جامعة الأزهر

حولية كلية اللغة العربية بالقاهرة

يحررها نخبة من أساتذة الكلية

العدد ١٩

يشرف على تحريرها

أ.د. علي البدري

عميد الكلية ورئيس قسم البلاغة والنقد

أ.د. عزيز نافع

وكيل الكلية

بسم الله الرحمن الرحيم

مجلس الإدارة

والله ولى التوفيق

تحريرا فى ١/١/٢٠٠١

بسم الله الرحمن الرحيم

أســرة التحريــر

والله ولى التوفيق

تحريرا فى ٢٠٠١/١/١

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم فتواصل مجلة كلية اللغة العربية العريقة بالقاهرة مسيرة النشاط العلمي والثقافي والحضارى للأمة العربية والإسلامية وتخطو خطوات واسعة في بحث القضايا المهمة التي تكشف عن أصالة العربية وأثرها في حفظ التراث الإسلامي وحمل رسالة الإسلام وبيان أحكام شريعته السمحة فهى وعاء الوحي الذي نزل به القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.

وقد استمرت المجلة -والحمد لله- بعطائها الغزير الذى يثرى الحركة اللغوية والثقافية ويفتح مجالات متعددة لنهضة العربية والعلوم الإسلامية التى نبلغها للناس.

ويحتاج الناس في هذا العصر إلى وسائل حديثة ومتطورة لنشر العربية على نطاق كبير بين اللغات العالمية وذلك يتطلب وسائل جديدة لطرق تدريسها وحسن عرضها وتذليل ما قد يتوهم من عوائق في عصر التقنية الحديثة وتدفق المعلومات الفضائية والاتصال الهائل.

ويحتاج الناس إلى فهم أعمق لكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم من منطلقات اللغة التي يمكن عن طريقها إيضاح قواعد الشريعة ومبادئها التي تقوم عليها الحياة الإنسانية الجادة.

وتمتاز العربية بكثرة تصرفها وغزارة مادتها اللغوية وتعدد معانيها التي تسمح بالمرونة فى الشرح والبيان والتفسير ومن خلالها يستطيع العلماء استخدام المرونة اللغوية في استنباط الأحكام الشرعية واستيعاب ما طرأ على المجتمعات البشرية من أمور مستحدثة تجد حلولا سهلة ميسرة ورحابة فى إراحة الناس والأخذ بيدهم نحو ما يسعدهم في دنياهم وأخراهم.

وهذه المجلة تنهض لأداء رسالتها التي تعبر عن رسالة هذه الكلية العريقة في خدمة اللغة العربية وفاعليتها فى تنشئة الأجيال القادرة على حمل هذه الرسالة ونقلها بين الأجيال.

وهذه الرسالة منبثقة من رسالة الأزهر الشريف الذى حمل على عاتق علمائه أعباءها منذ أكثر من ألف عام وحافظ على تراث الإسلام ونشره عبر العصور بالحكمة والموعظة الحسنة.

ونحن نحرص على أن تتضمن هذه المجلة كثيرا من البحوث المتنوعة في كل التخصصات التي تشتمل عليها الدراسات اللغوية والحضارية والإعلامية في هذه

الكلية وفقا للأقسام العلمية فيها.

وفى هذا العدد -التاسع عشر- بحوث ودراسات جديدة مبتكرة فى البحث والدرس على النحو التالى:

اولا: قسم أصول اللغة:

تتضمن دراسات هذا القسم (بحثا) يعرض (التفسير اللغوى للقرآن الكريم) وهو منهج مبتكر فى فهم القرآن الكريم على أساس لغوى ببيان الأوجه الدلالية التى تتضمنها التراكيب القرآنية البديعة وما ينبى عليها من الأحكام الشرعية وتوجيه آراء الفقهاء من خلالها وتستخدم فى هذا التفسير أدوات الدرس اللغوى ومعطياته لصحة الاستنتاج والاستنباط، والبحث مجال علمي ولغوى وفقهي لتطبيق ذلك من خلال الأرباع الثالث والرابع والخامس من سورة البقرة والبحث للأستاذ الدكتور عبد الغفار حامد هلال عميد الكلية.

كما تتضمن دراسات هذا القسم قصيدة شعرية عن القدس بعنوان: (يا قدسنا أنا لا أنام) للاستاذ الدكتور عبد الغفار حامد هلال عميد الكلية وهى نفثة وجدانية تبين حق العرب والمسلمين فى القدس الشريف بوصفها من أهم المدن العربية المقدسة وفيها المسجد الأقصى أحد المساجد الثلاثة التى لا تشد الرحال إلا إليها كما ورد فى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ويحفز الشاعر همة الأمة أن تخلص المدينة المقدسة والمسجد الأقصى وأرض فلسطين كلها من براثن العدو الصهيونى.

ثانيا: قسم البلاغة والنقد:

يتضمن أحد عشر بحثا:

البحث الأول: (من بلاغة القرآن فيما أوحي من الحكمة فى سورة الإسراء) للدكتور مالك حسين الدسوقى ويتحدث فيه عن الوصايا التى عرضتها سورة الإسراء والحكمة فيها وأسرارها البلاغية فى البدء والانتهاء بالنهى وما بينهما مما يصلح الكون والحياة.

والبحث الثاني: عنوانه: (من بلاغة الوقف فى القرآن الكريم) للدكتور محمد محمد عبد العليم ويتناول الحديث عن الوقف وأنواعه وأسراره البلاغية فى القرآن الكريم.

والبحث الثالث: (مصر فى القرآن. دراسة بلاغية) للدكتور عبد الله سرحان ويتحدث فيه عن الأسرار البلاغية والقيم الجمالية والفروق الأسلوبية فى حديث القرآن الكريم عن مصر.

والبحث الرابع: (البيان عند الشهاب الخفاجي في كتابه عناية القاضي وكفاية الراضي) للأستاذ الدكتور فريد محمد بدوي النكلاوى رئيس قسم البلاغة والنقد ويتناول ما استنبطه الشهاب من ألوان الاستعارة المكنية والتحليلية في حاشيته على تفسير البيضاوى والقيمة البلاغية لآرائه.

والبحث الخامس: (أبو يعقوب السكاكي. الغايات المتجددة والوسائل المتعددة) للأستاذ الدكتور أحمد محمد على وهو حديث عن السكاكي للتعريف به وبثقافته وعلمه ومكانته وإبراز سماته التى تحدد شخصية السكاكى وتبين معالمها وما يحكم تصرفاتها واتجاهاتها.

والبحث السادس: (أبو الحسن الرماني) للأستاذ الدكتور أحمد محمد على ويتحدث فيه عن منهج الرماني فى بلاغة القرآن الكريم.

والبحث السابع: (مصطلح المجاز المرسل) للأستاذ الدكتور إبراهيم عبد الحميد السيد التلب ويتحدث فيه عن المجاز المرسل وأنواعه ونشأته التاريخية والبلاغية.

والبحث الثامن: (القيمة الإيقاعية وآثارها فى الأداء الفنى) للدكتورة فتحية محمود فرج العقدة الأستاذة المساعدة فى كلية الدراسات الإسلامية والعربية بنات-- فرع جامعة الأزهر ببنى سويف، وتتناول بالبحث لغة الشعر وخصائصها والإيقاع الشعرى وزنا وقافية وبيان جوانب النقد الأدبي فى ذلك.

والبحث التاسع: (اختلاف الرواية وأثره في التوجيه البلاغي. دراسة تطبيقية على شعر المتلمس الضبعى) للدكتور محمد أحمد محمد ويتناول أثر اختلاف الرواية من جوانب تطبيقية على شعر هذا الشاعر.

والبحث العاشر: (إنما ودلالاتها فى شعر البحترى) للدكتور عبد الفتاح السيد نوفل ويحلل فيه النص الشعرى ودلالته ويكشف عما يكتنف الأساليب التى وردت فيها (إنما) من خلال شعر البحترى.

والبحث الحادي عشر: (الأسرار البلاغية لـ إن الشرطية فى صحيح البخارى) للدكتور على عبد الرحمن حسين ويتناول فيه الأسرار البلاغية لإستعمالات هذه الرؤية فى بعض الأحاديث النبوية لـ إن الشرطية فى صحيح البخارى.

ثالثا: قسم الأدب والنقد:

وفيه أربع بحوث:

الأول: (المقامه في العصر المملوكي من ٦٤٨ -٩٢٣هـ) للأستاذ الدكتور/على على صبح الأستاذ بالكلية ويتناول هذا البحث المقامه وأطوارها وكل جوانبها فى هذا العصر بإفاضه.

الثاني: (الطفولة بين حنايا أدبنا العربى الحديث) للأستاذ الدكتور صلاح الدين محمد عبد التواب رئيس قسم الأدب والنقد فى الكلية ويتناول ما حفلت به كتب التراث فى أدبنا العربى والإسلامى من أدب الأطفال وعناية الأدباء به وما يهتم به الإسلام من رعاية للطفل واهتمام بتنشئته تنشئة سليمة.

والثالث: (حافظ ابراهيم) للأستاذ الدكتور أحمد محمد على ويتحدث فيه عن حياة شاعر النيل وشعره وآثاره الأدبية.

والثالث: (من الرسائل العلمية التى نوقشت بقسم الأدب والنقد فى كلية اللغة العربية فى القاهرة عام ٢٠٠٠ - ٢٠٠١م للباحث مصطفى محمد رزق السواحلى عرض فيه بعض رسائل العالمية (الدكتوراه) والتخصص (الماجستير).

رابعا: قسم اللغويات:

وفيه بحثان: البحث الأول عنوانه (قيام الحركة مقام الحرف عند النحاة) للدكتور محمد أحمد عيد الجواد، ويتكلم الباحث عن مسائل نحوية تتعلق بهذا الموضوع وما يتبعها من بيان محل الحركة من الحرف.

والثانى: (أبو ذر الخشنى وأداؤه النحوية) للدكتور حامد سيد عبد الله، ويتناول سيرة حياة العالم وما جد وفيه من بحث نحوى له قيمته وأثره فى هذا العالم.

خامسا: قسم التاريخ والحضارة:

وفيه أحد عشر بحثا:

الأول: (الأزهر بين المراغى والظواهرى) للاستاذ الدكتور مجاهد توفيق الجندى وهو تكملة لم سبق نشره فى العدد الثامن عشر مما يتعلق بالقوانين التى صدرت بشأن الجامع الأزهر والنعاهد الدينية العلمية الإسلامية وهو بحث وثائقى عن المدة المدروسة فى عهدى الشيخين.

والثانى: (على من تقع المسئولية فى نهاية الحسين بن على رضى الله عنه) للأستاذ الدكتور السيد عبد الفتاح بلاط ويتحدث فيه عن معركة كربلاء ونهاية الحسين بن على رضى الله عنه فى خلافة يزيد بن معاوية.

والثالث: (ثورة البساسيرى بين الانتقام من العاسيين والتشيع للفاطميين. دراسة تحليلية) للأستاذ الدكتور سيد عبد الفتاح بلاط يتحدث فيه عن البساسيرى ودوافع ثورته ووقائعها وأهم نتائجها.

والرابع: (الدلالات اللفظية للاستشراق. دراسة فى التاريخ الإسلامى الحديث) للدكتور عبد المعطى البيومى سالم ويتناول سمات الدراسات الاستشراقية من وجهة نظر إسلامية.

والخامس: (أيام الفجار عند العرب) للدكتور أحمد عبد الوهاب فتيح ويتناول أهمية موضوع الفجار بالنسبة لصلته الوثيقة بسيرة النبى صلى الله عليه وسلم.

والسادس: (نساء النبى صلى الله عليه وسلم) للدكتور أحمد عبد الوهاب فتيح ويتناول الحديث عن أزواج النبى صلى الله عليه وسلم من خلال حياته صلى الله عليه وسلم.

والسابع: (الكشوف الجغرافية البرتغالية. أهدافها الصليبية وأثرها على الاقتصاد المصرى) للدكتور سمير عبد الفتاح رزق ويتناول هذه الكشوف وآثارها كما هو واضح من العنوان.

والثامن: (مصارف أوقاف السلطان الملك الناصر حسن بن محمد بن قلاوون على مصالح القبة والمسجد الجامع والمدارس ومكتب السبيل بالقاهرة) للدكتور سمير عبد الفتاح رزق ويتناول ما دوّنه في عنوانه.

والتاسع: (الموالي ودورهم في تشكيل المجتمع الإسلامي. دراسة تاريخية تأصيلية) للأستاذ الدكتور بندر بن محمد الهمذاني بجامعة أم القرى ويتناول أهمية دراسة الموالي والتعريف بهم وأحكامهم ودورهم في المجتمع الإسلامي.

والعاشر: (ولاية سعيد بن عثمان بن عفان وأثره في بلاد الشرق) للدكتور محمد بن ناصر بن أحمد الملحم –من السعودية– ويتحدث عن التعريف بسعيد بن عثمان وولايته على خراسان وأهم أعماله.

والحادي عشر: (ميناء جدة وأهميته الاقتصادية) للدكتور سليمان عبد الغنى مالكي ويتناول دراسة متميزة عن هذا الميناء المهم من الجانب الاقتصادي.

سادسا: قسم الصحافة والإعلام:

وفيه ثلاثة بحوث:

الأول: (انتهاكات حرية الصحافة في فلسطين) للدكتور عبد الصبور فاضل ويتحدث فيه عن حالة الصحافة والصحفيين في فلسطين والانتهاكات التي تعرضت لها الصحافة والأسباب التي أدت إلى ذلك.

والثاني: (التغطية الصحفية لقضايا التحرر الوطني في الصحف اليومية الفلسطينية خلال النصف الأول من عام ١٩٩٩م) للدكتور عبد الصبور فاضل ويتحدث عن الصحافة وتغطيتها للقضايا الفلسطينية مدة ستة أشهر تبدأ من أول يوليو حتى ٣١ ديسمبر سنة ١٩٩٩م وما وصل إليه الباحث من نتائج في هذا الصدد.

والثالث: (منهجية الفرض في بحوث الإعلام) للدكتور السيد أحمد مصطفى عمر– جامعة الشارقة بدولة الإمارات العربية المتحدة، ويتحدث عن مفهوم الفرض وأهميته في بحوث الإعلام وأنواعه.

وبذلك يرى القارئ أن المجلة استوعبت كثيرا من البحوث والدراسات في مختلف التخصصات التي تقوم عليها الدراسة بالكلية وهي جديرة بالقراءة والتدبر ليصل القارئ منها إلى طلبته العلمية لغوية أو تاريخية أوحضارية أو إعلامية.

وأسأل الله تعالى للكلية ولما يصدر عنها من دراسات بحثية في هذه المجلة التقدم والازدهار وللقائمين عليها من أسرة الكلية مزيدا من التوفيق والرشاد.

عميد الكلية ورئيس التحرير

أ.د/ عبد الغفار حامد هلال

القسم الأول

قسم أصول اللغة

١- التفسير اللغوي للقرآن الكريم

أ.د/عبد الغفار حامد هلال

٢- يا قدسنا

أ.د/عبد الغفار حامد هلال

التفسير اللغوى

للقرآن الكريم

من الــربع الثـالـث
إلـــي الخامــس

من الجزء الأول من

سورة البقرة

أ.د/ عبد الغفار حامد هلال
عميد الكلية

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين نبى البشرية محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحابته أجمعين.

وبعد ...

فهذا تفسير للربع الثالث إلى الخامس من الجزء الأول من سورة البقرة وهو (التفسير اللغوى للقرآن الكريم) وقد سبق أن نشر الربعان الأول والثانى من الجزء الأول من هذه السورة فى العدد السابع عشر من هذه المجلة وهذا الذى نقدمه للقراء والباحثين من المهتمين بالدراسات القرآنية يرشد إلى هذا العمل الكبير الذى أبتغى به وجه الله تعالى وهو استخدام خصائص اللغة العربية للكشف عن خصائص التعبير القرآنى ونسقه الفريد المعجز الذى **﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد﴾**.

ولأن العربية هى وعاء الوحى فإنها مفتاح الدخول إلى هذا الكتاب العزيز.

وتكشف طاقات اللغة عن دلائل على كثيرة على جوانب الإعجاز اللغوى والبيانى فى القرآن الكريم.

وقد قضيت السنوات الطوال فى مطالعة كتب التفسير والحديث وأمهات كتب الشريعة واللغة وما دار حول القرآن الكريم من دراسات، وضممت إلى ذلك ما أفدته فى مجال الدراسات اللغوية طوال حياتى العلمية لخدمة كتاب الله العزيز.

وأرجو من الله العلى القدير أن يتقبل عملى هذا وأن يجعله خالصا لوجهه الكريم وأن يعيننى على إكمال التفسير لكتابه لأنال شرف المقصد ورعاية منزِّله على أفضل الرسل صلوات الله وسلامه عليه.

بسم الله الرحمن الرحيم

٢٠ - قال تعالى: ﴿أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون. واستعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين. الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم وأنهم إليه راجعون﴾. [الآيات ٤٤ - ٤٦]

فى هذه الآيات الكريمة يخاطب الحق سبحانه اليهود وأحبارهم منكرا عليهم أن يكونوا أهل كتاب يتظاهرون بدعوة المشركين من العرب إلى الإيمان وهم أنفسهم يصدون قومهم عن الإسلام والإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم، والقرآن الكريم مع أنه مصدق لما بين أيديهم من التوراة كتابهم الذى يتلونه، وهذا التناقض بين أقوالهم وأفعالهم لا يصدر عن عاقل.

وبين الحق سبحانه أن خوفهم من الدخول فى الإسلام لما يفقدون من الزعامة والرئاسة ومتاع الدنيا الفانى يمكن التغلب عليه بالاستعانة بالصبر والصلاة والخوف من لقاء الله تعالى الذى يحاسب الذين يقولون ما لا يفعلون حسابا عسيرا.

وفى هذه الآيات الكريمة توجيه للناس والدعاة جميعا إلى تصديق أفعالهم لأقوالهم وكبح جماح شهواتهم والتغلب على أهوائهم التى تصرفهم عن الحق بالاستعانة بالصبر والصلاة، وفيها -كذلك- بيان الفئة التى تتمكن من تهذيب نفوسها وقهر رغباتها الرخيصة فى مقابل عظائم الأمور.

ففى الآية الأولى يقول تعالى: **﴿أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون﴾**

فى هذه الآية ينعى الحق سبحانه على اليهود عدم تطابق أقوالهم مع أفعالهم حيث يظهرون دعوة بعض الناس إلى الإيمان فى الوقت الذى ينصرفون عنه.

وفى التعبير القرآنى أسرار لغوية:

فقوله **«أتأمرون»**: صدر بهمزة الاستفهام التى تفيد التوبيخ والتقريع، فالآية ناعية على من يعظ غيره ولا يعظ نفسه بسوء صنعه، وخبث نفسه.

والبر: اسم جامع لكل أنواع الخير والطاعات والعمل الصالح.

وقيل البر -بالكسر- التوسع فى الخير، مأخوذ من البر -بالفتح- وهو الفضاء الواسع.

والبر ثلاثة أنواع، بر فى عبادة الله، وبر فى مراعاة الأقارب، وبر فى معاملة بقية الناس.

والبر -بفتح الباء- الإجلال والتعظيم، ومنه ولد بر وبار أى: يعظم والديه ويكرمهما، والفعل منه بر يبر كعلم يعلم، والله تعالى بر بعباده لسعة خيره على خلقه.

والمراد بالبر فى قوله تعالى «أتأمرون الناس بالبر»: الإيمان، فالقرآن الكريم هنا ينكر موقف اليهود منه بتظاهرهم بالدعوة إلى الإيمان وهم على النقيض من ذلك يصدون عن الإيمان الحقيقى بمحمد ودينه.

«وتنسون أنفسكم»: هذا تعبير عن الخسارة الفادحة بحرمان أنفسهم من الإيمان بما يعرفونه فى التوراة من صحة الإسلام وصدق نبيه.

والنسيان -فى الأصل- خلاف الذكر والحفظ، كما قال تعالى **﴿ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسى ولم نجد له عزما﴾**.

ومنه الحديث (نسى آدم فنسيت ذريته).

والفعل منه: (نسى) ويقال: نسيت الشئ نسيانا -بكسر النون- ولا تقل نسيانا- بالتحريك كما ينتشر على ألسنة العامة- فالنسيان مثنى مفرده: نسا العرق.

ويقال: رجل نسيان -إذا كان كثير النسيان، وليس المراد بالنسيان فى قوله تعالى «وتنسون أنفسكم» خلاف الذكر والحفظ، بل المراد الترك لوعظ النفس وأمرها بالإيمان.

ولسائل أن يسأل: لم قال إذن «تنسون» ولم يقل «تتركون» مكانه؟.

والجواب: أنه عبر عن الترك بالنسيان لأن نسيان الشئ يلزمه تركه فهو من استعمال الملزوم فى اللازم أو السبب فى المسبب، وسر هذا التجوز الإشارة إلى أن نصح الغير بالخير مع ترك إلزام النفس وعدم التوجه إليه لا ينبغى أن يصدر عن العاقل إلا نسيانا.

وقوله تعالى -بعد ذلك- «**وأنتم تتلون الكتاب**»: المقصود بالكتاب -هنا- التوراة، وتتلون معناه: تقرءون، وأصل التلاوة الاتباع، يقال: تلوت الرجل تلوا: إذا اتبعته، وتلوته: إذا خذلته، وتتليت حقك إذا تتبعته حتى تستوفيه.

ويقال: تلوت القرآن تلاوة، وإنما استعملت التلاوة فى القرآن لأن القارئ يتبع بعض الكلام ببعض فى حروفه حتى يأتى على نسقه.

والمقصود -هنا -توبيخ اليهود وتبكيتهم لعلمهم صدق النبى محمد (صلى الله عليه وسلم)، وصحة ما جاء به من عند الله مع انصرافهم عنه، وعدم عملهم بمقتضاه، وهذا منتهى الجهالة والغباء، والتعاسة والشقاء، وهو توبيخ -أيضا- لكل من يعلم أمرا ولا يعمل بموجبه، ولذا جاء ختام الآية مجهلاً لهم يقول تعالى «**أفلا تعقلون**» ؟ فالهمزة -هنا- للإنكار التوبيخي.

والعقل -فى الأصل- المنع والإمساك، ومنه عقال البعير الذى يسد به وظيف البعير إلى ذراعه لحبسه عن الحركة، ومنه يقال للحصن معقل.

وقد أطلق العقل على ما تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية، لأنه يحبسها عن تعاطى ما يقبح ويعقلها على ما يحسن.

ولعلنا ندرك أن المعانى فى العربية نقلت من المحسوسات إلى الأمور الكلية -غير المحسوسة- وهذا يرشد إلى التطور اللغوى وارتقاء تدرج المعانى.

ويقول اللغويون: إن ذلك يتجلى بالاشتقاق الذى يكشف عن عادات الأمة وتقاليدها، وتتبين منه حضارتها وتاريخها.

ومن هنا ندرك أن العرب سموا العقل عقلا لأنه يعقل ويمنع عن المنكر من الأمور.

والعقل من الخصائص التى كرم الله بها الإنسان، ومازه من سائر الحيوان، فإذا انتفى عنه العقل صار فى عداد البهائم.

والمعنى المراد هنا: لا ينبغى أن تنتفى عنكم ثمرات العقل فإن الجامع بين العلم والعقل تأبى نفسه أن يكون واعظا غير متعظ، بل عليه تزكية نفسه والإقبال عليها بتكميلها ليقوّم نفسه فيقوّم غيره.

والقرآن الكريم هنا يبين الجهل الفادح الذى وقع فيه اليهود وأحبارهم من سوء هذا الصنيع الذى إن دل على شئ فإنما يدل على الحق الحالى من العقل.

وهو تحذير لكل داعية فى كل زمان ومكان من التناقض بين القول والعمل، يحذرهم أن يقولوا بأفواههم ما ليس فى قلوبهم، فالداعية يجب أن يكون قدوة حسنة باهتدائه والتزامه بالعمل الصالح قبل أن يأمر الناس ويحثهم على الالتزام به، حتى لا يمتنعوا من الاستجابة لما يسمعون منه.

وفى الآية الثانية قال تعالى: **﴿واستعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين﴾**

محدثا أصحاب المآرب الشخصية من علماء اليهود وأحبارهم ليتغلبوا على متاع الدنيا الفانى فقد كانوا يخافون من الدخول فى الإسلام لما يترتب عليه من فقدهم الزعامة والرياسة فى قومهم إلى جانب ما يفقدونه من الإتاوات التى كانوا يفرضونها عليهم مقابل هذه الزعامة والرياسة.

ولمعرفة المولى (جل وعز) بطبائع اليهود وشرههم فى حب المال وضع لهم العلاج الناجع -وهو الطبيب الحكيم- ذلك العلاج هو دعوتهم إلى الاستعانة بالصبر والصلاة، فهما مفتاح الإيمان والهداية، ومغلاق الكفر والضلالة التى هم عليها.

وهما سنام الخير، وطريق السعادة الدنيوية والأخروية على سواء.

ولقد عبر المولى سبحانه عن ذلك بقوله:

«واستعينوا بالصبر والصلاة»: الصبر - فى اللغة- الحبس، ويقال: صبرت نفسى على الشئ: حبستها.

قال عنترة العبسى:

فصبرت عارفة لذلك حرة ترسو إذا نفس الجبان تطلّع

والصبر: حبس النفس على ما يؤلمها، ويقتضى منها جهدا ومشقة.

وهو أنواع:

أحدها: الصبر على الأذى والمصيبة، وذلك يتمثل فى كظم الغيظ،

والحلم والإحسان إلى المسيء، ومقابلة الرزايا التى تحل بالإنسان بالرضا والهدوء النفسى.

وثانيها: الصبر على الاجتهاد في العبادة والطاعة، وهذا بتعويدها وتدريبها على العمل لما يقرب العبد من ربه وخالقه، فتطبع على الخير، والتطلع إلى ما عند الله لتحقيق ما خلقت له كما في قوله تعالى **﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾**.

ولا شك أن أمانة هذا العمل ثقيلة على النفس وهى التى قال عنها الله تعالى **﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان﴾**.

وثالثها: الصبر على فعل المعاصى بالامتناع عنها، وخشية عقاب الله عليها.

ولا شك أن هذا النوع أشد من النوعين الأولين وثوابه أكبر منهما.

ولما كان الصبر بهذه المنزلة، يكلف النفس جهد طاقتها ويحرمها من ممارسات طباعها التى جبلت عليها كان جزاؤه عند الله كبيرا، وما أعظم ما ذكره القرآن الكريم عن جزاء الصابرين، ومن مضاعفته بغير حدود فلا يصل إلى مثله جزاء أى عمل آخر، فقد وصف الله تعالى جزاء الأعمال الأخرى، وجعل لها نهاية وحدا فقال: **﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها﴾** وجعل جزاء الصدقة فى سبيل الله فوق هذا فقال: **﴿مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة﴾**، وجعل أجر الصابرين بغير حساب ومدح أهله فقال: **﴿إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب﴾**.

ويرى بعض اللغويين: أن من الجوانب اللغوية التى ينبغى التنبه لها أن كلمة (صابر) إذا أطلقت انصرفت إلى الشخص الذى يحبس نفسه على الطاعة، ويبعدها عن المعاصى، ولا تنصرف إلى الصابر على الأذى أو الشدائد مثلا، فإذا أريد أنه صابر على أذى جاره وجب التصريح بها كأن يقول: صابر على أذى جاره – صابر على فقد ولده– مثلا إلخ وهذا عكس ما يجرى على ألسنتنا الآن من إطلاق لفظ (صابر) على الصبر على الأذى والمشقات دون

ملاحظة ربطه بالعبادات، ولعلنا ندرك هذا المفهوم الأعلى من الاستعمال اللغوى فى حبس النفس على الطاعات وابعادها عن المعاصى ليكون ذلك فاتحة الخير للتمكين لديننا والعمل به.

الأمر الثانى: الذى يجب الاستعانة به للتغلب على شهوات النفس ونزواتها: الصلاة، فهى الناهية عن الفحشاء والمنكر كما قال تعالى: **﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾**.

ولسائل أن يسأل: لم قدم الصبر على الصلاة فى الذكر دون العكس مثلا ؟

فالجواب: أن الصبر مقدمة للصلاة فإن من لا صبر له لا يقدر على إمساك النفس حتى تؤديها كاملة بتؤدة وأناة، ودون إهمال أو تقصير.

ولسائل أن يسأل أيضا: لم اكتفى بذكر الصلاة دون سواها من سائر العبادات ؟

فنقول وبالله التوفيق:

اكتفى بذكر الصلاة لما لها من شأن رفيع بين العبادات الأخرى، ففيها إخلاص النية بالقلب، ومجاهدة الشيطان ومناجاة الحق، وقراءة القرآن والخشوع بالجوارح ولها تقدم الطهارة البدنية.

وكان (عليه الصلاة والسلام) إذا حزبه أمر فزع إلى الصلاة، أى إذا أهمه أمر ونزل به لجأ إليها.

وقال (عليه الصلاة والسلام) : وجعلت قرة عينى فى الصلاة.

ثم تحدث الحق سبحانه فى عجز الآية عن إحدى صفات الفئة التى تتمكن من كبح جماح نزواتها ورغباتها فى مقابل عظائم الأمور بالاستعانة بالصبر والصلاة وهى الخشوع فقال (عز حكمه) :

«وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين» : كبيرة: صيغة مبالغة من كبر بمعنى: ثقيلة وشاقة كقوله تعالى: **﴿كبر على المشركين ما تدعوهم إليه﴾**.

وقد اختلف العلماء فيما يعود عليه الضمير فى قوله تعالى «وإنها لكبيرة» ليتحدد هذا الأمر الصعب الذى يشق على النفوس.

فقال بعض العلماء: إنه يعود إلى الصلاة لأنها أقرب مذكور.

ولعل ما قاله بعض العلماء من كون الضمير يعود إلى الاستعانة المفهومة من الفعل «استعينوا» أقرب إلى الصواب فمحاولات تغيير طباع النفس وردها عن هواها أمر صعب وشاق على الكفار والمنافقين والمرائين والغافلين المقصرين، وهى مع ذلك تخف وتسهل على من عنده الأهلية لذلك من خشوع وخوف من لقاء الله تعالى والتعرض لعقابه.

والخشوع: حضور القلب وهيئة فى النفس يظهر منها فى الجوارح سكون وتواضع، وفرق بعضهم بين الخشوع والخضوع، فجعل الخشوع بالجوارح والخضوع بالقلب، ولكن الراجح هو الأول.

ويتحقق الخشوع -لدى أصحابه- فى كل فرض افترضه الله على الناس، لأن الخوف إذا سكن فى القلب أوجب خشوع الظاهر، فلا يملك صاحبه دفعه، فتراه مطرقا متأدباً، أما من يظهر للناس خشوعا يتكلفه ويتباكى ويطأطئ الرأس كما يفعل الجهال ليروا بعين البر والإجلال فذلك من خدع الشيطان وتسويل من نفس الإنسان.

وفى الآية الثالثة -وهى قوله تعالى: **﴿الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم وأنهم إليه راجعون﴾**: يعبر الحق سبحانه عن صفة أخرى لمن يكبح جماح نفسه وهى الاعتقاد فى لقاء الله تعالى والرجوع إليه بالبعث والنشور والخوف منه.

وأصل الظن فى كلام العرب: الشك باعتقاد أمرين يرجح أحدهما، ويكون ذلك فى الأمور المغيبة التى لم تتضح بعد، فلا يستعمل فى الأمور التى تتحقق للحس، إذ لا تقول العرب فى رجل مرئى حاضر: أظن هذا إنسانا.

وقد يستعمل الظن بمعنى اليقين -مجازا- لما شابه العلم فى الرجحان فاستعمل فيه لتضمين معنى التوقع، وقد ورد عليه قول الشاعر العربى:

فقلت لهم: ظنوا بألفى مدجج سراتهم فى الفارسى المسرد

أي: اعلموا بذلك.

وجاءت بعض آيات القرآن الكريم باستعمال الظن فى الأمر المتيقن

المعلوم كما قال الله تعالى عن حال المجرمين يوم القيامة وقد رأوا النار وتحققوا من دخولها: **﴿ورأى المجرمون النار فظنوا أنهم مواقعوها ولم يجدوا عنها مصرفا﴾** وقال سبحانه عن أخذ الإنسان كتابه يوم القيامة للحساب وقد أصبح حقيقة واقعة **﴿فأما من أوتى كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرأوا كتابيه إنى ظننت أنى ملاق حسابيه﴾**.

وكذلك فى الآية التى معنا قد استعمل الظن فى الأمر اليقينى **﴿الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم﴾**.

فالذين يتغلبون على نزواتهم ويقبلون على الاعتراف بالحق والإيمان الصحيح هم من يتصفون بصفة الاعتقاد الجازم بلقاء ربهم، فيخافون هذا اللقاء ويعملون له.

وقد يستعمل العلم فى كلام العرب بمعنى الظن مجازا أيضا، وورد ذلك فى قوله تعالى عن المهاجرات من نساء الكفار الداخلات فى الإسلام واللاجئات إلى المؤمنين **﴿يأيها الذين آمنوا إذا جاء كم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن﴾**.

فالمراد بقوله «فإن علمتموهن» ظن إيمانهم وترجيحه على الكفر لأن الذى يعلم الإيمان -على وجه الحقيقة- هو الله تعالى كما يصرح به فى الآية.

وقوله تعالى «**ملاقو ربهم**» : الملاقاة واللقاء: الرؤية.

وترد الملاقاة بمعنى الاجتماع والمصير كما قال تعالى: **﴿إن الذين لا يرجون لقاءنا﴾** أى لا يخافون المصير إلينا، وكما قال سبحانه: **﴿قل إن الموت الذى تفرون منه فإنه ملاقيكم﴾** على معنى مجتمع معكم وصائر إليكم.

والفعل «لاقى» على وزن فاعل، ومصدره: الملاقاة -وهى مفاعلة- لا تكون إلا بين طرفين غالبا.

ويرى بعض العلماء أنها من جانب واحد فقط على معنى يلقون ربهم، مثل: عافاه الله فالمعافاة مختصة بالله تعالى وحده وليس له مشارك فيها.

ولا مانع أن يكون المعنى على المفاعلة، وفيه من التأثير ما فيه، فالله

تعالى سيلقى عباده كما يلقونه وفى ذلك كرامة أو إهانة للإنسان حسب ما قدمت يداه، من إيمان أو كفر، وطاعة أو عصيان.

ولسائل أن يسأل: ما فائدة ذكر قوله تعالى «وأنهم إليه راجعون» بعد قوله سبحانه «يظنون أنهم ملاقو ربهم» مع أن الظاهر إغناء هذا عن ذاك؟

فنقول: إن المعنيين مختلفان، فاللقاء أمر والرجوع من الرحلة الدنيوية إلى الحياة الأخروية أمر آخر، وإن التقيا فى الفكرة العامة، وهى الاعتراف بالبعث والنشور، فاللقاء لنيل ما عند الله من المثوبات، والرجوع للحشر والجزاء.

وهذا وذاك عاملان إلى دفع من يعتقدهما إلى النزوع إلى الحق، والاعتراف به والعمل له رغبة ورهبة.

ولسائل أن يسأل: -أيضا- لم قال: «ملاقو ربهم» فذكر الربوبية مع الإضافة إلى ضمير المتحدث عنهم دون أن يقول: ملاقو الله -مثلا-؟

فنقول: إن التعرض لعنوان الربوبية مع إضافتها إلى ضمير المتحدث عنهم للإشعار بفيضان إحسان الله تعالى إليهم، لأنه خالقهم ومربيهم ثم هو المالك لهم وصاحب الحكم فيهم، واعترافهم بكل ذلك دليل على استجابتهم وحسن عملهم.

٢١ - قال تعالى: ﴿يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأنى فضلتكم على العالمين. واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يتقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون. وإذ نجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يذبحون أبناءكم ويستحيون نساءكم وفى ذلكم بلاء من ربكم عظيم﴾ [الآيات ٤٧- ٤٩].

فى هذه الآيات الكريمة خطاب آخر لبنى اسرائيل، وتذكير جديد لهم بالنعم التى أنعم الله تعالى بها عليهم، وكان قد فضلهم بها على معاصريهم ثم لما لم يشكروها حل بهم غضب الله وعقابه، وضربت عليهم الذلة والمسكنة لأنهم لا يستحقون التكريم أو التشريف.

ثم أخذ المولى (سبحانه) يخوفهم -بعد أن كان يذكرهم بالنعم- اتباعا لمسالك الترغيب والترهيب لعلهم يهتدون، ولكنهم ضلوا ضلالا بعيدا.

خوفهم من أهوال يوم القيامة الذى يتحملون فيه -كغيرهم من الناس- نتائج كفرهم، ولن يغنى عنهم أحد من الله شيئا.

وفى الآية الثالثة نعمة تنجية بنى إسرائيل -فى عهد موسى عليه السلام- من بطش فرعون وقومه بهم، وسومهم سوء العذاب بذبح الأبناء واستحياء النساء.

ولنا وقفات لغوية مع أسرار التعبير القرآنى فى هذه الآيات:

فالآية الأولى -وهى قوله تعالى: **﴿يا بنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى انعمت عليكم وأنى فضلتكم على العالمين﴾** -إعادة لخطاب اليهود المعاصرين للنبى (صلى الله عليه وسلم) وتجديد لتذكيرهم بنعم الله (تعالى) عليهم لعلهم يعودون إلى صوابهم فى الإيمان بالله ورسوله -وهو مصدق لمن جاء قبله من رسل الله- وهذا على سبيل الترغيب وكرر التذكير للتأكيد لأنهم حتى بعد ورود التذكير السابق لم يمتثلوا ولم يقوموا بحقوق نعم الله عليهم- فقد قال لهم فيما سبق- **﴿يا بنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم وإياى فارهبون﴾** وكرر طلب الطاعة لهذه النعم السابقة فإن لم يشكروها فعليهم أن يطيعوا خوف نزول أهوال يوم القيامة بهم وحسابهم حسابا شديدا، وكان عليهم أن يذكروا تفضل الله (تعالى) عليهم بفضائل لم يمنحها غيرهم أيام آبائهم كما قال تعالى: **﴿وإذ قال موسى لقومه يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكا﴾**.

وكلمة «**بنى إسرائيل**» بنى جمع ابن وهو فى أصل اللغة خاص بالذكور من الأولاد، ويقول اللغويون: إنه إذا أضيف عم -فى العرف- الذكور والإناث فيكون بمعنى الأولاد-وهو المراد هنا.

و«ابن» محذوف اللام، واختلف في كونها ياء أو واوا فيرى ابن درستويه أنه من البناء -لأن الابن فرع الأب ومبنى عليه -فأصل اللام المحذوفة ياء.

ويرى الأخفش أنه من البنوة فأصل اللام المحذوفة واو ونظير ذلك: أب وأخ فأصلهما «أبو»، و«أخو» وبه قال الجوهرى، وبعضهم يرجح الأصل اليائى بدليل قولهم الفتوة فأصلها يائى.

و (إسرائيل) مركب من كلمتين: «إسرا» ومن معانيه: العبد أو الصفوة، و «إيل» بمعنى الله فهو اسم من أسمائه فمعناه (عبد الله) وهو لقب سيدنا يعقوب (عليه السلام).

ولم يقل (يا بني يعقوب) لأن الخطاب بقوله «يا بني إسرائيل» أدعى إلى الاستجابة فقولك لإنسان يا ابن الصالح أطع الله أدعى إلى استجابته مما لو قلت له: يا ابن زيد -مثلا- أطع الله لأن الإنسان يميل إلى اقتفاء أثر أبيه ولو لم يكن سلوكه محمودا فكيف إذا كان؟ وهذا يعد حسنا هنا لأن المقام مقام دعوة إلى الخير وترغيب فيه وترهيب وتخويف من عدم الاستجابة إليه، فالحسنة -فى نفسها- طيبة، وهى من حبيت النبوة أطيب، والسيئة فى نفسها خبيثة، وهى من حبيت النبوة أقبح.

و «اذكروا» طلب على سبيل الأمر ومصدره الذكر -بكسر الذال وضمها- بمعنى واحد، ويكون الذكر باللسان أو بالقلب، وينقل الكسائى التفريق فمكسور الذال للسان، وضده: الصمت، ومضموم الذال للقلب وضده: النسيان، وعلى كل فهو من باب المشترك اللفظى.

وليس المقصود حقيقة الذكر باللسان أو القلب بل ما يتبع ذلك من شكر هذه النعمة وأداء حقوقها.

وإضافة النعمة إلى الله (تعالى) من باب التشريف والتعظيم لها، وأن الشكر عليها لا يكون إلا لله (تعالى)، وهى مع ذلك نعم كثيرة لا تحصى، ولذلك قيل: إن الإضافة للاستغراق ومع تعدد النعم على الآباء الماضين، فإن نعمه على المعاصرين للنبى (صلى الله عليه وسلم) كثيرة أيضا.

وقد عطف الخاص على العام لأن تفضيل الله (تعالى) لهم من بين النعم التى منحهم الله (تعالى) إياها، واختصت الواو بهذا النوع من العطف كما يذكر أبو حيان فى البحر المحيط، وتخصيص تفضيلهم على العالمين بالذكر -من بين النعم- للعناية بأمر هذه التفضيل، وليس المراد تفضيلهم على جميع العالمين بل على عالمى زمانهم المعاصرين لهم فلا يلزم من الآية تفضيلهم على النبى (صلى الله عليه وسلم) ولا على أمته الذين هم (خير أمة أخرجت للناس).

والآية الثانية وهى قوله تعالى: ﴿**واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا** الخ﴾ جاءت واضحة فى أن كل شخص مسئول عن أعماله مسئولية مباشرة فلا يسأل غيره عنها وجاء هذا المعنى فى أربعة مبادئ أساسية:

الأول: عدم تحمل نفس لما جنته نفس أخرى.

الثانى: عدم قبول شفاعة الشافعين للنفس الكافرة.

الثالث: عدم قبول الفدية منها.

الرابع: إخفاق أى سعى لها بالنصرة أو المساعدة.

فالمبدأ الأول -وهو عدم تحمل نفس لما جنته نفس أخرى- صيغ صياغة حكيمة فى قول الله تعالى «**واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا**» المراد باليوم: يوم القيامة، والجزاء والإجزاء بمعنى واحد هو الإغناء والكفاية، يقال: جزانى وأجزأنى أى كفانى وتقول: جزى عنى هذا الأمر يجزى كما يقول: قضى عنى واجتزأت بالشئ اجتزاءً إذا اكتفيت.

فالمادة اللغوية تدور حول معنى واحد وهذا هو ما جعل اللغويين يهتمون بالكشف عن سر الترابط المعنوى فى مواد اللغة العربية، وعليه يمكن تفسير بعض قراءات القرآن الكريم التى لا يختلف معناها باختلاف تركيب الكلمات وهيئاتها من مادة لغوية واحدة أو من مواد متقاربة مثل تجزى وتجزئ ونحو ذلك.

فقوله تعالى «لا تجزى نفس عن نفس شيئا» أى: لا تغنى عنها ولا تتحمل شيئا من تبعاتها.

وإيراد النفس منكرة مع تنكير الشئ لإفادة التعميم وأن المراد كل نفس وكل شئ، دون استثناء لأحد عظيما كان أو حقيرا ودون نظر إلى نوع الذنب صغيرا كان أو كبيرا.

وما أعظم هذا المبدأ الإسلامى الحميد أن تتحمل كل نفس تبعاتها بعد تحقق الإرادة لها والتمييز، وهذا هو مبدأ العدالة المطلقة وهو نعمة من نعم الله على الإنسان الذى ميزه الله بالعقل، وهو مظهر من مظاهر تكريمه بين مخلوقات الله ويسقط من وراء ذلك كل مبدأ مضلل يقوم على تحميل الإنسان غير ما جنت يداه.

ونجئ بك إلى المبدأ الثانى، وهو: عدم قبول شفاعة الشافعين للنفس الكافرة، وقد عبر عنه الحق سبحانه بقوله (تبارك وتعالى): «ولا يقبل منها شفاعة» الشفاعة -مأخوذة من الشفع- وهما الاثنان، تقول: كان وترا فشفعته شفعا، وشفعت الناقة شفعا، وناقة شافع: إذا اجتمع لها حمل وولد يتبعها، ويقال: ناقة شفوع أيضا -وهى التى تجمع بين محلبين فى حلبة واحدة.

وأخذت الشفاعة للنفس الإنسانية من معنى الجمع بين اثنين فالمستشفع يضم غيره إليه فى طلب النصرة، أو المساعدة، يقال: استشفعته إلى فلان: إذا سألته أن يشفع لى إليه، وتشفعت إليه فى فلان فشفعنى فيه: أى قبل الشفاعة منى.

وعموم النفى فى قوه تعالى: «ولا يقبل منها شفاعة» مخصص بالنفس الكافرة -بإجماع المفسرين -بدليل قوله تعالى فى وصف الكافرين «فما تنفعهم شفاعة الشافعين» أما النفس المؤمنة فتنالها شفاعة الشافعين من الملائكة والنبيين والشهداء والصالحين.

والمبدأ الثالث -وهو عدم قبول الفدية- قد عبر عنه بقوله سبحانه: «ولا يؤخذ منها عدل» ورد فى كتب اللغة: (العدل) مضبوطا بفتح العين وكسرها فيقال: عدل، وعِدل، ويفرق بالحركة بين معنى كل منهما حسب الوارد عن العرب.

فالعدل -بفتح العين- هو الفداء. و (العدل) بكسر العِين: المثل، وهو الذى يماثل الشئ، فى الوزن، والقدر، وورد عنهم استعمال العَدل والعِدل فى الكيل للذى يساويه قيمة وقدرا سواء كان من جنسه أو من غير جنسه، ويقال: عدل الشئ -بالكسر- للذى يساويه فى حرمه إذا كان من جنسه فقط، كما ورَد - قليلا- استعمال العدل -بالكسر- فى معنى الفداء والأكثر استعماله مع الفداء بفتح العين (العدل).

ولعلنا ندرك بذلك أن التفريق بين المعانى بالحركات من خصائص اللغة العربية، وينبغى على المتحدث العربى أن يلحظها ولا يخلط بينها.

والمراد من الآية: عدم قبول تقديم أى شئ عوضا عما جناه الإنسان أو فداءً ينقذه من المؤاخذة والجزاء.

والمبدأ الرابع: هو إخفاق كل سعى لإنقاذ النفس الجانية بالنصرة أو المساعدة وقد عبر عنه بقوله تعالى «ولا هم ينصرون» النصر والعون يلتقيان على معنى واحد هو المساعدة إلا أن العون عام والنصر على الإطلاق فلا مخلص لها مما سيحل يوم القيامة من عقاب على ما اكتسبت.

ولسائل أن يسأل: لم قال «ولا هم ينصرون» - بالجملة الأسمية مُصدرة بالمبتدأ مخبرا عنه بالفعل المضارع دون أن يقول: «ولا ينصرون» بالجملة الفعلية المناسبة لنوع الجمل السابقة المعطوفة عليها فى قوله «ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل» ؟

فنقول: إن التعبير القرآنى له دلالته القوية فتقديم الضمير «هم» وجعل الفعل المضارع المبنى للمجهول «ينصر» مسندا إليه وإلى ضمير الجماعة (الواو) يؤدى إلى تكرر الإسناد مرتين وهذا يفيد التكرار فى نفى النصر، أيضا فكأنه قال: «ولا ينصرون ولا ينصرون» وفى ذلك من المبالغة والتأكيد ما لا يتحقق بالتعبير بالجملة الفعلية الواحدة «ولا ينصرون». وما أبرع القرآن الكريم فى تلك الدقة اللغوية!!

ولك -أيها القارئ- ان تسأل: إلى أية نفس تعود الضمائر فى (منها) من قوله «ولا يقبل منها» ولا يؤخذ منها! وفى قوله «ولا هم ينصرون» ؟

فنقول -وبالله التوفيق-: لقد جاءت هذه الضمائر فى صورة تجعل المعنى قابلا للتنوع والتجدد، فيمكن أن نربطها بالنفس الجانية فهى التى تبذل المحاولات والمساعى بوساطة الشفعاء أو بتقديم الفدية أو طلب النصرة والعون. ويمكن أن تربط الضمير فى «ولا يقبل منها شفاعة» بالنفس التى تتصدى للدفاع والنصرة، فالنفس الجازية تتدخل بالشفاعة للنفس الجانية فلا تقبل شفاعتها.

ونربط الضميرين الآخرين فى «ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون» بالنفس الجانية، لأنها تحاول تقديم الفداء فلا يقبل وتطلب النصرة فلا تنصر.

وهذا يرجع كل ضمير إلى ما يناسبه.

ولسائل أن يسأل: لم جاء الضمير (هم) فى قوله تعالى «ولا هم ينصرون» جمعا مع أن النفس الجانية يعود عليها مفردة فى الآية ولم أتى به ضميرا للمذكر مع أن النفس مؤنثة؟

فنقول: جئ بضمير الجمع لأن كلمه (نفس) الواردة فى الآية نكرة وقعت فى سياق النفى فتعم فالمراد بها جنس الأنفس فصح عود الضمير عليها جمعا.

وجاء الضمير (هم) مذكرا -وإن كانت النفس مؤنثة- لأن المراد بها بنو الإنسان ذكورا وإناثا، ومن عادة اللغة العربية تغليب المذكر على المؤنث إذا اجتمعا.

وترى -أيها القارئ الكريم- أن العبارة القرآنية صورت مواقف ومشاهد متعددة الأشكال والأحوال وبينت المحاولات التى حكم عليها أن تبوء بالفشل فى الدفاع عن الجانى وهى بذلك تكشف عن خطورة ما تقع فيه النفس الجانية من هلاك محقق ودمار مؤكد لاشك فيه لفداحة كفرها وسئ أعمالها.

ثم قال الحق سبحانه: **﴿وإذ نجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يذبحون أبناءكم ويستحيون نساءكم وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم﴾**

فى هذه الآية الكريمة وما بعدها بدأ القرآن الكريم يسوق بعض النعم التى أنعم الله تعالى بها على اليهود السابقين، وتلك النعم سيقت فى إجمال لمجرد التذكير بها فقط، فقد حوت السور المكية التى نزلت قبل سورة البقرة تفصيلات كثيرة لهذه النعم.

والخطاب القرآني -هنا- لليهود المعاصرين للنبى (صلى الله عليه وسلم) لتذكيرهم بما أنعم به على من سلف من آبائهم فى العصور الماضية لعلهم يجدون فيها عبرةً لهم فى الاهتداء إلى الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم.

وإذا قيل: كيف يخاطب الله (تعالى) غير من أنعم عليهم فنقول: إن ذلك لاتصال أجيالهم بعضها ببعض، وصفات أولهم هى صفات آخرهم، فطباعهم واحدة فى كل عصر وزمان، ولا عهد لهم ولا ذمة، وهم بذلك عبرة للناس -بعامة- والمسلمين -بخاصة- حتى لا يسلكوا ما سلكوا من طرق معوجة فيهلكوا.

وخطاب الموجود بما أُنعم به على من سلف له نظائر فى القرآن الكريم

فقد ذكر الله تعالى البشرية بنجاة نوح -عليه السلام- والمؤمنين معه من الغرق بالطوفان، إذ هى نجاة لذريتهم من البشر فقال تعالى: ﴿إنا لما طغى الماء حملناكم فى الجارية﴾ أى حملنا آباءكم.

والآية التى معنا- وإذ نجيناكم من آل فرعون إلخ- تتحدث عن أمرين:

الأول: تذكير اليهود المعاصرين للنبى صلى الله عليه وسلم -ومن بعدهم- بتنجية من سلف من آبائهم -فى عهد موسى عليه السلام- من بطش فرعون وقومه بهم وسومهم سوء العذاب على تلك الهيئة التى فصلتها الآية من ذبح الأبناء واستحياء النساء.

الثانى: بيان ما فى هذا البطش وتلك التنجية من الابتلاء والاختبار لعلهم يؤمنون.

فالأمر الأول -وهو التنجية- عُبر عنه بقوله تعالى: «وإذ نجيناكم من آل فرعون» : أصل النتيجة: الإلقاء على نجوة من الأرض، -وهى ما ارتفع منها- ليسلم المنجى من الآفات ثم أطلقت التنجية على كل فوز وخروج من ضيق إلى سِعة وإن لم يلق الفائز بالنجاة على نجوة.

والآل: أصله الأهل فأبدلت الهاء همزة لقربها منها فى المخرج ثم أبدلت الهمزة ألفا لسكونها وانفتاح الهمزة قبلها، بيد أن الآل تختص بالاستعمال فى مجال التشريف والسيادة للأشخاص كالأنبياء والملوك وغيرهم من ذوى القدر فى قومهم، فيقال: آل النبى- اللهم صل على محمد وعلى آل محمد.

وكما تضاف آل إلى الأشخاص تضاف إلى البُلدان فيقال: آل مكه، وآل المدينة. وتضاف إلى الظاهر والضمير فيقال: آل محمد، وصلى الله على آله.

وقيل: آل فرعون لأنه رئيسهم فى الضلالة والغواية وفرعون: اسم ذلك الملك الجبار العاتى ممن ولى حكم مصر قيل إن فرعون لا يعرفِ له تفسير بالعربية وظاهر كلام الجوهرى فى الصحاح أنه مشتق من معنى العتو فإنه قال: كل عات فرعون والعتاة: الفراعنة، وقد تفرعن وهو ذو فرعنة أى دهاء ومكر.

والمراد من آل فرعون: قومه وأتباعه.

ومعنى: نجيناكم من آل فرعون: أخرجناكم وخلصناكم مما نزل بكم من بطش فرعون وقومه.

ثم شرحت الآية مظاهر هذا البطش باليهود بالتعبير عن:

١- سومهم سوء العذاب. ٢- وذبح الأبناء. ٣- واستحياء النساء.

في قوله تعالى ﴿يسومونكم سوء العذاب يذبحون أبناءكم ويستحيون نساءكم﴾ فسومهم سوء العذاب يقول عنه الحق تبارك وتعالى: ﴿يسومونكم سوء العذاب﴾ السوم له ثلاثة معان:

الأول: طلب الشئ وإرادته، يقال: سام السلعة إذا طلبها وأقبل على شرائها.

الثاني: الإيقاع والإنزال والإلزام بالشئ، يقال: سامه الخسف: إذا أنزله به، وألزمه إياه، وخصه بويله وثبوره وعليه قال عمرو بن كلثوم:

إذا ما الملك سام الناس خسفا ... أبينا أن نقر الذل فينا

وبكل من هذه المعاني -وبها مجتمعة- يمكن تفسير الفعل «يسومون»، في الآية. ففرعون وملؤه كانوا يريدون إيذاء اليهود ويتعمدونه ويقبلون عليه عن رغبه جامحة في التنكيل بهم، ففرعون وملؤه أوقعوا باليهود الويلات والآلام والخسف دون هوادة أو رحمة.

ولم يكفوا عن تعذيبهم بل استمروا عليه زمنا طويلا حتى كادوا يقضون عليهم أو يفنونهم وهذا لكثرة ما أعملوا القتل في ذكورهم.

فهذا الفعل «يسومون» -كما ترى- أيها القارئ الكريم- على اختصاره يقوم مقام حديث طويل عن قصة بطش فرعون وقومه باليهود وهو يغني عن ذكر هذه المقالة العريضة التي تستغرق في أدائها وقتا طويلا.

وهذا دليل واضح على إعجاز القرآن اللغوى المتمثل في هذا الإيجاز الجامع للمعاني الكثيرة في اللفظ القليل، وهو جانب تكشف عن أسراره معرفة الاشتقاق اللغوى، وتجلية صلته بحياة العرب أصحاب تلك اللغة العريقة الدقيقة.

و «سوء العذاب» مفعول ثان للفعل «يسومون» والسوء: ما يغم الإنسان من أمر دنيوى أو أخروى، وهو في الأصل مصدر مؤنثه: (السوأى) كما في قوله تعالى: ﴿وأساءوا السوأي﴾.

ولسائل أن يسأل: لم ذكر السوء في الآية مع أن العذاب كله سئ؟ فنقول: المراد بالسوء -هنا- ما يفيد شدة الشناعة والفظاعة للعذاب الذى نزل

باليهود، فهو نوع خاص من العذاب أقبح وأشد من سائر أنواعه الأخرى التى تحل بغيرهم.

والعذاب الذى نزل بهم من فرعون وملئه كان -بلا ريب- شديدا إلى تلك الدرجة التى عبر عنها النص القرآنى بقوله تعالى: «سوء العذاب» فقد سخر أقوياؤهم فى الأعمال الشاقة مثل قطع الأحجار وبناء القصور وطرق الحديد ونحو ذلك، كما امتهنت نساؤهم فيما يشق عليهن ويبتذل من أعمال، أما ضعفاؤهم فكانت تضرب عليه الجزية.

ومما يتصل بأمر التنجية -أيضا- قوله تعالى: «يذبحون أبناءكم ويستحيون نساءكم» قيل: إن فرعون أخبر أن مولودا من بين إسرائيل ينشأ فيكون على يديه خراب ملكه، فشرع -لذلك- فى قتل الصغار من الذكور وكل غلام يولد فى بنى إسرائيل، واستبقى الصغيرات والمولودات من البنات حتى كاد ذلك يؤدى إلى فنائهم والقضاء عليهم.

والذبح -فى الأصل- الشق، فإذا جاء السيل وفخد فى الأرض ما كان كالشبر ونحوه سمى مذبحا.

والمراد هنا بذبح الأبناء: إراقة دمائهم وإزهاق أرواحهم.

ويذبحون -بتشديد الباء المكسورة- هى قراءة الجماعة وهى أقوى من «يذبحون» -بفتح الياء وتخفيف الباء- فتضعيف عين الفعل يفيد التكثير، وهو هنا يدل على كثرة ما كان يحدث من قتل الأطفال.

وقد يسأل سائل: لم قال «يذبحون» من غير حرف عطف يربط هذه الجملة بما قبلها مع أن مثل ذلك العطف ورد فى مثل هذا المقام فى قوله تعالى على لسان موسى عليه السلام -فى سورة إبراهيم-: «وإذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم إذ نجاكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب ويذبحون أبناءكم ويستحيون نساءكم» ؟

فنقول -وبالله التوفيق- جاز الإتيان -هنا- بالفعل «يذبحون» دون عاطف على ما قبله «يسومونكم» لأنه تفسير لبعض ألوان العذاب التى حلت بهم على حد قوله تعالى: «ومن يفعل ذلك يلق أثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة».

ويجوز الإتيان بحرف العطف -كما ورد فى سورة إبراهيم- من باب تعداد المحن التى حلت باليهود استجابة لقوله تعالى لموسى -قبل ذلك «وذكرهم بأيام الله» على أن يكون من باب عطف الخاص على العام فسوم العذاب عام والذبح خاص، فقد مسهم -دون ريب- صنوف أخرى من العذاب غير الذبح لا الذبح وحده فصح العطف.

واستحياء النساء معناه: استبقاؤهن على الحياة وذلك وإن بدا أنه عفو عنهن ونجاة من القتل فإنه كان محنة لهن وعذابا، فاستبقاؤهن كان من أجل امتهانهن فى الأعمال الشاقة.

وعبر بالنساء عن البنات الصغيرات، باعتبار المآل وأنهن يكبرن فيصرن نساء.

والأمر الثاني: الذى تناولته الآية هو الابتلاء والاختبار بما حل باليهود من بطش فرعون وإنقاذهم منه.

وعبر عنه بقوله تعالى: «وفى ذلكم بلاء من ربكم عظيم» البلاء والإبلاء والابتلاء مصادر أفعال ثلاثة استعملت كلها فى الخير والشر، يقال: بلاه يبلوه، وأبلاه يبليه وابتلاه يبتليه.

لكن الأرجح استعمال (بلاه) فى الشر كما قال تعالى «ونبلوكم بالشر والخير فتنة»- فقدم البلاء بالشر على البلاء بالخير- واستعمال (أبلاه) فى الخير أكثر كما قال تعالى: **﴿وليبلى المؤمنين منه بلاء حسنا﴾**.

وكما قال الشاعر:

جزى الله بالإحسان ما فعلا بكم وأبلاهما خير البلاء الذى يبلو

واستعمال (ابتلاه) فى الاختبار والامتحان كما قال تعالى «فأما الإنسان إذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعمه فيقول ربى أكرمن، وأما إذا ما ابتلاه فقدر عليه رزقه فيقول ربى أهانن».

والله تعالى يبلو عبده بالبلوى التى يكرهها ليمتحن صبره وبالصنع الجميل ليمتحن شكره.

والبلاء -فى الآية التى معنا- يحتمل الأمرين معا: النعمة والمحنة، فإذا أريد به تسليط فرعون وقومه عليهم بألوان العذاب والذبح والامتهان -فهو

المحنة، وإذا أريد به تنجيتهم ببعث موسى -عليه السلام- وتوفيقه لتخليصهم من فرعون وقومه فهو النعمة.

والأرجح إرادتهما معا، وعلى هذا فالإشارة فى «ذلكم» يمكن أن ترجع إلى الذبح ونحوه وهو شر مكروه ويمكن أن ترجع إلى التنجية وهى خير محبوب، ويمكن أن ترجع إلى مجموع الأمرين من الذبح والتنجية.

وهذا يكشف عن سر دقيق من أسرار التعبير القرآنى الذى يستعمل اللفظ الواحد الشامل لأكثر من معنى حتى يؤدى المقصود بكل شموله واتساعه، فالعبرة -حقا- متمثلة فيما حل بهم من ألوان العذاب التى كانت اختبارا لهم وفيما ترتب عليها من تنجية الله تعالى لهم من هذه الشرور.

وجاءت كلمة «بلاء» نكرة لتفيد التفخيم وتبين أن هذا الابتلاء بقسميه كان عظيما وأمرا كبيرا ينبغى التنبه له والاعتبار به، مما كان يقتضى شكر النعم باهتدائهم إلى الاستجابة والاتجاه إلى صراط الله المستقيم وإن كانوا لم يوفقوا لذلك لطبيعتهم الكافرة وسلوكهم المشين.

وفى هذا تنبيه للناس جميعا- والمسلمين بخاصة- ألا يسلكوا مثل ما سلك اليهود من عدم الاستجابة والشكر، فكل من تصيبه سراء أو ضراء عليه شكرها فهى اختبار وابتلاء ينبغى أن يستجيب له من تنزل به أو تصيبه.

٢٢- قال تعالى: **﴿وإذ فرقنا بكم البحر فأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون. وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون. ثم عفونا عنكم من بعد ذلك لعلكم تشكرون﴾** [الآيات ٥٠-٥٢].

يتحدث الحق (سبحانه) فى هذه الآيات الكريمة عن نعمة أخرى من نعم الله تعالى على بنى إسرائيل، وهى شق البحر لهم حين تبعهم فرعون وقومه وكادوا يدركونهم، فعبروا سالمين، ثم تبعهم فرعون وقومه فأغرقهم الله (تعالى) بأن أطبق عليهم مياه البحر، وهو نعمة كبرى رآها أتباع موسى بعيونهم حقيقة واقعة، وكانت تستحق منهم الحمد على نجاتهم وغرق عدوهم، لكنهم -جريا على سوء أخلاقهم المعهود عنهم- لم يلجأوا إلى الطاعة والاستجابة.

ثم ذكرهم المولى سبحانه بنعمةأخرى هى كلام الله (تعالى) لـ موسى (عليه السلام) -على جبل الطور- وإنزاله التوراة عليه ليبلغها إليهم ليهتدوا بها لكنهم بدلا من اتجاههم إلى الهدى اتجهوا إلى عجل صنعوه وعبدوه من

دون الله، وهذا خروج على مقتضى العقل، والتفكير السليم والعمل المستقيم وإهمال لحواسهم وإيقاع لأنفسهم فى الضلال بهذه الجريمة التى ارتكبوها ولم يوقعهم أحد فيها غير اعوجاج تفكيرهم وسلوكهم ومع ما ارتكسوا فيه من الضلالة عفا الله عنهم حين تابوا عن عبادة العجل بعد أن رجع إليهم نبيهم موسى وبين لهم خطأ ما فعلوه، وكانت التوبة أملا فى أن يثوبوا إلى رشدهم مستقبلا ويتجهوا إلى الله بالعبادة والشكر على نعمه الكثيرة التى ذكر هنا بعضها.

ونفصل الحديث عن ذلك، ونبين الأسرار اللغوية فى التعبير القرآنى فى هذه الآيات البينات:

فنقول:

إن القرآن الكريم يذكر اليهود المعاصرين للنبى (صلى الله عليه وسلم) بالنعم التى أنعم الله تعالى بها على أسلافهم وهى نعم تشملهم أيضا.

ففى الأية الأولى يتحدث المولى (عزوجل) عن نعمتى إنجائهم من الغرق، وإهلاك عدوهم فرعون وقومه.

وتبين الآية الكريمة عظم هاتين النعمتين بيانا يؤكد قدرة الله (جل وعلا.)

فالآية الكريمة تصور قصة متابعة فرعون وجنوده لموسى -عليهُ السلام- وبنى إسرائيل، حين أمر الله تعالى موسى أن يخرج بهم من مصر خفية ليلا، وكانت هذه المتابعة مع شروق الشمس، كما قال تعالى «فأتبعوهم مشرقين».

ولما وصل فرعون وجنوده إلى شاطئ البحر اعترى الفزع والهول أصحاب موسى -كما قال تعالى فى سورة الشعراء- «فلما تراءى الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون».

ويجئ الاطمئنان على لسان موسى فى قوله تعالى: «قال كلا إن معى ربى سيهدين»

فأمر الله تعالى موسى أن يضرب البحر بعصاه فانفلق ونجا موسى وقومه، فلما تبعهم فرعون وجنوده غشيهم من اليم ما غشيهم، وانجلى الموقف عن غرق العاتى الجبار فرعون وآله ليكونوا عبرة لكل ضال ومفتر كذاب.

وعلى هذا فالآية تتضمن ثلاثة أمور:

الأول: فرق البحر. الثاني: إنجاء قوم موسى وإهلاك فرعون وآله.

الثالث: المشهد المؤثر الذى رآه أتباع موسى.

وقد عبر القرآن الكريم عن الأمر الأول -وهو فرق البحر- بقوله تعالى:

﴿وإذ فرقنا بكم البحر﴾ أصل الفرق: الفصل والتمييز، يقال: فرق الشئ. إذا فصل أجزاءه بعضها عن بعض، وميّز بينها، ومنه قوله تعالى: ﴿وقرآنا فرقناه﴾ أى فصلناه وميزناه بالبيان وأحكمناه.

وفرق بين الحق والباطل: أي فصل بينهما، ومنه (الفرقان) لأنه يفرق بين الحق والباطل أى يفصل، وسمي يوم بدر: يوم الفرقان لما حدث فى هذه الغزوة من انتصار الإسلام وأهله وخذلان الشرك ومن ضل به فتحقق الفصل بين الحق والباطل.

ومضارع فرق يأتى على وزن (يفعل) فيقال: يفرق مثل ينصر وهى اللغة العالية، وقد أتى مضارع فرق -أيضا- على وزن (يفعل) مثل يضرب فيقال: يفرق وهى لهجة لبعض العرب لكن الأولى أقوى وأرجح.

وجاء -فى اللغة- الفلق بمعنى الفصل والتمييز- أيضا- يقال: فلقه يفلقه فلقا من باب ضرب: شقه فانفلق.

وعلى هذا يلتقى معنى الفعلين: فرق وفلق لاتفاقهما فى معظم الحروف وتنوع اللفظين بالراء واللام فى وسطهما وهذا ما يسميه اللغويون بالإبدال.

ولما بين الفعلين وتصرفاتهما من مناسبة معنوية جمع القرآن الكريم بينهما فى قوله تعالى: ﴿فأوحينا إلى موسى أن اضرب بعصاكَ البحرَ فانفلقَ فكان كل فرق كالطود العظيم﴾ [الشعراء الآية ٦٣].

وعلى هذا فالمراد بقوله تعالى: ﴿فرقنا بكم البحر﴾ أى فصلنا بعضه عن بعض حتى حصلت فيه مسالك وطرق يابسه بلغت اثنى عشر طريقا، قال تعالى: ﴿ولقد أوحينا إلى موسى أن أسر بعبادى فاضرب لهم طريقا فى البحر يبسا لا تخاف دركا ولا تخشى﴾ وكان بعضهم يرى بعضا من خلال فتحات فى الماء.

والبحر. يطلق على الماء الملح كما قال الشاعر:

وقد عاد ماء الأرض بحراً فزادني   إلى مرضى أن أبحر المشرب العذبُ

والنهر هو الماء العذب.

كما يطلق البحر على الماء الكثير ملحا كان أو عذبا، وفى ذلك دلالة على اتساعه، وجمع البحر بحور وبحار وأبحر.

والراجح من آراء العلماء أن البحر المقصود هنا -هو بحر القُلزم الذى هو البحر الأحمر فكانت المعجزة الكبرى لموسى بأن شق له هذا البحر بضربة من عصاه.

والباء فى قوله تعالى «بكم» من قوله «فرقنا بكم البحر» تفيد معنى السببية أو بمعنى اللام فهى تفيد أن الله (سبحانه) فرق البحر بسببهم ومن أجلهم فيسر لهم سلوكه وعبوره ثم أهلك عدوهم الذين انطلقوا من ورائهم.

ويرى بعض العلماء أن الباء فى «بكم» تفيد معنى الآلية فهم لما صاروا بين الماءين حدث الفرق بهم فكانوا يسلكون ويتفرق الماء عند سلوكهم فكأنه فرق بهم.

ولكن المعنى الأول أقوى وأقرب إلى المراد، لأن تفرق الماء كان سابقا على سلوكهم وفى ذلك بيان وتأكيد للنعمة الكبرى عليهم.

ولسائل أن يسأل: إذا كانت الباء بمعنى اللام فلماذا قال «بكم» ولم يقل «لكم» ؟

فالجواب -وبالله التوفيق- أن لذلك حكمة لغوية بارعة فالعرب تقول: غضبت لزيد -إذا كان الغضب من أجله وهو حى، وتقول: غضبت بزيد -إذا كان الغضب من أجله وهو ميت، فأفادت الباء فى قوله تعالى «فرقنا بكم» أن الذين فرق لهم البحر أسلاف اليهود دون المعاصرين الذين يخاطبهم القرآن الكريم، فالنجاة خاصة بآبائهم السابقين وذلك يجرى مجرى الدقة فى التعبير اللغوى ومراعاة خصائص الحروف ومعانيها التى تستعمل لها.

وقد أغنى ذلك الإيجاز البارع عن التصريح بأن الفرق كان لأسلافهم، وما أروع القرآن الكريم فى ذلك..!!

والأمر الثاني: وهو إنجاء قوم موسى، وإهلاك فرعون وقومه -عبر عنه المولى عزوجل بقوله: «فأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون» يلاحظ أن القرآن الكريم غير صيغة الفعل المعبر عن النجاة هنا بعد أن أورد التخليص من فرعون فى الآية السابقة «وإذ نجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب» بصيغة التفعيل فعدل -فى إخراجهم إلى الساحل- إلى صيغة الإفعال هنا فقال، «فأنجيناكم»

وهذا تنويع فى التعبير له دلالته ومغزاه وأثره النفسى وقد حذف ما يتعلق بالفعل من ألوان النجاة كقوله: من الغرق أو من فرعون أو مما تكرهون مثلا وترك النفس تفكر فيه ليشمل كل ألوان النجاة.

وقوله تعالى: **«وأغرقنا آل فرعون»**: الغرق: الرسوب فى الماء، ويقال: غرق فهو غارق وغرق، وأغرقه وغرّقه، ويستعمل للإماتة عن طريق الرسوب فى الماء وهو من أعسر الموتات وأفظعها شدة، ولذا جعله الله تعالى نكالا لمن ادعى الربوبية.

واقتصر -هنا- على ذكر الآل دون التصريح بغرق فرعون معهم لعلمه من السياق فالآل إذا عذبوا بالإغراق كان فرعون الذى هو رأس الضلال والعناد من باب أولى كما قال تعالى «ولقد كرمنا بني آدم» فدخول آدم فى التكريم معلوم من باب أولى.

وللقرآن الكريم طرائقه الأسلوبية فى الاختصار وترك بعض الأمور لفهمها من السياق أو لذكرها فى مواطن أخرى من القرآن الكريم. إذ يقتضى قوله «وإذ فرقنا بكم البحر» أن يكون مساق العبارات هكذا: وإذ فرقنا بكم البحر وتبعكم فرعون وجنوده فأنجيناكم من الغرق أو من بطش فرعون أو مما تكرهون، وهذه الإطالة استغنى عنها القرآن الكريم لفهمها من السياق، ولورودها فى مواضع أخرى كقوله تعالى: **﴿وجاوزنا ببنى إسرائيل البحر فأتبعهم فرعون وجنوده بغيا وعدوا حتى إذا أدركه الغرق قال آمنت أنه لا إله إلا الذى آمنت به بنو إسرائيل وأنا من المسلمين﴾**.

وقوله تعالى: **﴿فأتبعهم فرعون بجنوده فغشيهم من اليم ما غشيهم﴾**.

والأمر الثالث: وهو المشهد المؤثر عبر عنه المولى (سبحانه) بقوله: «وأنتم

تنظرون» : والنظر هنا بالأبصار، وهم ينظرون أمرين:

(١) انفلاق البحر عن طريق يابسة تستدعى الدهشة نجوا بسلوكها.

(٢) إطباق البحر على فرعون وآله وقذف جثثهم إلى الساحل طافية على الماء وذلك هلاك وتدمير لهم، وهلاك العدو نقمة كبرى ومشاهدته نقمة أخرى كذلك تستحق الشكر والثناء.

لكن اليهود -لضلالهم وإفكهم- لم يعتبروا بهذه المشاهد والنعم ولم ينظروا نظرة اعتبار وتدبر ولذا نزلهم القرآن الكريم منزلة من لو نظر لاعتبر وتأثر تأثرا كبيرا لما شاهد من هذا الإعجاز الإلهى، وكم من نعمة كبرى لم يعتد بها اليهود فحقت عليهم لعنة الله وغضبه.

والآيتان الثانية والثالثة تعبران عن سوء أخلاق اليهود وسوء معاملتهم وسيرتهم مع دينهم وهى سيرة معوجة.

ويتحدث فيهما الحق سبحانه عن ذهاب موسى إلى طور سيناء ليكلمه ربه وذلك بمواعدة الله تعالى لموسى (عليه السلام) كى يعطيه التوراة لهداية بنى إسرائيل.

وعن عبادة بنى إسرائيل العجل فى أثناء غيبة موسى وقبول الله تعالى توبتهم وسببه.

فالأمر الأول وهو المواعدة عبر عنه بقوله تعالى: **«وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة»** قرأ - واعدنا- بالألف: ابن كثير ونافع وحمزة والكسائى والأعمش وعاصم وابن عامر ومجاهد وغيرهم.

والمواعدة: الميعاد والوقت والموضع مأخوذة من قولك: موعدك يوم الجمعة، وموعدك موضع كذا، والفصيح فى هذا أن يقال: واعدته. مفاعلة وأصلها أن تكون بين اثنين كما نعلم فالله تعالى وعد موسى أن يعطيه التوراة وضرب له ميقاتا (ذا القعدة وعشر ذى الحجة) وقد حدث من موسى قبول واتباع لأمر ربه يقوم مقام الوعد لأن الطاعة فى القبول بمنزلة المواعدة، فتصح المفاعلة.

وجعل بعض العلماء المواعدة (مفاعلة) من جانب واحد جريا على عادة العرب فالمفاعلة قد تأتى فى كلامهم من جانب واحد، قالوا: داويت

العليل، وعاقبت اللص، والفعل من واحد، فيكون لفظ المواعدة من الله خاصة لموسى لأن المواعدة أكثر ما تكون بين المخلوقين والمتكافئين كل واحد منهما يعد صاحبه.

وعلى هذا وردت قراءة أخرى فى الآية هي: «وإذ وعدنا موسى» بغير ألف وهى قراءة أبى عمرو والحسن وأبى رجاء وأبى جعفر وشيبة وعيسى بن عمر وقتادة وابن أبى إسحاق.

بيد أن قراءة «واعدنا» -على المفاعلة- أجود وأحسن كما قال النحاس والمفاعلة على بابها لتؤكد الموعد وقبوله.

وكانت المواعدة ثلاثين ليلة، ثم تمت بعشر كما فى سورة الأعراف «وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة».

ولسائل أن يسأل: لم عبر بالليالى دون الأيام؟

فالجواب: إن افتتاح الميقات كان من الليل، ولأن الليالى غرر الشهور لأنها وضعت على سير القمر والهلال إنما يهل بالليل، فالليالى أول الشهور والأيام تبع لها لأن الليلة أسبق من اليوم فهى قبله فى الرتبة، قال تعالى: «وآية لهم الليل نسلخ منه النهار» ولذا وقع التأريخ بالليالى عكس ما هو شائع الآن وعلينا أن نعود إلى الوضع الصحيح من الملاحظة للأيام ولياليها.

والأمر الثانى -وهو اتخاذ بنى إسرائيل العجل -عبر عنه بقول الله تعالى «ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون»: الاتخاذ: افتعال من الأخذ، وأصل اتخذ افتعل منه ومذهب أبى على الفارسى أن اتخذ افتعل من تخذ لا من أخذ.

والفعل اتخذ يتعدى لمفعولين إذا كان معناه (جعل) كما تقول: اتخذت محمدا صديقا أى جعلته، ويتعدى لمفعول واحد إذا كان معناه (عمل أو صنع) كقولك اتخذت بيتا أى، صنعته وعملته.

واتخذ فى قوله تعالى «اتخذتم العجل» يمكن أن يكون متعديا لمفعولين، الأول هو العجل والثانى محذوف لشناعة التصريح به أى اتخذتم العجل إلها، ويجوز أن يكون معنى «اتخذتم» ابتدأتم صنع العجل فيكتفى بمفعول واحد لكن الأول أرجح.

والعجل: ولد البقرة ، والأنثى عجلة.

وقصة عبادة العجل مفصلة فى سورة طه السابقة النزول فى مكة وهنا فقط يذكرهم بها.

وكان المنافق موسى السامرى قد صنع لبنى إسرائيل العجل فعبدوه بعد ذهاب موسى لتكليم ربه واستخلافه هارون أخاه عليهم فنهاهم هارون عن عبادته ودعاهم إلى عبادة الله الخالق جل وعلا وقال: «يا قوم إنما فتنتم به وإن ربكم الرحمن فاتبعونى وأطيعوا أمرى، قالوا لن نبرح عليه عاكفين حتى يرجع إلينا موسى» فلما رجع موسى أحرق العجل ووقع بهم بعض العذاب الذى لم يرفع إلا بقتلهم أنفسهم، كما سيأتى فى بيان ذلك إن شاء الله تعالى.

أما الأمر الثالث- وهو قبول الله تعالى توبتهم والعفو عنهم فقد عبر عنه سبحانه بقوله: «ثم عفونا عنكم من بعد ذلك» العفو: من ألفاظ الأضداد التى تدل على معنيين أحدهما ضد الآخر، فالعفو له معنيان: أحدهما: المحو والإزالة من قولهم، عفت الريح الأثر: أى أذهبته وأزالته.

والمعنى الثانى: الكثرة والزيادة من قولهم: عفا الشئ: كثر وزاد ومنه (حتى عفوا) فى قوله تعالى: «ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا وقالوا قد مس آباءنا الضراء والسراء فأخذناهم بغتة وهم لا يشعرون».

والعفو -هنا- بالمعنى الأول- وهو محو الجريمة وقبول التوبة، والمراد: قبول التوبة من عبدة العجل والأمر يرفع السيف عنهم فى قوله تعالي - بعد ذلك- «فاقتلوا أنفسكم». والفرق بين العفو والمغفرة أن العفو يجوز أن يكون بعد العقوبة فيجتمع معها، وأما المغفرة فتكون قبل العقوبة لا بعدها.

ومن الدقة اللغوية أن يعبر القرآن الكريم بحرف العطف «ثم» فى الآية فهى تدل على التفاوت ما بين فعلهم القبيح ولطفه تعالى بهم، فالله تعالى قد واعد موسى -عليه السلام- كى يعطيه التوراه لتكون هاديا لبنى إسرائيل وقد قابلوا ذلك بعبادة العجل -هذا العمل المشين- عكس ما كان يجب عليهم أن يفعلوا من إجلال الخالق وعبادته وحده.

وقد أصدر الله تعالى عفوه عنهم وقبل توبتهم، فقابل عملهم السئ- وهو عبادة العجل- بالصفح والمجاوزة وشتان بين هذه الرحمة الإلهية وبين

ظلمهم أنفسهم بالضلال والكفر.

والإشارة -فى قوله سبحانه- «ثم عفونا عنكم من بعد ذلك» موجهة إلى نكرانهم الجميل وظلمهم أنفسهم بعبادة العجل واقتران اسم الإشارة «ذا» للام البعد دليل على فظاعة هذا الصنيع الذى ارتكبوه، وأصبح واضحا للمشاهد كأنه شئ محسوس.

وترى -أيها القارئ الكريم- أن حرف العطف «ثم» له معناه الجليل الإفارة وقوله «من بعد ذلك» له -أيضا- فائدة أخرى جليلة فلا تكرار بينهما كما قد يتوهم متوهم.

ثم بين الله تعالى سبب هذا العفو الشامل والرحمة الواسعة بقوله سبحانه «لعلكم تشكرون».

فالمقصود من عفو الله تعالى: التجاوز عن سيئاتهم حتى يشكروا الخالق ويتجهوا إليه بالعبارة مخلصين، ومع ذلك لم يفعلوا.

والشكر: الثناء على الإنسان بمعروف يقدمه إليك، وهو مأخوذ من الشكر بمعنى الظهور، يقال: دابة شكور إذا ظهر عليها من السمن فوق ما تعطى من العلف.

والشكر المناسب للمعنى القرآنى هنا: هو الاجتهاد فى بذل الطاعة مع الاجتناب للمعصية فى السر والعلانية.

والفعل (شكر) يتعدى بنفسه فيقال: شكرته، ويتعدى باللام فيقال: شكرت له وتعديته باللام أفصح.

وللشكر صلة بالحمد، فالحمد الثناء الكامل -وهو نقيض الذم- تقول: حمدت الرجل أحمده حمدا فهو حميد ومحمود والمحمد الذى كثرت خصاله المحمودة وبه سمى رسول الله (صلى الله عليه وسلم).

ويجعل بعض العلماء الحمد والشكر بمعنى واحد سواء، فالحمد لله معناه: الشكر لله وروى عن ابن عباس أنه قال: الحمد لله كلمة كل شاكر فقد قال تعالى لنوح عليه السلام: «فقل الحمد لله الذى نجانا من القوم الظالمين» وقال إبراهيم عليه السلام: «الحمد لله الذى وهب لى على الكبر إسماعيل وإسحاق» وقال أهل الجنة «الحمد لله الذى أذهب عنا الحزن»

«وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين» فهى كلمة كل شاكر.

والصحيح أن الحمد أعم من الشكر فالحمد ثناء على الممدوح بصفاته سواء سبق الإحسان أولا والشكر ثناء على الممدوح بما أولى من الإحسان.

فلأول عام والثانى خاص بمن أولاك معروفا فصار الحمد أعم لأنه يزيد على الشكر.

والحرف (لعل) يفيد الترجي والتوقع وهذا لا يكون فى جانب الله تعالى بل يكون فى جانب البشر فيفسر على أن المعني موجه إلى البشر، أى افعلوا ذلك على الرجاء منكم والطمع أن تشكروا وتستمروا بعد ذلك على الطاعة.

ويجوز أن تكون (لعل) تعليلية بمعنى اللام، فالمعنى (لتشكروا عفو الله عنكم).

ومع ذلك ضاعت الفرصة منهم بعدم الشكر والتمادى فى الباطل.

٢٣ - قال تعالى: ﴿وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون وإذ قال موسى لقومه يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم إنه هو التواب الرحيم. وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون﴾ [الآيات ٥٣-٥٦].

يتحدث المولى سبحانه فى الآيتين الأوليين عن ثلاثة أمور:

الأول: نعمة إعطاء موسى التوراة لهداية بنى إسرائيل فى تلك المواعدة التى سبق الحديث عنها.

الثانى: طلب موسى من بنى إسرائيل التوبة من الجرم المشين الذى ارتكبوه فى أثناء ذهابه لتكليم ربه -وهو عبادة العجل.

الثالث: قبول الله تعالى توبتهم بعد إعمال السيوف فى رقابهم.

ويلاحظ فى هاتين الآيتين أن القرآن الكريم استعمل الألفاظ اللغوية المعبرة باشتقاقها وتصرف معانيها عن المراد فى صورة دقيقة تبرز المرامى القرآنية

إبرازا عجيبا محيطا بالمعانى إحاطة تامة، ومبينا الغرض الذى وردت فيه بيانا شافيا.

فالأمر الأول -وهو نعمة إعطاء موسى التوراة- عبر عنه الله سبحانه بقوله: «وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان»: فنلاحظ أن كلمتى «الكتاب والفرقان» تعبران عن التوراة.

ويرى بعض العلماء أنهما بمعنى واحد عطف أحدهما على الآخر عطف ترادف للتأكيد كما قال الشاعر:

وألفى قولها كذبا ومينا

فالمين هو الكذب عطف أحدهما على الآخر وهما مترادفان على معنى واحد تأكيدا ومبالغة.

ولكن العطف -فى معظم صوره- يقتضى المغايرة، ويتضح للغوى أن لفظ (الكتاب) يختلف عن لفظ (الفرقان) ففى كل منهما معنى ليس فى صاحبه، فالكتاب تعبير عن السفر الذى أنزله الله على موسى، والفرقان هو الفارق بين الحق والباطل والحلال والحرام، وتلك صفة جليلة أضيفت إلى هذا الكتاب فالتوراة التى أعطيت لموسى كانت جامعة بين كونها كتابا منزلا وفرقانا -وهذا قبل تحريفها وتغييرها على يد اليهود من بعد- فدخلت الواو بين الصفتين للإعلام باستقلال كل منهما.

وتأمل معى أيها القارئ الكريم- فى استعمال القرآن الكريم للفعل «تهتدون» فى قوله تعالى «لعلكم تهتدون» إنه يلفت نظرنا إلى ما يستعمل فيه الهدى والاهتداء من معان يحددها الاشتقاق اللغوى.

وقد استعملهما القرآن الكريم فى عدة معان:

١- هدى الرسل لأقوامهم -وهو بمعنى الدعوة والتنبيه والدلالة على الحق والخير كما قال تعالى «ولكل قوم هاد» «وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم».

٢- هدى الله تعالى لخلقه -وهو بمعنى التأييد والتوفيق إلى الإيمان وإلى أعماله، وكما قال تعالى لنبيه (صلى الله عليه وسلم): «إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء».

٣- هدى الله عزوجل للمؤمنين إلى الجنة بإرشادهم إلى مسالكها والطرق المفضية إليها كقوله تعالى فى صفة المجاهدين «والذين قتلوا فى سبيل الله فلن يضل أعمالهم، سيهديهم ويصلح بالهم، ويدخلهم الجنة عرفها لهم»، والذهاب بالكفار إلى مسالك الجحيم كما قال تعالى «فاهدوهم إلى صراط الجحيم».

والأمر الثانى -وهو طلب موسى من بنى إسرائيل التوبة كما أمره ربه عبر عنه المولى سبحانه بقوله: **«يا قوم أنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم»** وفى الآية كلمات تستحق النظر من الباحث اللغوى.

ففى البداية تقع كلمة (قوم) فى أسلوب النداء الذى يفيد رقة موسى وإشفاقه على قومه أن يحل بهم العقاب الرادع على الجرم الذى تردوا فيه بعبادتهم العجل.

وكلمة (قوم) -فى كلام العرب- تطلق على الرجال خاصة دون النساء، ولذلك قوبلت بالنساء فى قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيرا منهن»، وقول زهير:

وما أدرى ولست إخال ادرى ... أقوم آل حصن أم نساء

فقابل بين القوم والنساء مما يدل على أن القوم خاص بالرجال وقد يطلق القوم على الرجال والنساء جميعا من باب تغليب الذكور على الإناث، وعليه استعمل فى بعض آيات القرآن الكريم كقوله تعالى: «كذبت قبلهم قوم نوح» «إنا أرسلنا نوحا إلى قومه» فدعوة الرسل موجهة إلى الصنفين معا- الذكور والإناث- ولا يجوز أن يطلق لفظ (قوم) على النساء وحدهن.

وقد استعملت كلمة قوم -فى الآية التى معنا- بمعناها الحقيقى للرجال خاصة، ومنها فهمنا أن طلب قتل بعضهم بعضا فى قوله تعالى -بعد ذلك ﴿فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم﴾ فهمنا أن ذلك خاص بالذكور من بنى إسرائيل فقط دون الإناث وما أبرع القرآن الكريم فى ملاحظة الدقة والإيجاز المفيد فى ألفاظه التى يستعملها.

وقوله تعالى: **«ظلمتم أنفسكم»** أصل الظلم: وضع الشئ فى غير موضعه

ويقال لكل من فعل فعلا يعود عليه ضرره إنما أسأت إلى نفسك وهم قد أساءوا إلى أنفسهم بعبادة غير الله على هذه الصورة المنكرة.

ولقد طلب موسى من قومه أن يسرعوا إلى التوبة -كما أمره الله تعالى- وكان مشروع التوبة قاسيا، وهو أن يقتل بعضهم بعضا فيقتل البرئ المجرم والطائع العاصى، وقد ينعكس الأمر من باب عموم النقمة كما فى قوله تعالى «واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة» ولأنهم لم يغيروا المنكر المطلوب تغييره من عبادة العجل بالنسبة لمن عبدوه، وهذه المذبحة جعلت تطهيرا لنفوسهم مما وقعوا فيه من عبادة غير الله.

وتلك هى الكفارة العنيفة، وإنه لتكليف مرهق شاق أن يقتل الأخ أخاه فكأنما يقتل نفسه برضاه، وهذا كان مناسبا لحالهم ومكابرتهم وجريمتهم الشنعاء.

وجملة «فاقتلوا أنفسكم» عطفت على جملة «فتوبوا إلى بارئكم» عطف تفسير، فالثانية بيان وتفصيل لإجمال الأولى كأنه لما قيل: فتوبوا إلى بارئكم قالوا: كيف؟ فقال: فاقتلوا أنفسكم، والفاء فاء التفسير والتفصيل لما فى مضمونها من بيان الإجمال فيما قبلها.

وقد جاء وصف المولى -عزوجل- بالبارئ مرتين فى الآية فى قوله سبحانه «فتوبوا إلى بارئكم» وفى قوله «ذلكم خير لكم عند بارئكم».

والبارئ والخالق من مادتين لغويتين لكل منهما اشتقاقها ومعناها، فالدقة اللغوية تقتضى التفريق بينهما.

فمادة (خلق) تفيد معنى التقدير فخلق بمعنى قدر يقال: خلقت الأديم للسقاء -إذا قدرته قبل القطع كما تفيد - أيضا- الإنشاء والاختراع كقوله تعالى «يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم»، وعلى هذا فالخالق بمعنى المقدر الناقل للشئ من حال إلى حال، والمنشئ والمبدع أما مادة (برأ) فهى أخص من (خلق) فهى تعنى الخلق المؤتلف المتناسق الذى يخلو خلوا تاما من التفاوت أو الاعوجاج فالبارئ هو الذى يجعل مخلوقه متناسبا تتلاحم أجزاؤه ويخلو خلوا تاما من العيوب، فقد خلق الإنسان سويا فى أحسن تقويم كما قال تعالى «لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم» كما خلق سبع

سموات طباقا لا عوج فيها ولا تفاوت «الذى خلق سبع سموات طباقا ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت» .انفصال شئ عن شئ وتميزه منه يقال: برأ المريض من مرضه إذا زال عنه المرض وانفصل وبرأ المدين من دينه إذا زال عنه الدين وسقط عنه، وبرأ الله آدم أى خلقه ابتداء متميزا من لوث الطين، وبرأ الله الخلق أى أخرجهم من العدم وفصلهم عنه إلى الوجود.

ويلاحظ أن الحجازيين والتميميين يختلفون فى صياغة الفعل ومصدره عند استعماله فى المرض.

يقول الحجازيون: برأت من المرض برأ (بالفتح) والتميميون يقولون (برئت من المرض برءا) (بالضم).

ويقولون فى الدين: برئت منك ومن الديون براءةً أما فى الخلق فيتفق الجميع على أن يقال: برأ الله الخلق برءاً من باب قطع لا غير.

ومن الاشتقاق اللغوى نفهم سر اختيار لفظ البارئ هنا- دون الخالق- فهو خالق اليهود وغيرهم من الناس- خلقا سويا متميزا بالإحسان والإبداع مما يقتضى رجوعهم إلى صوابهم وإنابتهم وتنفيذ ما طلب منهم من توبة شكرا للمبدع لهم على أحسن وجه وأكمله.

وهذا تقريع لهم لترك عبادته بعدما ركب من خلقهم السوى.

ثم جاء التعقيب القرآنى بقبول التوبة فى قوله تعالى «فتاب عليكم إنه هو التواب الرحيم» . لقد نزلت بهم رحمة الله تعالى بعد إعمال السيوف فى رقابهم تربية لطبيعتهم التى لا ترعوى عن اقتراف الجرائم والآثام ومخالفة التعاليم الإلهية.

وقد جاء وصف الله (تعالى) بالتواب الرحيم، ووصف التواب تكرر فى القرآن الكريم معرفا ومنكرا واسما وفعلا ولا يجوز أن يقال فى حق الله تعالى: (تائب) اسم فاعل من تاب يتوب لأنه ليس لنا أن تطلق عليه من الأسماء والصفات إلا ما أطلقه هو على نفسه أو جاءنا على لسان نبيه وحيا وتوجيها قال تعالى: «لقد تاب الله على النبى والمهاجرين» وقال عز حكمه «وهو الذى يقبل التوبة عن عباده» .

وإنما قيل لله عزوجل: (تواب) لمبالغة الفعل ولكثرة قبوله توبة عباده،

وكثرة من يتوب إليه.

وقد يوصف العبد -أيضا- بأنه تواب كما قال تعالى «إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين».

أما الوصف الثانى -وهو الرحيم- فهو وصف الله تعالى بالرحمة -وصفا خاصا- لمن تاب وآمن وعمل صالحا فهو خاص بالمؤمنين فى الهداية لهم واللطف بهم، ويصلح وصفا للمخلوقين فقد نعت به (صلى الله عليه وسلم) كما قال تعالى «لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم».

ويوصف المولى عزوجل -كذلك- بالرحمن- وهو مشتق من الرحمة أيضا.

والفرق بين الرحمن والرحيم أن الرحمن معناه ذو الرحمة التى لا نظير لها وهو اسم عام فى جميع أنواع الرحمة، فالله تعالى عون لكل من آمن به، وهو العاطف على البر والفاجر من خلقه يرزقه بأنواع الرزق والنعم العامة كالصحة والمال وشئون الحياة الدنيوية. ويختص الرحمن بالله (عزوجل) فلا يجوز أن يسمى به غيره قال تعالى: «قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن» فعادل وصف الرحمن لفظ الجلالة وهو الاسم الذى لا يشاركه فيه غيره، وقال سبحانه «واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون» فأخبر أن الرحمن هو المستحق للعبادة -جل وعز.

فما أكرم المولى سبحانه بهم، وما أرحمه على عصاتهم إذا تابوا إليه وأنابوا «وإنى لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى» وقد عبر القرآن الكريم عن ذلك أصدق تعبير.

وفي الآيتين الأخريين: **﴿وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون. ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون﴾**

يتحدث الحق سبحانه عن طلب جماعة من بنى إسرائيل رؤية الله جهرة، وهذه جرأة وغلظة لا تليق بإنسان ظهرت أمامه معجزات النبوة وخصه الله تعالى بنعم كثيرة من أمثال هؤلاء المعاندين المتجبرين، وما حل بهم من جراء ذلك من عقوبة الموت ثم بعثهم لعلهم يثوبون إلى الحق.

وعلى هذا فالآيتان تتناولان أمورا هى:

الأول: حديثهم عن طلب الرؤية حتى يؤمنوا.

الثانى: إماتتهم بالصيحة عقوبة لهم على طلبهم الذى لا يليق بعاقل.

الثالث: إحياء الله تعالى لهم لعلهم يثوبون إلى رشدهم.

فالأمر الأول -وهو طلبهم رؤية الله تعالى -عبر عنه بقوله سبحانه: **﴿وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة﴾** الإيمان: التصديق، والمؤمن به: ما أنزله الله من آيات بينات وردت بها التوراة وما كلفوا به من عبادة الله وتوحيده وترك عبادة العجل.

والمراد: لن نصدقك فيما تنقله عن ربك من التوراة وما تطلبه منا حتى نرى الله عيانا.

ولسائل أن يسأل: لماذا عُدّى الفعل (نؤمن) باللام مع أنه يتعدى بالباء فيقال: نؤمن بك لا نؤمن لك؟

والجواب: أن اللام وضعت مكان الباء فى تعدية الفعل (نؤمن) لتضمنه معنى (نقر ونستجيب) أى لن نقر لك ولن نستجيب لك فيما تطلبه منا من التصديق بما ورد فى التوراة وعبادة الله وتوحيده حتى ترينا الله.

وقوله تعالى: «حتى نرى الله جهرة» كلمة (جهرة) معناها: علانية أوعيانا، يقال رأيت الأمير جهارا وجهرة أى غير مستتر بشئ.

ونرى أن كلمة جهرة وقعت فى النسق القرآنى منصوبة على الحال محتملة لمعنيين حسب بيان صاحب الحال الذى ترتبط به.

فيمكن أن ترتبط بخطاب بنى اسرائيل لموسى فى قوله تعالى (قلتم) فتجعل جهرة حالا من ضمير الفاعل (التاء والميم) وعليه ففى الكلام تقديم وتأخير والتقدير: وإذ قلتم جهرة يا موسى إلخ وهى -حينئذ- تعبر عن طلبهم الجافى بإعلانهم هذا الطلب على الملأ دون ما استحياء أو خجل من طبيعة هذا الطلب المنكرة.

ويمكن أن ترتبط بسؤالهم رؤية الله تعالى فتجعل حالا من اسم الله. ويكون الكلام على نسقه لا تقديم فيه ولا تأخير، وهى حينئذ تعبر عن نوع

الرؤية المطلوبة وأنها رؤية الله تعالى عيانا لا رؤيته فى المنام فهم يتشددون لا يرضون بغير الرؤية الحقيقية لله تعالى ظاهرا غير مستور ولا يكتفون أن تكون الرؤية مناما.

وفى كلا الحالين تكون كلمة (جهرة) قد وقعت موقعا له حسنه ودقته فى التعبير عن موقف اليهود المتسم بالخروج على التقاليد المرعية فى خطاب الأنبياء وخروجهم على الذوق الأدبى وطلبهم ما لا يليق بالعقلاء من رؤية الله علانية فى الدنيا بهذه الصورة التى تدعو إلى الدهشة والعجب من تصرفهم القبيح.

وما أروع القرآن الكريم فى وضع كلمة واحدة توحى بهذين المعنيين وتترك نفس القارئ والسامع تذهب بها كيفما تشاء.

والأمر الثانى: إماتتهم بالصيحة عقوبة لهم عبر عنه بقوله تعالى: ﴿**فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون**﴾ الصاعقة: قيل: هى الواقعة الشديدة من صوت الرعد يكون معها أحيانا نار تحرق ما تأتى عليه أو هى نار تسقط من السماء فى رعد شديد، ويقال: صدقتهم السماء، إذا ألقت عليهم الصاعقة.

والصاعقة -أيضا- صيحة العذاب كما قال تعالى: «فأخذتهم صاعقة العذاب الهون» والصاعقة والصعقة: صيحة الموت كما فى قوله تعالى «ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الأرض إلا من شاء الله» أى مات ومنه الآية التى معنا «**فأخذتهم الصاعقة**»أى متم بالصيحة وهى صوت هائل سمعوه من جهة السماء فماتوا، وقيل الصاعقة التى أخذتهم نار نزلت من السماء فأحرقتهم.

وقوله تعالى: «**وأنتم تنظرون**» أى ترون هذه العقوبة التى حلت بكم فى فزع وألم شديد، وهذا ما يوحى به قوله تعالى -فى سورة الأعراف- «فأخذتهم الرجفة» وهى الزلزلة التى اعترتهم ومزقت نفوسهم من الهلع والخوف فماتوا على تلك الصورة التى تليق بتصرفهم المشين.

والأمر الثالث: هو بعثهم وقد عبر عنه بقول المولى عزوجل «ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون» أصل البعث: الإرسال وقيل بل أصله: إثارة الشئ من حوله يقال: بعثت الناقة: اثرتها أى حركتها.

قال عنترة:

وصحابة شم الأنوف بعثتهم ليلا وقد مال الكرى بطُلاها

وقد كان موت هذه الجماعة من بنى إسرائيل عقوبة لهم على طلبهم الذى لا يليق ثم ردوا إلى الحياة مرة أخرى ليستوفوا آجالهم فى الدنيا وليكون ذلك لهم درسا قاسيا لعله يفيدهم فى معرفة قدرة الخالق الذى يستحق العبادة والشكر وحده.

وفى هذه الآية دليل على صحة البعث والنشور يوم القيامة ودحض لزعم المنكرين الجاحدين له فى كل زمان ومكان، فهذا مثال من أمثلة البعث والقدرة عليه وقد تحقق أمام أعين الناظرين من هذه الأمم السالفة.

٢٤ - قال تعالى: ﴿وظللنا عليكم الغمام وأنزلنا عليكم المن والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون. وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين. فبدل الذين ظلموا قولا غير الذى قيل لهم فأنزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء بما كانوا يفسقون. وإذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل أناس مشربهم كلوا واشربوا من رزق الله ولا تعثوا فى الأرض مفسدين﴾ [الآيات ٥٧- ٦٠]

إن طبيعة بنى إسرائيل لا تقبل النصح أو الإرشاد أو العمل بأمر الله، فكم من نعمة أنزلها الله تعالى عليهم فكفروا بها.

وفى الآية الأولى يتحدث القرآن الكريم عن بعض النعم التى أنزلها الله عليهم فى التيه من حماية لهم من هجير الصحراء وإنزال الطعام والشراب لهم فى هذا المكان المقفر لكنهم لم يشكروها.

وهذه النعم هى: تظليل الغمام وإنزال المن والسلوى. فالنعمة الأولى، عبر عنها بقوله تعالى: «وظللنا عليكم الغمام» الغمام: اسم جنس يفرق بينه وبين واحده بالتاء وواحده غمامة كسحاب وسحابة وسميت الغمامة بذلك لأنها تغم السماء أى تسترها وكل مغطى فهو مغموم، وكان الغمام يسير بسيرهم نهارا ليقيهم حرارة الجو وينجلى الغمام فى آخر النهار ليستضيئوا بالقمر ليلا.

وقد عوقبوا بالتيه أربعين سنة فكانوا يمشون النهار كله وينزلون للمبيت فيصبحون حيث كانوا بكرة أمس.

والنعمة الثانية -وهى إنزال المن والسلوى عليهم- عُبر عنها بقوله سبحانه: «وأنزلنا عليكم المن والسلوى» المن: ندى شبيه بالعسل جامد متحبب وقيل شراب حلو فكان المن ينزل عليهم مثل الثلج من الفجر إلى طلوع الشمس. والسلوى: الأرجح أنه طائر السمانى فكانوا يجدونه بوفرة قريب المنال.

ولسائل أن يسأل: لم قدم المن مع أنه حلوى على السلوى مع أنه غذاء والعادة تقديم الغذاء على الحلو؟

فيقال: إن نزول المن بهذه الصورة أمر مخالف للعادة فقدم لاستعظامه بخلاف الطيور المأكولة فهى أمر مألوف لا غرابة فيه فأخر.

ثم عبر القرآن الكريم عن إعراض اليهود عن شكر هذه النعم وما ارتكبوه من مآثم بقوله تعالى: «وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون» فى هذه العبارة إيجاز بليغ وأصل الكلام: وقلنا لهم كلوا من طيبات ما رزقناكم فعصوا ولم يقابلوا النعم بالشكر فظلموا أنفسهم لمقابلتهم النعم بالمعاصى والإحسان بالكفران ولا يتخطاهم ضرر ذلك.

وما أبرع العبارة القرآنية فى اختيار الألفاظ الموجزة المعبرة عن كل ذلك فى دقة وشمول مع جزالة الألفاظ وفخامتها.

ولسائل أن يسأل: لماذا عُدل عن نهج الخطاب السابق فى صدر الآية إلى أسلوب الغيبة؟ فنقول: إن فى ذلك دليلا على إعراض المولى (عزوجل) عنهم لفداحة جناياتهم وتعدد قبائحهم.

وإذا قيل: لم قُدم المفعول (أنفسهم) على فعله (يظلمون)؟

فيقال: إن ذلك لإفادة القصر الذى يقتضيه النفى السابق فى قوله (وما ظلمونا) فضرر جرائتهم يعود عليهم وحدهم دون غيرهم، وفى ذلك ضرب تهكم بهم وبيان خسرانهم.

وقد يقول قائل أيضا: لم جاء بفعل الظلم مرة بصيغة الماضى وأخرى بصيغة المضارع فقال (وما ظلمونا) ثم قال: (كانوا أنفسهم يظلمون)؟

فالجواب: أن الجمع بين صيغتى الماضى والمستقبل للدلالة على

تورطهم فى الظلم واستمرارهم عليه، فالماضى يسجل عليهم وقوع الظلم منهم بكفرهم وعنادهم وعدم شكرهم النعم والمضارع يفيد تماديهم فى ذلك واستمرارهم عليه.

والفعل (كانوا) هنا يبين أن المتحدث عنهم وعن كفرهم وضلالهم هم أسلاف اليهود الذين انقرضوا حتى يحذر المعاصرون المخاطبون أن يحل بهم ما حل بأسلافهم.

وفى الآية الثانية: حدثت عن أمر الله تعالى لبنى إسرائيل بدخول بيت المقدس فقد أمر الله تعالى بنى اسرائيل- على لسان موسى- أن يدخلوا بيت المقدس ويقاتلوا الجبارين من أهلها فعصوا أمر خالقهم وبارئهم وتقاعسوا وقالوا لموسى «اذهب أنت وربك فقاتلا إنا ها هنا قاعدون» فعاقبهم المولى (عز سلطانه) بالتيه فى الصحراء أربعين سنة، وبعدها عفا الله عنهم، فأزال عنهم التيه وأمرهم بالتوجه إلى بيت المقدس للتمتع بخيراتها، ووجههم إلى طلب المغفرة من الله تعالى، والتوجه إليه حتى ينالهم عفوه وإحسانه، ولكنهم -كما ستذكر الآية القادمة- نكصوا على أعقابهم وخرقوا الأمر الموجه إليهم فعمهم الله بعقاب من عنده جزاء كفرهم وضلالهم.

والآية التى معنا تدل على أمرين:

الأول: الأمر بدخول القرية والتمتع بخيراتها وكان هذا بعد أن أزال عنهم التيه.

الثانى: الخشوع لله، والتوبة إليه من ذنوبهم حتى يغفرها لهم، ويزيدهم خيرا.

فالأمرالأول عبر عنه المولى سبحانه بقوله **«وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا»** هنا نسب الله تعالى القول والأمر بدخول القرية إلى نفسه على سبيل التعظيم اللائق بجلاله، فهو صاحب الأمر بتوجيههم إليها وفي سورة المائدة ورد القول والأمر على لسان موسى فى قوله «يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التى كتب الله لكم» الآية ولا تعارض بين هذا وذاك، فموسى رسول يبلغ ما يوحى إليه من ربه جل وعلا وما يأمرهم به كان وحيا من عند الله.

والقرية: مشتقة من قريت أى جمعت لجمعها لأهلها، تقول: قريت

الماء فى الحوض أى جمعته، والقرية فى الأصل اسم للمكان الذى يجتمع فيه القوم، ويقصد بها مدينة (بيت المقدس) عند جمهور العلماء، وهى أرض مباركة عظيمة الغلة.

«وكلوا»: أمر للإباحة، ورغدا: واسعا كثيرا. وهذا من الله تعالى إباحة لدخول القرية، والتمتع بخيراتها.

والأمر الثانى -وهو خشوعهم وتوبتهم عبر عنه سبحانه بقوله: «وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين»: المقصود بالباب الذى أمروا بدخوله هو باب فى بيت المقدس يعرف بباب حطة، وسجدا: جمع ساجد وهو أبلغ من جمعه على سجود لأن صيغة فعل لها من القوة ما ليس لصيغة فعول فى الجمع، والمراد: ادخلوا منحنين ركوعا أو متواضعين خضوعا.

«وقولوا حطة»: المراد: طلب المغفرة أى قولوا شيئا يحط ذنوبكم وقد قرئت حطة بالرفع والنصب فالرفع قراءة الجمهور على أنها خبر لمبتدأ محذوف أى سؤالنا حط ذنوبنا عنا.

وقرئت حطةً بالنصب على أنها مصدر مفعول مطلق أى احطط عنا ذنوبنا حطة وهذا بالاستغفار والتوبة وعلى هذا المعنى قال الشاعر:

فاز بالحطة التى جعل الله بها ذنب عبده مغفورا

والأئمة من القراء على الرفع وهو أولى فى اللغة.

وقوله تعالى: (نغفرلكم): الفعل (نغفر) مجزوم فى جواب الأمر وقولوا حطة إلخ والجمهور من القراء على إظهار الراء عند اللام فلا تدغم فيها وقد أدغمها قوم وهو ضعيف لأن الراء حرف مكرر فهى فى تقدير حرفين فإذا أدغمت ذهب أحدهما واللام المشددة لا تكرير فيها فإذا أدغمت الراء فى اللام ذهبت التكرير القائم مقام حرف وهذا الإظهار ليعطى الناطق كل حرف حقه من المجهود العضلى بوضوح كامل.

وفى الآية الثالثة بيان تحريفهم للأمر الموجه إليهم وعبر عنه بقوله تعالى: «**فبدل الذين ظلموا قولا غير الذى قيل لهم**»: لقد أمروا بطلب المغفرة حتى ينالهم عفو الله وإحسانه لكنهم نكصوا على أعقابهم وخرقوا الأمر الموجه

إليهم فمنهم الله بعقاب من عنده.

ويدل وأبدل بمعنى واحد، يقال: أبدلت الشئ بغيره وتبديل الشئ أيضا: تغييره وإن لم يأت ببدل واستبدل الشئ بغيره وتبدله به: إذا أخذه مكانه.

وبدل يتعدى إلى مفعولين مفعول واحد بنفسه ويتعدى إلى المفعول الثانى بالباء والباء تدخل على المتروك وعلى هذا فقد حذف المفعول الذى دخلت عليه الباء هنا وأصل الكلام: فبدل الذين ظلموا بالذى قيل لهم قولا غير الذى قيل لهم، وكانوا قد استبدلوا بطلب الاستغفار بقولهم حطة التى أمروا بها قولا آخر يدل على تمردهم واستهزائهم بقولهم حنطة، فالذى قيل لهم هو أن يقولوا (حطة) فبدلوا بهذا القول قولا جديدا هو (حنطة) مكان (حطة) وقد بدلوا -أيضا- مع القول الفعل فدخلوا الباب يزحفون بدلا من أن يدخلوا سجدا فكان ذلك مستحقا لغضب الله تعالى عليهم وعقابهم.

ولعل المتحدث العربى الآن يتبع الأسلوب القرآنى فى إدخال الباء على المتروك تنكير من المتحدثين بالعربية اليوم يدخلها على المأخوذ لا على المتروك فيقولون بدل الجهل بالعلم وبدل الضلال بالهدى ونحو ذلك ولو أنهم سلكوا المسلك القرآنى السليم فى التعبير لقالوا: بدل العلم بالجهل والهدى بالضلال بإدخال الباء على المتروك لا على المرغوب فيه.

وعقاب تحريفهم الأمر الموجه إليهم عبر عنه بقوله سبحانه: «فأنزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء بما كانوا يفسقون»: الظلم -كما عرفنا- وضع الشئ فى غير موضعه، وقد وضعوا الباطل مكان الحق والاستهزاء والتمرد مكان الاستجابة والطاعة وتقديم التوبة والرجز -بكسر الراء فى آخرها زاى: العذاب أما الرجس بالسين فهو النتن والقذر ومنه قوله تعالى «فزادتهم رجسا إلى رجسهم» أى نتنا إلى نتنهم.

وقال الفراء: الرجز والرجس بمعنى واحد فالسين والزاى يتبادلان لتقاربهما فى المخرج والصفات.

والرأى الأول أقوى فالعربى ينوع المعنى بالسين والزاى. ويفسقون، فعل مضارع من قولهم: فسق الرجل يفسق ويفسق فسقا وفسوقا أى فجر، والفسق - فى عرف الاستعمال الشرعى: الخروج عن طاعة الله عزوجل وهو يصدق

على من خرج بكفر وعلى من خرج بعصيان، وأصل الفسق فى كلام العرب: الخروج عن الشئ يقال: فسقت الرطبة: إذا خرجت عن قشرها.

وقد اجتمع عليهم وصفهم بالظلم والفسق معا وذلك كله كفر وضلال بعد طول دعوتهم إلى الهدى والطاعة فاستحقوا بذلك غضب الله وعقابه.

ولسائل أن يسأل: لم عبر بالظاهر (الاسم الموصول وصلته) مرتين فى الآية فقال: «فبدل الذين ظلموا» ثم قال «فأنزلنا على الذين ظلموا» مع أنه كان يمكن التعبير فى الثانى بالضمير فيقال فأنزلنا (عليهم) ؟

فالجواب: أن ذلك جار تعظيما لأثر ظلمهم وتغليظا لفعلهم المشين ولبيان أنه هو السبب الذى أدى إلى حلول العقاب بهم.

ومن عادة العرب تكرير الظاهر ووضعه موضع المضمر لتعظيم الأمر وتفخيمه ويأتى ذلك على ضربين:

أحدهما: بعد تمام الكلام كما فى هذه الآية فقد انتهت الجملة فى قوله «فبدل الذين ظلموا قولا غير الذى قيل لهم» ثم جاءت جملة أخرى معطوفة عليها وضع فيها الظاهر موضع المضمر فى قوله: «فأنزلنا على الذين ظلموا إلخ».

وقد جاء مثل ذلك فى آيات من القرآن الكريم كقوله تعالى: «أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون» وهذا للتعظيم للمولى سبحانه وقوله سبحانه: «أولئك حزب الشيطان ألا أن حزب الشيطان هم الخاسرون» وهذا لتحقير الشيطان وحزبه.

وقد جاء مثل ذلك فى كلام العرب كقول عدى بن زيد:

لا أرى الموت يسبق الموت شئ   نغص الموت ذا الغنى والفقيرا

فكرر لفظ (الموت) ثلاثا لعظم هذا المنغص الذى لا يعادله منغص آخر.

وثانيهما: وضع الظاهر موضع المضمر قبل تمام الكلام كقوله تعالى: «الحاقة ما الحاقة» -«القارعة ما القارعة» فكان مساق العبارة هكذا: الحاقة ما هى -القارعة ما هى وقد أريد بذلك التعظم والتفخيم لأهوال يوم القيامة ومثله: «فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة وأصحاب المشأمة ما أصحاب المشأمة» فكرر (أصحاب الميمنة) تفخيما لما ينيلهم من جزيل الثواب وكرر

(أصحاب المشأمة) لما ينالهم من أليم: العذاب.

ولسائل أن يسأل أيضا: لم قال هنا بما كانوا يفسقون وقال فى سورة الأعراف: بما كانوا يظلمون؟ فيقال: إن الفعلين • يفسقون ويظلمون) يعبران عن سبب عقاب الله تعالى لهم وهذا تنبيه على أنهم جامعون بين هذين الوصفين القبيحين الفسق والظلم معا.

وفى الآية الرابعة: **﴿وإذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل أناس مشربهم كلوا واشربوا من رزق الله ولا تعثوا فى الأرض مفسدين﴾**: يتحدث المولى عز حكمه عن نعمة كبرى على بنى اسرائيل، فقد فجر لهم الله تعالى ينابيع الماء عيونا من الحجر -وهم فى التيه- فشربوا وارتوت نفوسهم وكان عليهم أن يشكروا هذه النعمة التى تتوقف عليها حياتهم إلى جانب نعم الطعام والشراب التى يتلذذون بها - وقد تحدث عنها القرآن الكريم قبل ذلك- وهى نعم جليلة القدر كفيلة بتوجههم إلى عبادة الله القادر على منح هذه النعم فى صحراء جرداء لا نبات فيها ولا طير ولا ماء وكانت طريقا إلى استقامتهم على الخير ونبذ الفساد فى الأرض، لكنهم عثوا فى الأرض فسادا فحق عليهم العذاب جزاء كفرهم وإفسادهم.

والآية تشتمل على أمرين:

الأول: طلب موسى السقيا لقومه من الله تعالى وتفجير الماء لهم من الحجر الذى أمر موسى أن يضربه بعصاه إلى جانب النعم السابقة من طعام وشراب.

الثانى: نهى بنى إسرائيل عن اقتراف الشرور والآثام.

فالأمر الأول -وهو طلب السقيا- عبر عنه بقوله تعالى: «وإذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا»: السقيا: اسم مصدر بمعنى تحصيل الماء، ويقال فى الفعل سقى وأسقى كما قال الشاعر:

سقى قومى بنى مجد وأسقى   نميرا والقبائل من هلال

والفعل استسقى أصله سقى زيدت فى أوله الهمزة والسين والتاء لتفيد

طلب السقيا على وجه الدعاء.

ويدل ذلك على أن موسى سأل ربه السقيا لبنى إسرائيل حين كانوا بالصحراء لا يجدون ماء يروى غلتهم أو يقيم حياتهم، وأظهر فى ذلك خشوعه وتضرعه.

ونفهم من هذا أن الاستسقاء يكون عند عدم الماء وحبس المطر، ويكون بإظهار العبودية والخشوع لله جل وعلا وشرعت لذلك -فى الإسلام- صلاة الاستسقاء، وقد استسقى نبينا (محمد صلى الله عليه وسلم) فخرج إلى المصلى وتضرع إلى ربه أن ينزل المطر وحسبنا به قدوة لنا فى ذلك.

والفعل (انفجرت) معناه: انشقت وتفتحت، والانفجار: هو الانشقاق والتفتح، والفجر مأخوذ من الانفجار لانشقاقه بالضوء، والمراد هنا: تدفق الماء من الحجر.

ولسائل أن يسأل: لم عبر القرآن الكريم -هنا- بالفعل (انفجرت) وفى سورة الأعراف بالفعل (انبجست) فى قوله تعالى «فانبجست منه اثنتا عشرة عينا» ؟

فالجواب: أن كلا الفعلين يمثل مرحلة من مراحل خروج الماء من الحجر، فالانبجاس يكون رشحا والانفجار يكون تدفقا، ومعنى هذا أن موسى حينما ضرب الحجر خرج الماء ثم سال بقوة.

وقيل: إن معنى الفعلين (انفجر وانبجس) واحد فهو تنويع فى التعبير ودلالة على استعمال كلمات مترادفة على معنى واحد تشهد بغزارة المادة اللغوية التى استعملها القرآن الكريم.

وقد اقترن الفعل (انفجرت) بالفاء التى يسمونها فاء الفصيحة.

وعلى عادة القرآن الكريم حذفت بعض الجمل التى يمكن فهمها من السياق فلا حاجة إلى ذكرها، وأصل الكلام: (فقلنا اضرب بعصاك الحجر فامتثل الأمر فضربه فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا) فحذف الجمل (فامتثل الأمر فضربه) لوضوح ذلك للسامع والقارئ دون ذكر.

وهذا من الدقة اللغوية بمكان إذ يحرص القرآن الكريم على ترك ما لا حاجة إلى ذكره لفهمه من السياق.

والحجر قيل: إنه حجر غير معين فكان موسى يضرب بعصاه أى حجر من أحجار الأرض فى أى مكان عند حاجة بنى إسرائيل إلى الماء فتتفجر منه العيون فيشربون كما يشاءون، وقيل: إنه حجر معين كان مع موسى.

ويرى بعض العلماء أن عدم تعيين الحجر أقوى فى الإعجاز الإلهى والدلالة على قدرة الله تعالى.

وكان الماء يجرى فى اثنى عشر عينا تسقى كل عين طائفة من بنى إسرائيل.

وتفجير الماء من الحجر من المعجزات التى أيد الله بها نبيه موسى عليه السلام، ولنبينا محمد (صلى الله عليه وسلم) معجزة نبع الماء من بين أصابعه الشريفة، وهى أقوى في الإعجاز، فتفجير العيون من الحجارة مألوف مشاهد فى كل زمان ومكان، أما نبع الماء من بين الأصابع فأمر لا مثيل له، فكيف يخرج الماء من بين لحم ودم؟ ولم تكن هذه المعجزة لنبى قبل نبينا محمد (عليه الصلاة والسلام).

وقوله تعالى «كلوا واشربوا» أى كلوا المن والسلوى واشربوا الماء المتفجر من الحجر.

وفى قوله تعالى «من رزق الله» -بإضافة الرزق - ما يفيد أن النعم التى غمر الله تعالى بها بنى إسرائيل من المن والسلوى والماء يسرت لهم من عند الله دون تعب أو كد، وهذا يدل على عظم فضل الله عليهم ويوجب التوجه إليه سبحانه بالإيمان والعمل الصالح والاستقامة على طريق الخير.

أما الأمر الثانى -وهو نهى بنى إسرائيل عن اقتراف السيئات بالإفساد فى الأرض -فقد عبر عنه سبحانه بقوله: «ولا تعثوا فى الأرض مفسدين»: العثو: شدة الفساد، وهذا الفعل (تعثوا) مضارع مسند إلى ضمير جماعة بنى إسرائيل وصيغته مع المفرد (يعثوا) وماضيه (عثا) بمعنى أفسد إفسادا شديدا.

وقد وردت صور أخرى لهذا الفعل هى: عثى يعثى عثيا -بجعل لام الفعل ياء- وهو لغة القرآن- وورد -أيضا-: عاث يعيث عيثا وعيوثا بالقلب المكانى أى بتقديم الحرف الأخير على الحرف الذى قبله وأتى أيضا الفعل: (عث يعث) مضاعفا بمعنى أفسد أيضا ومنه العثة التى تفسد الصوف.

وعث وعاث فعلان تبادلت فيهما الثاء والألف فيما يسميه علماء اللغة بأسلوب المخالفة، ولكن هل عثّ المضعف هو الأصل أو (عاث) هو الأصل؟ خلاف بين اللغويين فى نشأة أحدهما عن الآخر، ولذلك صلة بنشأة كلمات اللغة العربية.

و «مفسدين» حال مؤكدة لعاملها وهو (تعثوا) لأن معناهما واحد، وقد وقعت موقعا حسنا لاختلاف لفظ الحال عن لفظ الفعل وذلك له نظائر كثيرة فى القرآن الكريم كقوله تعالى «ثم وليتم مدبرين» ومجئ الحال وعاملها بمعنى واحد تكرار يفيد المعنى تأكيدا ومبالغة فهو وصم لبنى إسرائيل بكثرة إفسادهم ونهى لهم من الاستمرار عليه نهيا مؤكدا.

٢٥- قال تعالى: **﴿وإذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها قال أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير اهبطوا مصرا فإن لكم ما سألتم وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب من الله ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون. إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه لعلكم تتقون﴾** [الآيات ٦١ - ٦٣].

فى الآية الأولى يبين الحق سبحانه عاقبة عدم شكر النعم وارتكاب الجرائم.

لقد تعددت جنايات بنى إسرائيل فلم يشكروا النعم التى أعطاها لهم المولى سبحانه -وهى المن والسلوى وتفجير الماء- بل طلبوا تغييرها إلى العدس والبصل والثوم والقثاء، ولم يكتفوا بذلك بل نشروا الفساد فى الأرض وقتلوا الأنبياء فحول الله تعالى حياتهم من نعيم إلى شقاء ومن عزة إلى ذلة ومن إعطاء إلى حرمان وأنزل عليهم العقاب الأليم.

والآية -على هذا- تتضمن عدة أمور هى:

الأول: إعراض بنى إسرائيل عن نعم الله تعالى عليهم كالمن والسلوى.

والثانى: طلبهم أنواعا من الطعام أقل قيمة من المن والسلوى كالعدس والبصل والثوم القثاء كما كانوا أيام تعاستهم وشقاوتهم وهوانهم فى مصر.

والثالث: بيان سوء هذا الطلب وحقارته.

والرابع: إذلال الله تعالى لهم وغضبه عليهم بسبب جرائمهم المتنوعة.

فالأمر الأول -وهو إعراضهم عن نعم الله تعالى عليهم بالمن والسلوى عبر عنه بقول الله تبارك وتعالى: «**وإذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد**»: الطعام: كل ما يؤكل ويشرب ويذاق، وفعله: طعم يطعم فهو طاعم: إذا أكل أو شرب أو ذاق، قال تعالى: «فإذا طعمتم فانتشروا» أى أكلتم، وقال -على لسان طالوت- «إن الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فإنه منى» أى من لم يشرب منه ولم يذقه.

والمقصود بالطعام الواحد -هنا- المن والسلوى فقد أرادوا تركهما واستبدال ما طلبوا من الطعام بهما.

ولسائل أن يسأل: لم عبر ن المن والسلوى بطعام واحد مع أنهما اثنان؟

والجواب: أنهم كانوا يأكلون أحدهما بالآخر أو لما كان الطعام يتكرر بهما -على سبيل المداومة- فكأنهما شئ واحد أو عادة واحدة يداومون عليها كما تقول لمن يداوم على الصوم والصلاة والقراءة: هو على أمر واحد مع أنها ثلاثة أشياء وصح التعبير عنها بالأمر الواحد للملازمة القائم بها ومداومته عليها.

والأمر الثانى - طلبهم أنواعا من الطعام قليلة القيمة جاء التعبير عنه بقوله تعالى: «فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها»: البقل كل نبات اخضرت به الأرض وليس له ساق كالحشائش والرجلة والكراث ونحوها، ويقال: ابتقل القوم: رعت ماشيتهم البقل.

والقثاء: -بكسر القاف وضمها- اسم جنس لما يسميه الناس الخيار وما يشبهه، والواحدة قثاءة ويقال: أقثأ المكان: كثر به القثاء، وأقثأ القوم: كثر عندهم.

والفوم: له أكثر من معنى. فمن معانيه: الثوم وقد وقعت الفاء موقع الثاء على سبيل الإبدال فى بعض لهجات العرب التى تستعمل لفظ (الفوم) مكان لفظ (الثوم)، وقرأ ابن مسعود (وثومها)، وقد جاء استعمال الفوم بمعنى الثوم فى قول حسان فى الهجاء:

وأنتم أناس لئـــام الأصـــول طعـــامكم الفـــوم والحـــوقل

يعني: الثوم والبصل.

ومن معـاني الفـوم -أيضـا- الحنطة، وروى عن ابن عباس وأكثر المفسرين، وقد ورد الفوم بمعنى الحنطة في قول الشاعر -أحيحة بن الجلاح:

قـد كنت أغنى الناس شـخـصـا واحـدا ورد المدينة عن زراعـة فـوم

يعني: الحنطة.

وقال بعض اللغويين: الفوم كل حب يختبز.

ولا بأس من إرادة هذه المعاني جميعها هنا فقد طلبوا أنواعا من الطعام بعضها كريه الرائحة كالبصل والثوم كما طلبوا أكل الخبز والعدس تلك الأشياء التي تقل في لذتها واستطابتها وقيمتها عن اللحوم الشهية والحلوى التي اختارها الله تعالى لهم طعاما فريدا يأتيهم بلا تعب أو عناء.

والأمر الثالث -وهو بيان سوء طلبهم وحقارته- عبر عنه المولى سبحانه بقوله: «**قال أتستبدلون الذى هو أدني بالذى هوخير**»: هذا إنكار لسوء اختيارهم وطلبهم، والهمزة للإنكار والتوبيخ، أي لا ينبغي منكم ولا يليق، والاستبدال، وضع الشئ مكان الآخر.

وأدني: اسم تفضيل له عدة معان يؤديها الاشتقاق اللغوى، فيمكن أن يكون (أدنى) مأخوذا من الدّون بمعنى الأحط والآردأ وأصله: أدوَن ثم قدمت النون على الواو وقلبت ألفا.

ويمكن أن يؤخذ من الدنو بمعنى القرب في القيمة من قولهم: ثوب مقارب أي قليل الثمن.

وبعضهم جعل (أدنى) مأخوذا من الدناءة وأصله (أدنأ) فخففت الهمزة بقلبها ألفا.

وكل هذه الاشتقاقات تلتقى عند معنى الحط من قيمة ما طلبوه من الطعام.

وما أبدع القرآن الكريم حين عبر عما طلبوه بقوله «هو أدنى» وعن المن والسلوى بقوله «هو خير» مما يدل على أن ما اختاره لهم الله تعالى أعلى مما

اختاروه وهذا مقياس الجودة والرداءة جاء من عند الله تعالى، ويوافق عليه أصحاب العقول الراجحة.

وقد دخلت الباء في قوله تعالى «أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير» على المتروك -وهو المن والسلوى- وهذا أسلوب عربى دقيق قلما يلحظه المتكلمون الآن، إذ الشائع على لسان المتحدثين بالعربية اليوم أن يدخلوا الباء على المأخوذ لا على المتروك ولنا جميعا فى أسلوب القرآن الكريم المثل الذى ينبغى أن يحتذى وقد تكرر ذلك كثيرا فى سورة البقرة من مثل قوله تعالى: «اشتروا الضلالة بالهدى» وقوله «فبدل الذين ظلموا قولا غير الذى قيل لهم» أى بدلوا بالذى قيل لهم قولا غير الذى قيل لهم، وقد أشرنا إلى ذلك فى مواضع سابقة وهى دروس عملية لنا جميعا.

وقد وجه المولى سبحانه الأمر لهم بالهبوط إلى مصر لتحقيق مطلبهم فى قوله عزحكمه- «اهبطوا مصرا فإن لكم ما سألتم»: ليس المراد -هنا- الهبوط بالمعنى الشائع -وهو النزول من فوق إلى أسفل بل المراد: الانتقال من مكان إلى آخر.

يقال -فى اللغة- هبط الوادى: نزله.

فالمراد هنا: انتقلوا من هذا المكان -وهو صحراء التيه- إلى مكان آخر -وهو مصر.

والمصر: البلد العظيمة، وجاءت (مصرا) منكرة -فى قراءة الجمهور- وهى تعنى أى مصر أى أية مدينة من مدن الشام التى وصلوا إليها بعد التيه، وقرئت (مصر) دون تنوين «اهبطوا مصر» وفسرت على أنها مصر قلب العالم العربى، والإسلامى وفسرت -أيضا- مع تنوينها على أنها مصر هذه، وصرفت لخفتها كما يرى ذلك بعض النحاة.

وقد أمروا بهذا الانتقال لأنهم تذكروا عيشتهم الأولى بمصر واشتاقت طباعهم إلى ما كانت عليه عادتهم من كراث وأبصال وأعداس.

أما الأمر الرابع -وهو إذلال الله تعالى لهم- فقد عبر عنه بقوله سبحانه: «وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب من الله»: الذلة: الصغار والهوان والحقارة، والمسكنة: الفقر: مأخوذة من السكون لأن المسكين قليل الحركة

والنهوض لما به من الفقر ومعنى «ضربت عليهم الذلة والمسكنة» أنهم أُحيطوا بها فشملتهم على طريق الإلزام والقضاء الذى لا مهرب لهم منه مأخوذ من ضرب القباب وقد قال الفرزدق فى جرير:

ضربت عليك العنكبوت بنسجها وقضى عليك به الكتاب المُنزل

والغضب: شدة الخلق، ومنه رجل غضوب أى شديد الخلق، وقد غضب الله تعالى على اليهود فذمهم فى الدنيا وأعد لهم العقوبة الشديدة فى الآخرة، وللملازمة غضب الله تعالى لهم عبر عنهم بالمغضوب عليهم فى سورة الفاتحة.

ومعنى قوله تعالى «وباءوا بغضب من الله» : استحقوه ولازموه، مأخوذ من باء: إذا رجع، يقال فى اللغة: باء بكذا: أي رجع به، والمباءة: المنزل، ويقال: هم فى هذا الأمر بواء أى: سواء يرجعون فيه إلى معنى واحد.

ويستعمل بمعنى الإلزام والحمل على الشئ كما قال عليه الصلاة والسلام فى مناجاته ربه (أبوء بنعمتك عليّ) أى أقر بها وألزمها نفسى.

والحديث هنا حديث عام عن اليهود فى كل زمان ومكان، فقد اجتمع عليهم الهوان والفقر- مهما يجمعوا من أموال- وغضب الله تعالى عليهم فى الدنيا والآخرة.

ولا ريب أن استعمال الفعلين (ضرب) و(باءوا) يُوحى بصور حسية لحياتهم الكئيبة ونهايتهم الأليمة.

ولا يرقى إلى ذلك التعبير القرآنى أى تعبير بشرى من حيث اختيار الألفاظ ودقة المعانى التى تؤديها.

أما جرائم اليهود المتنوعة فيعبر عنها بقوله تعالى: «ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون» إنها جرائم كثيرة، منها كفرهم بآيات الله فما أتى رسول إلا كذبوه وأنكروا معجزاته كعيسى ويحيى وزكريا ومحمد عليهم الصلاة والسلام، ومنها قتلهم الأنبياء، وقد تفشى فيهم حتى قيل إنهم قتلوا سبعين نبيا.

وهذه جرائم تحمل الدلالة على سوء أخلاقهم وسوء معاملاتهم واختلال مقاييس الإنسانية عندهم، وهذه هى طبيعتهم التى جبلت على العصيان والعدوان وتجاوزت حدود القيم والمثل.

ولسائل أن يسأل: لم قال: «يقتلون النبيين بغير الحق» مع أنه لم يأت نبى قط بشئ يبيح قتله لأنهم معصومون أن يصدر منهم ما يقتلون به؟

فالجواب: أن قوله «بغير الحق» لتعظيم هذه الجريمة وشناعتها وأن ارتكابهم ذلك من الذنوب الواضحة الشناعة لأنه ظلم صراح.

والإشارة فى قوله «ذلك بما عصوا» ترجع إلى الأمرين معا الكفر وقتل الأنبياء فكلاهما صدر من بنى اسرائيل لطبيعتهم التى جبلت على اقتراف الجرائم والآثام.

وقد أُطلق العصيان والاعتداء دون ذكر لنوع العصيان والاعتداء ليعم كل أنواع المعاصى والآثام التى تذهب فيها النفس كل مذهب، وتدل على تفشى ذلك فى بنى إسرائيل واستحقاقهم العقاب الشديد عليها.

وفى الآية الثانية وهى قوله تعالى: **﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عن ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾** [الآيتان ٦٢، ٦٣].

يتحدث الحق سبحانه عما أعده من الثواب الجزيل للمصدقين من الذين يعلنون التوحيد بلسانهم وتصدقه قلوبهم، ويعتقدون فى صدق الأنبياء الذين بلغوا عن ربهم، وخاتمهم محمد صلى الله عليه وسلم فيما بلغ به عن ربه من دين الإسلام الذى هو دين الأنبياء جميعا، فمن عاصره -صلى الله عليه وسلم- من كل من بلغه دعوته من أهل الشرك أو أهل الكتاب من اليهود والنصارى أو من ضلوا طريق الإيمان الصحيح وهم الصابئون عبدة الكواكب أو عبدة الملائكة أو سواهم من ذى عقيدة غير صحيحة كل هؤلاء إذا دخلوا حظيرة الإسلام واستجابوا لدعوة محمد صلى الله عليه وسلم واعتقدوا ما جاء به عن اليوم الآخر -وهو يوم القيامة وما فيه من الجزاء على الأعمال ثوابا أو عقابا، واستجابوا لله ورسوله بالأعمال الصالحة التى كلفوا بها، ودعوا إليها استحقوا ما أعده لهم مولاهم من الثواب الجزيل.

وللتعبير القرآنى فى هذه الآية معان يحتملها السياق، واختيار الألفاظ فيها يخضع لمعايير دقيقة، مرنة فى تضمن كثير من المعانى وأوجه الدلالة، عميقة فى تراكيبها التى نسجت عليها.

فالذين آمنوا يمكن أن يراد بهم المنافقون الذين أعلنوا الإيمان بألسنتهم مع إبطانهم الكفر والشرك، وقيل: ظاهر التعبير يدل على أهل الإيمان مطلقا سواء منهم المخلصون فى إيمانهم الصادقون فيه أو المظهرون بألسنتهم خلاف ما يبطنونه فيشمل خالصى الإيمان والمنافقين، وبعضهم يذهب إلى أبعد من ذلك فيدعى أنه يشمل من آمن من قبل من أهل وأقوام الرسل السابقين كنوح وموسى وعيسى وإبراهيم عليهم السلام ممن كانوا يسمون بالحنيفيين.

والراجح المقبول أن المراد أهل الإيمان فى زمن محمد صلى الله عليه وسلم ويكون المراد بقوله تعالى -بعد ذلك- «من أمن بالله واليوم الآخر إلخ» من ثبت على إيمانه وإخلاصه، بالنسبة للمخلصين، ومن تحول عن الكفر إلى الإيمان من المنافقين وأضرابهم. وعطف عليه «والذين هادوا» وهم من كان على ديانة اليهودية فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم، وهاد وتهود: دخل فى الديانة اليهودية، ومعنى هاد يهود: تاب يتوب، ويشير ذلك إلى توبتهم عن عبادة العجل وكانت قوية شاقة عليهم بقتل أنفسهم -كما مضى فى الآيات- وقيل: هادوا مأخوذ من «يهوذا» -بالذال المعجمة- وهو اسم أكبر أولاد يعقوب عليه السلام.

وعطف عليه «والنصارى» وهم أتباع عيسى -عليه السلام- فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم، وهو جمع (نصران) كندمان وندامى. يقال: رجل نصران، وامرأة نصرانة، وقد زيدت الياء فى (نصرانى) للمبالغة قال ذلك سيبويه وقال الخليل بن أحمد -رحمه الله- إن نصارى جمع نصرى كمهارى جمع مهرى. وسموا نصارى لأنهم نصروا عيسى -عليه السلام- ومصداق ذلك قوله تعالى: «ياأيها الذين آمنوا كونوا أنصار الله كما قال عيسى بن مريم للحواريين من أنصارى إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله فآمنت طائفة من بنى إسرائيل وكفرت طائفة فأيدنا الذين آمنوا على عدوهم فأصبحوا ظاهرين». وقيل: سموا بذلك لنصر بعضهم لبعض، أو نسبة إلى قرية تسمى الناصرة أو نصران أو نصرانة وكانت أم السيد المسيح قد أتت به إليها وأقامت بها بعد عودتها به إلى الشام.

وعطف عليه: «والصابئين» وهم عبدة الكواكب أو عبدة الملائكة، وقيل كانوا على دين نوح أو غير ذلك من الأقوال وهذا الوصف مأخوذ من الفعل:

صبأ -بالهمز- إذا خرج من دين إلى آخر، أو من الفعل: صبا -المعتل اللام- بمعنى مال لخروجهم عن الدين الحق، واتجاههم نحو الباطل واعتناقه وعليه قراءة نافع (والصابيين) -بالياء- والمراد بهم تلك الجماعة التى كانت على هذا الاعتقاد وتلك العبادة فى زمن النبى (صلى الله عليه وسلم).

وهذه الفرق التى تخالف دين الإسلام إذا آمن أهلها بالدين الحق الذى جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم وعملوا بمبادئه وأحكامه فازوا.

كما قال سبحانه: **«من آمن منهم بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون»**

وفى هذا التعبير عدة آراء لغوية:

فيمكن إعراب «من آمن» إلخ بدلا من اسم (إن) وما عطف عليه، ويكون خبر (إن) قوله سبحانه «فلهم أجرهم» ويمكن إعراب (من) مبتدأ خبره ما بعده، وجملة المبتدأ والخبر خبر (إن) واختار الأول أبو حيان.

وعلى الإعراب الثانى يكون (من) مفردا فى اللفظ مقصودا به الجمع فجاء فى الآية معاملا بحسب اللفظ فأفرد (آمن - وعمل) وجاء أيضا مقصودا به الجمع فجمع الضمائر فى (لهم -عليهم- يحزنون) وأما على الإعراب الأول -وهو البدلية- فهو محمول على اللفظ فحسب.

وعلى كلا الإعرابين دخلت الفاء فى الخبر لتضمن الاسم الموصول (الذين) أو (من) معنى الشرط كما جاء فى قوله تعالى: «إن الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم ولهم عذاب الحريق» وإذا جعلت (من) شرطية -فى الآية- فالفاء فى جواب الشرط.

وقيل إن العائد -على الاسم الموصول- محذوف تقديره (منهم) ويستغنى عنه حال جعل (من) شرطية اكتفاء بالعموم المفهوم من جملة الشرط.

ولسائل أن يسأل: لماذا أضاف الأجر إليهم فى قوله «فلهم أجرهم» وجعله «عند ربهم»؟

فنقول: إن الإضافة تعنى اختصاص هذا الأجر بهم دون غيرهم كأنه فى مقابل ما هم عليه من الإيمان والعمل الصالح وهو مضمون محفوظ عند

خالقهم ومربيهم لا يضيع ولا يفوت وهذا وعد الله الذى لا يتخلف وإن كان ذلك بمحض الفضل لا على أساس الوجوب.

ثم نفى عن المؤمنين الصالحين الخوف والحزن فقال: «ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون» الخوف: الفزع فى المستقبل، وقد يكون فيما مضى- لكن فيما هو آت أكثر فالخوف لفوت مطلوب.

والحزن: ضد السرور مأخوذ من الحزن وهو ما غلظ من الأرض، فكأنه ما عظم واشتد من الهم، ولا يكون الحزن إلا فى الماضى -على المتعالم من الآراء- وقيل يكون الحزن على المستقبل كذلك، وهو استشعار غم لفوت مرغوب.

وما الذى يعنيه الحق سبحانه بنفى الخوف والحزن؟

إن المعنى بذلك نفي العقاب أو نزول أى مكروه بهم وعدم فوات الثواب أو أى أمر محبوب يرغبون فيه ولذلك لا يحزنون، هذا كله من باب الكناية فعدم الخوف معناه أنهم آمنون من حلول المكروه بهم، وعدم الحزن معناه ألا يفوتهم ما يحبون حتى يحزنوا عليه، والكناية أبلغ من التصريح ولما كان الخوف -غالبا- يكون على الأمور المستقبلة ذكره أولا- والحزن يكون على ما يفوت فى الماضى- أكثر فأخره لتحقق وعد الله لهم.

وقدم الضمير فى قوله تعالى «ولا هم يحزنون» لإفادة القصر وأن نفى الحزن خاص بهم أما غيرهم فيحزن.

ونفى الخوف عليهم ليدل على أمانهم من أى مكروه فهم محاطون بعناية الله ورعايته ولم يقل: لا خوف لهم أو عندهم ليخص خوف العقاب والمكروه النازل بهم، أما رؤيتهم لأهوال الحشر ونحوه فهو عام يقيهم الله منها.

والفعل «يحزنون» مضارع المراد به الدوام والاستمرار لا الحدوث فلا يدل على انقطاع ما هم فيه من أمن بل نفى الحزن دائم فلا يفهم منه انتفاء الدوام بل دوام الانتفاء.

وهاتان الجملتان «ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون» معطوفتان على جملة الخبر «فلهم أجرهم».

وفى الآية الثالثة وهى قوله عزو حكمه: **﴿وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا**

فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه لعلكم تتقون» بيان وتذكير لبنى إسرائيل بنعمة جليلة من نعم الله تعالى عليهم، وهى مجئ موسى -عليه السلام- إليهم بالتوراة وقد عرضها عليهم، وبين لهم ما فيها من التكاليف والأحكام فكبرت عليهم وأبوا ما فيها ، ولم ينقادوا له ولم يستجيبوا، وهذا جرم منهم فظيع استحق أن يأمر الله تعالى بعقابهم عليه فقلع جبريل جبل الطور- بأمره سبحانه- وجعله فوقهم يظللهم، وينذرهم بالخطر بوقوعه عليهم وإهلاكهم إن لم يؤمنوا، ويأخذوا أحكام كتابهم المنزل على نبيهم ويعملوا بها ويحافظوا عليها لأنها جاءت لهدايتهم إلى طريق الله واستقامتهم على عبادته وتقواه، وقد عبر عن إنزال التوراة على موسى ومجيئه بها إليهم بقوله سبحانه «وإذ أخذنا ميثاقكم» والمراد بالميثاق العهد، وكان المطلوب من كل واحد منهم أن ينفذ ما جاء فى التوراة، ولم يقل (مواثيقكم) لأن العهد واحد فى مضمونه الذى طولبوا به وكان بعد تكليم الله تعالى له ومجيئه بالألواح.

وقد بدر منهم العناد وعدم الطاعة، ونقضوا العهد الذى أعطوه، حينئذ أنذرهم الله بالعذاب العاجل «ورفعنا فوقكم الطور» والمقصود بالطور: الجبل مطلقا، أو جبل الطور الذى كلم الله عليه موسى.

وكان الرفع بجعله فوق رؤوسهم ومواطن سكنهم وإقامتهم ليسوى بيوتهم بالأرض إن استمروا على عصيانهم ونقضهم العهد.

وقد أسند الفعل إلى نون العظمة دلالة على ما يقتضيه رفع جبل بهذه الضخامة من قدرة الله سبحانه التى لا تتأتى لغيره ولا يستطيعها كائن من الكائنات أيا كان نوعه أو قوته أو جبروته.

وكان هذا دعوة لهم إلى تنفيذ ما أمرهم به الله وهكذا كان شأن الله تعالى مع المكذبين للرسل قبل محمد صلى الله عليه وسلم أن يهلك الطغاة المعاندين لرسول الله الناكصين للعهود.

ولذلك لا يلزم على هذا أن يقال: هل تكون الدعوة إلى الله بالاختيار أو بالإكراه؟

فالدعوة تكون بالاختيار كما قال سبحانه «لا إكراه فى الدين» وقال عز حكمه «أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين» لكن بعد أن يوضح الرسل

حقيقة ما جاءوا به وأن يتركوا للناس الاختيار ينذرونهم بالوعيد لمن أبى أو نكص.

وكانت سنة الله أن يحل العذاب بالناكصين وعوفيت من ذلك أمة محمد صلى الله عليه وسلم فترك الناكصون إلى ميقات يوم معلوم.

وفى كلتا الحالين «ينجى الله الذين اتقوا بمفازتهم لا يمسهم السوء ولا هم يحزنون»

من هنا جاء تحذير قوم موسى لنكوصهم فإما أن يؤمن الناكصون وإما أن يحل بهم العذاب بنزول الجبل فوق رؤوسهم ومساكنهم ومحوهم من الوجود.

فلما رأوا الجبل يظلهم عرفوا سوء مصيرهم وجاء معه الإنذار «خذوا ما آتيناكم بقوة» والمراد بالقوة: الجد والاجتهاد فى العمل بما أنزل إليهم وعدم التكاسل عنه أو التغافل.

وقال لهم «واذكروا ما فيه» المراد بالذكر: العمل بعد القراءة والتأمل والتفكير فيما أنزل إليهم، وعدم نسيان الشئ منه والعناية بما تحويه التوراة حفظا ومدارسة وتوجيها للنشء والشعب كله.

«لعلكم تتقون» الهدف من إنزال الكتاب عليهم تعليمهم وتوجيههم ليعرفوا الله تعالى حق معرفته، ويعبدوه حق عبادته، فغاية خلقهم إنما هو عبادة الله وتقواه كما قال تعالى: «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون»

والحرف (لعل) موضوع لإنشاء توقع أمر متردد بين الوقوع وعدمه مع رجحان الأول، إما محبوب فيسمى ترجيا أو مكروه فيسمى إشفاقا. ويتحقق هذا بالفعل من جهة المتكلم مثل: لعل الله يرحمنى -وهذا هو الأصل الشائع فى الاستعمال، ويتحقق من جهة المخاطب بتنزيله منزلة المتكلم كقوله تعالى: «فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى» وقد يعبر به عن الأمر المتوقع الحصول دون ارتباط بمتكلم أو مخاطب.

وعملية التوقع والتردد هذه مستحيلة فى حق الله تعالى لامتناع ذلك من عالم الغيب والشهادة.

وقد حاول المفسرون شرح استعمال (لعل) من الله تعالى بوجوه

متعددة.

وأقرب ذلك إلى القبول اللغوى هو استعمال أداة الترجي لعلى لمعنى التعليل فإنه طلب منهم الأخذ بالقوة والذكر لأجل التقوى أى طلب منكم ذلك لتتقوا أو كى تتقوا ويمكن تعليل فعل الله تعالى بأغراض وأسباب راجعة إلى العباد بناء على ما ذهب إليه أكثر أهل السنة أو لأن المراد تحقق الغاية المترتبة على ما هى ثمرة له من الأمر بالأخذ والذكر من باب أن أفعال الله تعالى تستتبع غايات ومصالح جليلة من غير أن تكون هذه الغايات علة وسببا لها ترتبط به وجودا وعدما، وهذا التأكيد المأمور به، وهذا يكون تنزيلا لترتب الغاية على ما هى ثمرة له منزلة ترتب المسبب على السبب.

٢٦- قال تعالى: **﴿ثم توليتم من بعد ذلك فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين. ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين. فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها وموعظة للمتقين﴾** [الآيات ٦٤ - ٦٦].

أمر الحق سبحانه اليهود بالوفاء بالعهد والميثاق -الذى هو التوراة- حين جاء إليهم موسى -عليه السلام- بها ولما أنكروها وهموا بمخالفتها حذرهم الله تعالى من إهلاكهم برفع الجبل وإسقاطه عليهم، فامتثلوا خوفا أن يحل بهم العقاب، ثم لما رفع عنهم العذاب أعرضوا ونقضوا العهد، واستمر نقض اليهود للعهد عند من عاصروا النبى صلى الله عليه وسلم، ويذكرهم الحق سبحانه بأنهم قد ارتكبوا المعاصى وكان يمكن أن يهلكهم الله ويستأصلهم لكنه فضلا منه قبل توبة التائبين من أسلافهم، وتفضل على المعاصرين منهم بإدراكهم رسالة محمد صلى الله عليه وسلم فامتنع عنهم الهلاك والدمار.

ثم يذكر الحق سبحانه سوء تمرد فريق منهم ممن سبق وخروجهم على أوامر الله تعالى فقد طلبوا أن يكون لهم يوم لطاعة الله فاختاروا يوم السبت، وأمروا أن يتركوا العمل فيه وحرم عليهم فيه صيد الحيتان ولكنهم لم يلتزموا بالأوامر فيما بعد فجاء عليهم زمن -يقال إنه زمن داود عليه السلام- كانوا فيه يتحايلون على صيد الحيتان فجعلوا لها حياضاً كانت تدخل فيها يوم السبت ثم يصطادونها يوم الأحد، ثم تجرأوا وخالفوا الأوامر فكانوا يصطادون

يوم السبت علانية ويبيعون في الأسواق فلما ثبت خروجهم على أوامر الله ونواهيه عاقبهم الله تعالى بأن مسخهم قردة أذلاء محقرين، وكان مسخهم على هذا النحو شائعا بين الناس يقرأ في زبر الأولين، مما جعل الأقوام يجافون مخالفة الأوامر الإلهية حتى لا يصيروا إلى ما يصير إليه هؤلاء اليهود الممسوخون قردة، واتعظ بذلك من يأتي بعدهم من الأمم، وشاع ما صاروا إليه من قريتهم -التي كانت تسمى أيلة- إلى جميع القرى والبلاد من حولها وهكذا صاروا عبرة للمعتبرين.

وفى الآيات تعبيرات تقتضى الوقوف عندها من الجانب اللغوى:

فالآية الأولى تتحدث عن توليهم ونكوصهم عن العهد وفضل الله ورحمته بعدم هلاكهم وعبر عن ذلك بقوله تعالى: «ثم توليتم من بعد ذلك فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين» أصل التولى: الإعراض المحسوس بمعنى أن يدبر الإنسان حيث هو مقبل ثم استعمل في الإعراض المعنوى لعدم قبوله للأمر، ويهود الماضى امتنعوا عن الوفاء بما أخذه الله عليهم من العمل بالتوراة، وأعرضوا عنها بعد أن كانوا قد استجابوا خوفا من إسقاط الجبل عليهم بعد أن رفعه جبريل فوق رؤوسهم. فالإشارة بقوله تعالى «من بعد ذلك» إلى ما ذكر في الآية السابقة مما أخذ عليهم.

والمراد بفضل الله ورحمته متنوع، فهو بالنسبة لليهود السابقين، قبول توبتهم وامتثالهم بالأخذ بالميثاق، وبالنسبة للمعاصرين مجئ رسول البشرية إليهم وهو محمد صلى الله عليه ولسم فمنع عنهم حلول الخسران بهم.

وأصل الخسران: ذهاب رأس المال أو نقصه - في الثمار ونحوها- ويراد به -هنا- هلاكهم برجوعهم إلى المعاصى ووقوعهم في الضلالة بعد تخليهم عن العمل بالكتاب المنزل عليهم.

فتوبة أسلافهم، ووجود الرسول بينهم واستجابة من يستجيب منهم لدعوته تمنع عنهم السوء والشقاء.

ولولا تفيد امتناع الشئ لوجود غيره وهى بسيطة أو مركبة من (لو) وأداة النفى (لا) و(لو) تفيد امتناع الشئ لامتناع غيره، والشيئان إذا ركبا حدث لهما معنى جديد لم يكن من قبل كما يقول علماء اللغة.

والاسم الواقع بعد (لولا) يعرب –عند سيبويه– مبتدأ خبره محذوف وجوبا لدلالة الحال عليه وسد الجواب مسده والتقدير: لولا فضل الله ورحمته حاصلان، وعند الكوفيين يعرب الاسم الواقع بعدها فاعلا لفعل محذوف والتقدير: لولا ثبت فضل الله عليكم ورحمته.

واللام في قوله «لكنتم من الخاسرين» داخلة على جواب لولا وجواب لولا المثبت لم يأت في القرآن إلا مقترنا باللام، أما في كلام العرب فقد اقترن كثيرا باللام وجاء في الضرورة خاليا من اللام مثل قول الشاعر:

لولا الحياء ولولا الدين (عبتكما) ببعض ما فيكما إذ عبتما عوري

وجاء في كلام العرب (قد) بعد اللام كقول الشاعر:

لولا الأمير ولولا خوف طاعته لقد شربت وما أحلى من العسل

وجاء –أيضا– حذف اللام وإبقاء (قد) نحو (لولا زيد قد أكرمتك).

والآية الثانية تتحدث عن مخالفة اليهود أمر الله بالطاعة وعدم العمل والصيد يوم السبت وغير ذلك وقد عبر عنه بقوله تعالى: «ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين» ابتدئت الآية باللام الموطئة للقسم المقدر والأصل: والله لقد علمتم.

والفعل (علم) –هنا– بمعنى عرف ولذلك تعدى إلى مفعول واحد، فقد عرف واشتهر أمر طائفة اليهود الذين خالفوا الأوامر وعملوا واصطادوا يوم السبت.

والمراد بالسبت اليوم الذي حددوه للعبادة والانقطاع لها والامتناع عن الأعمال وهو آخر الأسبوع وقيل إنه سمي بالسبت من معنى الانقطاع لأنه سبت فيه خلق كل شئ وعمله أو من السبوت وهو الراحة والدعة.

وجعل الأحد للنصارى وهو أول الأسبوع والجمعة للمسلمين وهو يوم الجمع والختم ولما خالفت اليهود ما ألزمها به الله تعالى من اختصاص اليوم بالعبادة وعملوا فيه، واصطادوا الحيتان وباعوا واشتروا قال لهم الله تعالى: «كونوا قردة خاسئين» وفعل الأمر (كونوا) ليس طلبا منهم للتحول إلى أشكال القردة بل هو تعبير عن سرعة صيرورتهم إلى ذلك بعلمه سبحانه.

والخسوء والخساء: الصغار والذلة وهو مصدر: خسأ الكلب: بعد، وهو الطرد أيضا والخاسئ: الصاغر المبعد المطرود.

وظاهر النص القرآنى أنهم مسخوا قردة على الحقيقة وهو رأى جمهور المفسرين، وهو الصحيح وقد هلكوا عقب ذلك، وادعى بعضهم أنهم بعد مسخهم استمروا ومنهم القردة التى نسلت إلى اليوم لكن ذلك ليس بصحيح بدليل ما رواه مسلم عن ابن مسعود رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لمن سأله عن القردة والخنازير أهى مما مسخ؟ إن الله تعالى لم يهلك قوما أو يعذب قوما فيجعل لهم نسلا، وإن القردة والخنازير كانوا قبل ذلك» .

وهناك رأى آخر لمجاهد أنه (ما مسخت صورهم ولكن مسخت قلوبهم فلا تقبل وعظا ولا تعى زجرا) .

ويكون الأمر (كونوا) أمرا مجازا عن تركهم وخذلانهم فكأنه قال لهم: اصنعوا ما شئتم من المخالفة فأنتم لستم أهلا للوعظ أو الاعتبار وهذا كما مثلوا بالحمار فى إهمالهم للعمل بالتوراة فى قوله تعالى «مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا» .

وهذه الجملة تشتمل على فعل الكينونة واسمه وهو واو الجماعة- وخبره -وهو قردة- أما (خاسئين) فقيل: إنه خبر ثان، وقيل: حال من الاسم عند من يجيز عمل كان فى الظروف والحال ويجوز أن يكون صفة لـ «قردة» ولم يقل خاسئة على تشبيههم بالعقلاء مثل «والشمس والقمر رأيتهم لى ساجدين» أو على اعتبار أن المسخ للقلوب لا للصورة.

وجاءت الآية الثالثة تعبيرا عن صيروتهم عبرة للمعتبرين فقال سبحانه: «فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها وموعظة للمتقين» الضمير فى قوله (فجعلناها) عائد على العقوبة التى نزلت بهم، أو المسخة أو الصيرورة التى أصبحوا عليها أو إلى القرية التى كانوا فيها أو للحيتان.

والنكال والنكل: القيد، ويقال: نكل به: إذا فعل به ما يعتبر به غيره فيمتنع عن مثله.

والمراد بما بين يديها وما خلفها الأجيال التى علمت بها من السابقين

على هؤلاء المنكل بهم واللاحقين، أو المراد من علم بها من المعاصرين لهم، ومن يأتي بعدهم فما بين يديها -على الأول- للاحقين وما خلفها للسابقين، وعلى الثاني ما بين يديها للمعاصرين وما خلفها لمن يأتي بعد حين.

واستعملت (ما) -في الحالين- للعقلاء فأقيمت مقام (من) وفي ذلك تعظيم وتكثير للعدد كقوله (سبحان ما سخركن) على اعتبار استعمال (ما) للعقلاء تعظيما وقيل غير ذلك.

ويكون الظرفان بين وخلف مستعارين للزمان وقيل المراد: القرى التي حولها، قريبا أو بعيدا عنها فيكون الظرفان مستعملين للمكان.

واللام -على هذا- هي الجارة. وقيل المراد بما بين يديها ذنوبهم السابقة على أخذ السمك وما خلفها ذنوبهم التي بعدها، واللام في (لما) بمعنى لأجل، والنكال: بمعنى العقوبة.

ويكون المراد: جعلنا المسخ عقوبة لأجل ذنوبهم المتقدمة على المسخة والمتأخرة عنها.

وهذا يكون على أن المسخ ليس للصورة كما هو قول مجاهد.

وقوله تعالى -في ختام الآية- ﴿وموعظة للمتقين﴾ المراد بالموعظة: ما يلين القلب ثوابا كان أو عقابا فما جرى من مسخ هذه الفئة الضالة من اليهود يمنع غيرهم من اقتراف ما وقعوا فيه وأمثاله من المخالفة لأوامر الله ونواهيه ويبين لهم فداحة ما ارتكبوه واستحقوا عليه هذا العقاب وبذلك ينأون عن إتيان مخالفة ما يؤمرون به أو ينهون عنه.

والمراد بالمتقين: كل من يخاف الله تعالى ويخشاه من كل أمة في كل زمن، أو من اليهود المعاصرين الذين يعلمون عواقب مخالفة أسلافهم وما حل بهم فيرتدعون عن المخالفة ويؤمنون بمحمد صلى الله عليه وسلم.

وكذلك من يتعظ من أمة محمد صلى الله عليه وسلم ممن يتأملون ويتدبرون في أمثال ما وقع لهؤلاء العصاة من اليهود السابقين.

ولا شك أن في هذه الآيات ما يشير إلى أن الله تعالى خلق الخلق لعبادته، وتعهدهم بالتوجيه والنصح فلو تركوا وشأنهم لتوغلوا في العصيان

والملذات التي نهوا عن مقارفتها، ولا شك أن العبادات صوارف عن الشرور والآثام فيما لو اجتهد الإنسان فى عملها وواظب عليها لأنها تغلب الطباع والشهوات النفسية والدنيوية، ومن لم يراقب الله زال عنه النور وربما مسخ مثل هؤلاء إذ غلب عليه الوصف الحيوانى الذى يصرفه عما خلق له وكيف يريد إنسان ذهاب إنسانيته عنه؟ قال البوصيرى:

والنفس كالطفل إن تهمله شب على — حب الرضاع وإن تفطمه ينفطم.

وقال آخر:

هى النفس إن تهمل تلازم خساسة — وإن تنبعث نحو الفضائل تلهج

٢٧- قال تعالى: **﴿وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة قالوا أتتخذنا هزوا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين. قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هى قال إنه يقول إنها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون﴾** [الآيتان ٦٧ - ٦٨].

يحكى المولى سبحانه فى هاتين الآيتين - وما بعدها- قصة البقرة مفصلة لأنها لم ترد من قبل فى السور المكية ولم ترد فى أى موضع آخر من القرآن الكريم، وقد سميت بها سورة البقرة، وهى ترسم سمة اللجاجة والتعنت والتلكؤ فى الاستجابة وتمحل المعاذير التى يتسم بها بنو إسرائيل.

وأصل القصة أن رجلا من بنى إسرائيل قتل ووجد فى مكان تعيش فيه جماعة من أسباطهم ولم يعرف قاتله فاتهم بعضهم بعضا بقتله فادعى هؤلاء على هؤلاء وهؤلاء على هؤلاء فلما أشكل الأمر عليهم ذهبوا إلى موسى يختصمون إليه فى أمر هذا القتيل وطلبوا منه أن يدعو الله ليبين لهم القاتل، فدعاه فأمرهم الله تعالى بذبح بقرة يضربونه ببعضها ليحيا ويخبر بقاتله لكنهم أطالوا فى الأسئلة حول صفات هذه البقرة فى صور من التعللات التى لا يفهم منها إلا تثبيطهم وقلة مبادرتهم إلى التنفيذ والاستجابة لأوامر المولى عزوجل.

وقد جرت أحداث هذه القصة فى شكل حوار بين موسى وبنى إسرائيل فهم يسألونه وهو يجيبهم بوحى الله إليه.

وتنتهى الأسئلة باستجابتهم -بعد التلكوء- بذبح البقرة وتنفيذ الأمر بضرب القتيل ببعض جسدها فحيي وأخبر بقاتله ثم مات.

وقد غير سياق القصة فقدم في أول الحديث عرض تفصيلى لأسئلتهم ثم ذكر بعدها خلافهم حول القاتل بقوله تعالى «وإذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون» وحق ترتيبها أن يقال: وإذ قتلتم نفسا إ لخ.

ثم يذكر بعده ما ذكر في أول القصة وهو «قال موسى إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة إلخ الأسئلة ثم يأتى قوله تعالى: «فقلنا اضربوه ببعضها».

ولسائل أن يسأل: إذا كان حق الترتيب هكذا فما وجه عدول القرآن الكريم عنه؟

فيقال: إن للقرآن الكريم فى ذلك حكمة جليلة وهى: تقديم مظاهر تعنتهم على موسى تعديدا لمساوئهم ليكون أبلغ فى توبيخهم على القتل، ولأن الآيات قبل هذه القصة ورد فيها كثير من خياناتهم وجناياتهم فناسب أن يقدم فى أول القصة ما هو من قبائحهم ليتصل بعضها ببعض.

والعدول عن ترتيب الأحداث في القصة له نظائر أخرى فى القرآن الكريم تبعا للأسباب الداعية إليه، ومن ذلك -فى قصة نوح- تقديم الحديث عن الطوفان وذكر إهلاك من هلك ونجاة من نجا فى قوله تعالى «حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين وأهلك إلا من سبق عليه القول ومن آمن وما آمن معه إلا قليل» ثم ذكر بعد ذلك ركوب السفينة فى قوله «وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرساها» مع أن ركوبها كان قبل الهلاك.

وسياق القصة لا يقول: إن موسى سأل ربه ولا إن ربه أجابه بل يبدأ بقوله «إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة إلخ» إن هذا السكوت هو اللائق بعظمة الله التى لا يجوز أن تكون فى طريق اللجاجة التى يزاولها بنو إسرائيل.

ومن ثم يلتقى جمال الأداء التعبيرى بحكمة السياق الموضوعية فى قصة قصيرة من القصص القرآنى الجميل.

وقد بدئت الآيات الكريمة -بحوار بين موسى وقومه فى أمر ذبح البقرة

وقد عبر عنه بقوله سبحانه: **«وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة»**: المراد هنا ذبح بقرة مبهمة فكانوا يخرجون من العهدة بذبح أية بقرة كانت فيحصل بها المقصود لكنهم شددوا على أنفسهم فقيد هذا الأمر المطلق، وخصص شيئا فشيئا بناء على الأسئلة التى صدرت منهم بعد ذلك.

وفى الكلام هنا اختصار وأصله: أن تذبحوا بقرة وتأخذوا بعضها وتضربوا به القتيل فيحيا ويخبركم بقاتله، فاكتفى بالجملة الأولى، وحذف الباقى لدلالة ما يأتى من قوله تعالى: **«فقلنا اضربوه ببعضها»** إلخ.

والبقرة: واحدة البقر -وهو اسم جنس لهذا النوع من البهائم -قيل: إن البقرة اسم للأنثى خاصة أما الذكر من هذا الجنس فيسمى الثور، ونظير ذلك قولهم: ناقة وجمل وأتان وحمار، وامرأة ورجل، وقال بعض اللغويين: إن البقرة تقع على الذكر والأنثى، والصفة هى التى تميز أحدهما من الآخر تقول: بقرة ذكر وبقرة أنثى.

والبقر مأخوذ من بقر الشئ يقره بقراً: شقه أو فتحه فالبقر يبقر الأرض، أى يشقها ويثيرها بالحرث.

وقد قرأ أبو عمرو - من السبعة- «يأمركم» بإسكان الراء وحذف الضمة لثقلها، وأنكر سيبويه والمبرد الإسكان لأن الضمة حركة الإعراب على الراء ولا يجوز حذفها وادعيا أن الصحيح عن أبى عمرو أنه كان يختلس الحركة ولكن الراوى عن أبى عمرو لم يضبط لأنه اختلس الحركة فظن أنه سكن،

والواقع أن الطعن على الراوى بأنه لم يضبط غير مقبول فإن من يزعم أن أئمة القراء ينقلون حروف القرآن من غير تحقيق ولا بصيرة ولا توقيف فقد ظن بهم ما هم منه مبرءون وعنه منزهون) وكيف يقبل أن الراوى يسئ السمع فى موضع ولا يسيئه فى موضع آخر مثله؟

وإسكان الراء فى (يأمركم) عربى جيد وعزا الفراء ذلك إلى بعض العرب كتميم وأسد فقد كانوا يفضلون ذلك لكراهة توالى الحركات فى الكلمة الواحدة وفى الكلمتين تخفيفا مثل (يأمركم ويعلمهم) وهذا نوع من الاقتصاد فى الجهد العضلى ومعنى ذلك أننا أمام لهجة عربية لا غبار عليها إلى جانب اللهجة الثانية بنطق حركة الإعراب (يأمركم) وهى لهجة الحجازيين الذين

يفضلون توفية كل حرف حقه من الإعراب ونطق الحركات مع بذل ما يقتضيه ذلك من الجهد العضلي.

وعلى ذلك توجه القراءتان بنطق الحركة -وهى الضمة فى الراء- والإسكان في (يأمركم) والاعتراض على الثانية اعتراض غير مقبول، لصحة روايتها -لأنها قراءة سبعية- ولصلتها -كما رأينا- ببعض اللهجات العربية.

وقد ذكر سبحانه رد بنى اسرائيل على الأمر بذبح البقرة «قالوا أتتخذنا هزوا» معناه: أنك يا موسى تجعلنا محلا للاستهزاء والسخرية، وقد فهموا الاستهزاء من إجابته لهم لأن سؤالهم عن أمر القتيل وهو يأمرهم بذبح بقرة، وإنما قالوا ذلك لبعد ما بين الأمرين، فى الظاهر ولم يعلموا أن الحكمة هى حياته بضربه ببعضها فيخبر بقاتله.

وفى معجمات اللغة، هزئت به وهزأت أهزأ هزءا بمعنى: سخرت منه.

وفي (هزوا) ثلاث لهجات، الهمز وضم الزاي: هزءاً -والهمز وسكون الزاى -هزءاً- وقلب الهمزة واوا مع ضم الزاى (هزواً)- وربما سكنت الزاى أيضا (هزْواً).

وقد قرأ حمزة وإسماعيل عن نافع -هزْواً- ساكنة الزاى وقرأ الباقون بضمها، وجعلت الهمزة واوا مفتوحة لأنها همزة مفتوحة قبلها ضمة فهى تجرى على البدل.

ويجوز حذف الضمة من الزاى وتسكينها، فكل اسم على ثلاثة أحرف أوله مضموم مثل عنق وأكل وهزو- وكذلك كل جمع على (فعل) يثقله بعض العرب -بإبقاء ضمة الحرف الوسط- فيقولون: عنق واكل ورسل وكتب، وبعض العرب يخففه بتسكين الحرف الوسط لاستثقال حركتين من جنس واحد وعلى هذا فمن سكن زاى (هزوا) طلب التخفيف لأنه استثقل ضمتين فى كلمة واحدة وذلك معروف عند قاطنى البادية وعلى التخفيف جاءت بعض القراءات فى آيات من القرآن الكريم كقوله تعالى «فآتت أكلها ضعفين» -قرأ أكلها- بتسكين الكاف- نافع وابن كثير وأبو عمرو وقرأ الباقون بضم الكاف- وكقوله تعالى «وبدلناهم بجنتيهم جنتين ذواتى أكل خمط» -قرأ (أكل) -بسكون الكاف نافع وابن كثير وقرأ ابن عامر وعاصم

وحمزة والكسائى وغيرهم بضم الكاف.

وجاء جواب الاستفهام بقولهم: أتتخذنا هزوا في قول موسى -كما عبر القرآن الكريم- «أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين» أى أمتنع بالله أن أنتظم فى سلك قوم اتصفوا بالجهل.

ولسائل أن يسأل: لم قال فى جوابهم: «أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين» ولم يجب صراحة بقوله: لا أهزأ؟ وقال: أن أكون من الجاهلين دون أن يقول: أن أكون جاهلا؟

فنقول -وبالله التوفيق-: إن لذلك سرا تعبيريا دقيقا، فما أجاب به يحمل الدليل على براءته مما وجهوه إليه من تهمة الاستهزاء بهم كأنه قال: إن الهازئ جاهل وأنا أبعد ما يكون عن هذا الصنف من الناس.

والسؤال الأول الذى وجهوه لموسى عن بعض صفات البقرة عُبر عنه بقوله تعالى «**قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هى**» (ما) فى قوله «ما هى»: استفهامية. و (ما) الاستفهامية يسأل بها عن الجنس والحقيقة غالبا فتقول: ما عندك؟ أى أىّ أجناس الأشياء عندك؟ وجوابه: كتاب -مكتب- قلم مثلا!

ويسأل بها -كذلك -عن الوصف: نقول: ما محمد؟ أى: ما صفته التى هو عليها؟ فيقال فى الجواب: فاضل، أو كريم ونحو ذلك.

والمراد -هنا- بقولهم: ما هى؟ السؤال عن صفة البقرة لا عن حقيقتها، فلا يسأل عنها لأن حقيقة البقرة معروفة ولذلك جاء الجواب ببيان سن البقرة ليبين حالها وشأنها من حيث الكبر والصغر والضعف والقوة فقال سبحانه فى الجواب:

«**إنها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك**»: فهو يريد تحديد سنوات عمرها التى تبين قوتها وصلابتها.

والفارض: هى التي طعنت فى السن أو المسنة جدا يقال فى اللغة: فرضت البقرة تفرض وتفرض فروضا وفراضة: طعنت فى السن أى أسنت، كأنها سميت بذلك لأنها فرضت سنها أى: قطعته وبلغت آخره، وقيل: الفارض هى التى ولدت بطونا كثيرة مأخوذة من الفرض بمعنى الواسع، فالتى ولدت بطونا كثيرة يتسع جوفها بكثرة الولادة.

والبكر: هى الصغيرة لم تحمل -والبكر- فى إناث البهائم وبنى آدم -ما لم يفتحله الفحل، والبكر، الصغيرة جدا بحيث لا تلد.

والعوان: هى النصف فى السن من النساء والبهائم، ويطلق العوان -كما يقول بعض أهل اللغة- على البقرة التى ولدت بطنين أو مرتين، ويقال: حرب عوان: إذا كانت تالية لحرب أخرى سبقتها قال زهير:

إذا لقحت حرب عوان مضرة   ضروس تهر الناس أنيابها عصل

والمراد أن البقرة المطلوبة لا صغيرة ولا مسنة بل هى بين هذا وذاك فى غاية القوة والحسن.

وقوله تعالى «لا فارض ولا بكر عوان» كلها صفات للبقرة أو أخبار لمبتدآت محذوفة والتقدير، لا هى فارض ولا هى بكر هى عوان إلخ. ودخلت (لا) النافية على (فارض) وتكررت مع (بكر) لأن (لا) النافية متى وقعت قبل نعت أو خبر أو حال وجب تكريرها فتقول -فى وقوعها قبل النعت- مررت برجل لا طويل ولا قصير، وتقول -فى الخبر- محمد لا مسرف ولا مقتر، وفى الحال- قدم القائد لا منتصرا ولا منهزما ولا يجوز عدم تكرار (لا) إلا فى ضرورة.

ولسائل أن يسأل: كيف جاز دخول (بين) على اسم الإشارة (ذلك) فى قوله تعالى «عوان بين ذلك» مع أنه مفرد و(بين) لا تدخل إلا على شيئين فصاعدا كقولك جلست بين محمد وعلى ومحمد فذٌ بين الرجال؟

فالجواب: أن (ذلك) يشار به إلى المفرد والمثنى والمجموع كقوله تعالى «قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا» فأشير به إلى الفضل والرحمة -وهما شيئان- وقوله تعالى: **«زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب»** فأشير بذلك إلى مجموع هذه الأشياء التى حببت إلى الناس وزينت لهم.

وقد أشير بذلك فى الآية التى معنا إلى الفارض والبكر فى قوله تعالى **«لا فارض ولا بكر»** أى وسط بين الكبر جدا والصغر جدا.

ثم عقب القرآن الكريم على الإجابة على سؤالهم عن صفة البقرة

بتجديد الأمر لهم بذبحها قائلا: «**فافعلوا ما تؤمرون**» وهذا الأمر للوجوب على الفور وهو تأكيد وتنبيه على ترك التعنت ومع ذلك فإن بنى اسرائيل لم يتركوا تعنتهم وتباطؤهم فسألوا أسئلة أخرى سنتناولها:

٢٨- قال تعالى: ﴿**قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها قال إنه يقول إنها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين. قالوا أدع لنا ربك يبين لنا ما هى إن البقر تشابه علينا وإنا إن شاء الله لمهتدون. قال إنه يقول إنها بقرة لا ذلول تثير الأرض ولا تسقى الحرث مسلمة لا شية فيها قالوا الآن جئت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون. وإذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون، فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى ويريكم آياته لعلكم تعقلون. ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهى كالحجارة أو أشد قسوة وإن من الحجارة لما يتفجر منه الأنهار وإن منها لما يشقق فيخرج منه الماء وإن منها لما يهبط من خشية الله وما الله بغافل عما تعملون**﴾ [الآيات ٦٩- ٧٤].

تضمنت آيات قصة البقرة أسئلة اليهود لموسى عن صفات البقرة المأمور بذبحها فى قضية القتيل الذى جهل قاتله، وقد شددوا فى الأسئلة فشدد الله عليهم، وقد عرضنا -فى الآية السابقة- السؤال الأول، وفى هذه الآيات حديث عن السؤالين الثانى والثالث وما يتعلق بالقتيل رمعرفة قاتله ونهاية القصة.

فالسؤال الثانى: هو سؤالهم عن لون البقرة، وقد عُبر عنه بقوله تعالى: «**ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها**» ؟ اللون: واحد الألوان -وهو هيئة كالسواد والبياض والصفرة والحمرة، واللون: النوع، وفلان متلون: إذا كان لا يثبت على خلق واحد وحال واحد.

و (ما) اسم استفهام مبتدأ، ولونها خبر، والجملة فى موضع نصب بالفعل (يبين) أى يبين لنا لونها.

وجاء جواب السؤال بقوله تعالى: «**إنها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين**»: يقال -فى اللغة- فقع لونه يفقع ويفقع: إذا خلصت صفرته، والفقوع: الصفرة وخلوصها، فالفاقع: شديد الصفرة، ويقال فى التأكيد: أصفر فاقع أى شديد الصفرة، وأبيض ناصع أى شديد البياض وأحمر قان -أو قانئ.

وفاقع صفة للبقرة ولونها فاعل به أو فاقع خبر مقدم ولونها مبتدأ مؤخر والجملة صفة للبقرة.

وقوله تعالى: «تسر الناظرين»: صفة للبقرة -أيضا- والسرور: لذة تحدث فى القلب عند حصول نفع أو توقعه والمراد: أن البقرة خالصة الصفرة وأن لهذا اللون بهاء ورواء يخلب لباب الناظرين إليها ويحملهم على الدهشة والتعجب من شدة صفرتها لغرابتها وخروجها عن المعتاد.

والسؤال الثالث: جاء نتيجة لعدم امتثالهم الأمر بعد البيان السابق- وهو عن أوصاف أخر تعين البقرة لبنى إسرائيل فقالوا -كما عبر القرآن الكريم- **«ادع لنا ربك يبين لنا ما هى إن البقر تشابه علينا وإنا إن شاء الله لمهتدون»** .

قد يسأل سائل: هل يعد قولهم: ما هى تكرير للسؤال الأول؟

فنقول: لا، لأن السؤال هنا عن نوع آخر من الصفات لم يُلِّغوا به من قبل وقد وضحت من إجابة السؤال بقوله تعالى -بعد ذلك- إنها بقرة لا ذلول إلخ طبيعة هذه الصفات الجديدة كما سيأتى بيان ذلك.

ولفظ (البقر) -اسم جنس يُذكِّره فريق من العرب ويؤنثه فريق آخر وبتذكيره وردت قراءة الجمهور «إن البقر تشابه علينا» بتخفيف شين (تشابه) وفتح هائه وهو فعل ماض فاعله ضمير مستتر تقديره هو يعود على البقر- باعتباره مذكرا- ويقرأ (تشابه) بضم الهاء مع تخفيف الشين وهو فعل مضارع حذفت إحدى تاءيه وأصله (تتشابه) وفاعله ضمير مستتر تقديره (هى)- على ملاحظة تأنيث البقر، وكل منهما يجرى على لهجة عربية.

وقالوا: إن البقر تشابه علينا لأن وجوه البقر تتشابه ومنه حديث حذيفة بن اليمان عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه ذكر (فتنا كقطع الليل تأتى كوجوه البقر) يريده أنها يشبه بعضها بعضا ووجوه البقر تتشابه.

ولسائل أن يسأل: لماذا قدم المشيئة على الاهتداء فى قوله تعالى «وإنا إن شاء الله لمهتدون» مع أن أصل الكلام (وإنا لمهتدون إن شاء الله) ؟

فالجواب: أن تقديم المشيئة للاهتمام بها وقد قال عليه الصلاة والسلام (لو لم يستثنوا ما اهتدوا إليها) وهذا دليل على أن المشيئة مطلوبة فى حياة المؤمن لأن الفاعل للأمور هو الله تعالى مصداقا لقوله تعالى «ولا تقولن لشئ

إنى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله واذكر ربك إذا نسيت وقل عسى أن يهدين ربى لأقرب من هذا رشدا».

وجاء جواب هذا السؤال بقوله تعالى: «إنها بقرة لا ذلول تثير الأرض ولا تسقى الحرث مسلمة لا شية فيها»: تضمن هذا النص القرآنى عدة صفات أخرى للبقرة التى يراد ذبحها.

فالصفة الأولى- أنها (لا ذلول) وذلول: وصف على فعول -وهى التى ذللت بالعمل، مأخوذ من الذل -بكسر الذال- وهو السهولة واللين والإرهاق والتعب -ضد الصعوبة والخشونة والقوة والفتوة: يقال: بقرة ذلول ومذللة: بينة الذل -بالكسر- أى هينة سهلة الانقياد لإرهاقها واستخدامها فى كل صنوف العمل من حرث الأرض وسقى الزرع ونحوهما.

والذل -بالكسر- غير الذل- بالضم- وهو الهوان والضعف والإنكسار وهو ضد العز وذلك خاص ببنى آدم والوصف منه على فعيل فيقال رجل ذليل أى بين الذل- بضم الذال.

والمراد هنا - أن البقرة ليست مذللة بالعمل فتقديم (لا) النافية على (ذلول) يحدد أن المراد بقرة غير عاملة تتمتع بالقوة التى لم تستعمل فى عمل ما.

ولسائل أن يسأل: لم خلا هذا الوصف (ذلول) من هاء التأنيث فلم يقل ذلولة؟

فالجواب: أن (ذلول) -وإن ورد فى اللغة تأنيثها -أحيانا- بالهاء لأنها بمعنى مفعول فيقال: ذلولة بمعنى مذللة فإن القرآن الكريم جرى على عدم إلحاقها لهذا الوصف بناء على القاعدة العامة التى تمنع إلحاق وصف (فعول) هاء التأنيث لأنه من أبنية المبالغة التى يستوى فيها المذكر والمؤنث.

وقد أوضح القرآن الكريم الوصف بعدم التذليل بقوله عزحكمه:

«**تثير الأرض ولا تسقى الحرث**»: إثارة الأرض: تحريكها وبحثها، وقلبها للزراعة، ومنه الفعل الماضى (أثار) كما فى قوله تعالى: «وأثاروا الأرض» أى: قلبوها للزراعة، والمضارع (يثير) ومنه قوله سبحانه (تثير الأرض).

والحرث: الأرض المهيأة للزراعة ويطلق على ما حرث وزرع والفعل منه حرث يحرث.

وقد وصف المولى سبحانه البقرة بأنها لا تثير الأرض ولا تسقى الحرث فهى قوية صعبة الانقياد لعدم إرهاقها بالعمل فى حرث الأرض وأعمال الزرع والسقى.

فالنفى بـ (لا) مسلط على إثارة الأرض وسقى الزرع معا فكأنه قال هى بقرة لا ذلول صفتها أنها لا تثير ولا تسقى، فقوله «تثير الأرض» وإن كان مثبتا لفظا فهو منفى فى المعنى بـ (لا) المقدرة والأصل (لا تثير الأرض) لأنه عطف عليه (ولا تسقى الزرع)- وهو منفى بلا -وإذا نفى المعطوف وجب لأن ينفى المعطوف عليه كذلك لأنهما فى معنى واحد، ولو كان يريد إثبات، الحرث، ونفى الزرع لقال: تثير الأرض لا تسقى الزرع بحذف واو العطف إذ لا يجوز -فى لغة العرب- أن يقول قائل: مررت برجل قائم ولا قاعد- وهو يريد إثبات القيام للرجل ونفى القعود عنه- بل عليه أن يقول: مررت برجل قائم لا قاعد بحذف الواو.

ويدل المعنى المقصود فى الآية كذلك على نفى الحرث أيضا- فلو كانت البقرة تثير الأرض لكانت الإثارة قد ذللتها، والله تعالى قد نفى عنها التذليل بقوله: (لا ذلول) وهو يقتضى نفى العمل عنها بشتى أشكاله وصوره.

وفى إجابة السؤال الثالث -أيضا- صفتان أخريان للبقرة هما خلوها من العيوب واختلاط الألوان وقد عبر عنها بقوله تعالى **«مسلمة لا شية فيها»**: المسلمة هى الخالية من العيوب التى تشينها كالعرج ونحوه فهى سليمة الجسم والقوائم.

والشية -فى الأصل- مصدر وشى يشى وشيا وشية إذا خلط لونا بلون آخر وهى مأخوذة من وشى الثوب وهو نسجه على لونين مختلفين أو أكثر، ومنه يقال للنمام: واش لأنه يزين الكلام ويلونه فيجعله ضروبا متعددة ويزين منه ما شاء حتى يفسد العلاقات بين الناس.

والمراد هنا: أن البقرة خالية من أى لون آخر غير الصفرة فلا بياض فيها ولا حمرة ولا سواد.

ثم تنتهى الأسئلة باستجابة اليهود بعد التلكؤ والتباطؤ وقد عبر عن ذلك المولى سبحانه بقوله «قالوا الآن جئت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون».

ولسائل أن يسأل: لم قال: الآن جئت بالحق مع أن كل ما جاء قبل ذلك من أوصاف البقرة حق لا ريب فيه؟

فيقال: ليس المراد بالحق هنا معناه الشائع من الصواب والأمر الصحيح وإلا لكفروا بهذا القول إذ لو كان المراد ذلك لاقتضى أن ما ذكر من أوصاف البقرة فى المرتين الأوليين كان زيفا وباطلا وهذا المعنى يؤدى إلى الكفر والعياذ بالله تعالى.

لكن المراد بالحق -والله أعلم- بيان حقيقة وصف البقرة بحيث ميزها من جميع ما عداها ولم يبق لهم فى شأنها اشتباه أصلا بخلاف ما حدث فى المرتين الأوليين فإنهم لم يفهموا المراد فهما واضحا فيهما.

وفى قوله تعالى: «**وما كادوا يفعلون**» دليل على طبيعتهم التى جبلت على التعنت، والتأخير فى الطاعة والقبول، يعنى أنهم لجأوا إلى ذلك كالمضطر الملجأ إلى الفعل ولو تركوا على طبيعتهم لم يفعلوا.

وقوله تعالى: «**فذبحوها**» مرتب على كلام سابق محذوف لفهمه من السياق والأصل: فطلبوا البقرة فوجدوها فذبحوها إلخ. وهذا من الإيجاز القرآنى الذى يقع موقعه من الدقة اللغوية.

ثم عاد القرآن الكريم إلى ذكر خلاف اليهود حول القتيل ومعرفة قاتله بقوله: «**وإذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون**» هذه الآية هى أول القصة لكنها وقعت هنا بعد حكاية أسئلتهم التى تكشف خبث طباعهم وقبيح فعالهم.

والفعل «ادارأتم» أصله (تدارأتم) من الدرء وهو الدفع والخصومة والتنازع وقد اجتمعت التاء مع الدال وهما من مخرج واحد- هو طرف اللسان مع أصول الثنايا العليا- فأريد الإدغام فقلبت التاء دالا وسكنت لأجل الإدغام ولا يمكن الابتداء بالساكن فأدخلت همزة الوصل ليبتدأ بها.

وقد وقع هذا الفعل (ادارأتم) موقعه من التعبير عن المعنى المراد (فالتدارؤ) تفاعل يكون عادة بين طرفين، وهكذا كان حال اليهود حينما وجدوا القتيل بينهم فكان كل منهم يدفع التهمة عن نفسه وينسبها إلى صاحبه ويحيلها على خصمه.

وجاء تذييل الآية بقوله تعالى: «والله مخرج ما كنتم تكتمون» بيانا لإظهار ما أخفوه من أمر القتيل بذبح البقرة وضرب القتيل بجزء منها لمعرفة القاتل لتظهر قدرة الله وأنه يحيى الموتى وأنه على كل شئ قدير.

«فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ويريكم آياته لعلكم تعقلون»: بعض البقرة هو عضو من أعضائها ضرب به القتيل فحيى وأخبر بقاتله ثم عاد ميتا كما كان.

وذلك دليل من أدلة البعث موجه إلى المنكرين له من اليهود والعرب وغيرهم من الناس فى كل زمان ومكان.

فالله تعالى قادر على إحياء الموتى وهو عليه هين كإحياء هذا القتيل الشاهد فى الدنيا.

ثم ختم القصة بقوله تعالى:

«ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهى كالحجارة أو أشد قسوة وإن من الحجارة لما يتفجر منه الأنهار وإن منها لما يشقق فيخرج منه الماء وإن منها لما يهبط من خشية الله وما الله بغافل عما تعلمون»

نهاية قصة البقرة التى طلب ذبحها فى قضية قتيل بنى إسرائيل لمعرفة قاتله، وقد جاءت بعد أسئلة أوردوها ليبطئوا فى تنفيذ أمر الله تعالى، وبعد عناد وتلكؤ ذبحوا البقرة وضربوا القتيل بجزء منها فأحياه الله تعالى وأرشد إلى قاتله، ومع ذلك لم يعتبروا ولم يتعظوا ولم يأخذوا من هذا الإعجاز الإلهى دليلا على قدرة الخالق سبحانه فظلوا على عصيانهم وفسادهم.

وجاءت هذه الآية ترسم هذه النهاية وتدل على طبيعة قلوب بنى إسرائيل النى لم تتأثر بآيات الله التى رأوها عيانا كفلق البحر وانفجار العيون من الحجر وما حدث من إحياء القتيل بضربه بجزء من بقرة بكماء، إنها قلوب مفطورة على القسوة التى رانت عليها وحجبت عنها الإقرار بالربوبية والاعتراف بالقدرة الإلهية.

وقد عبر القرآن الكريم عن ذلك بقوله تعالى:

«ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهى كالحجارة أو أشد قسوة»:

القسوة: الصلابة والشدة واليبس، والمراد هنا: خلو قلوبهم من الاتعاظ والاعتبار والإنابة والإذعان لآيات الله تعالى.

والإشارة فى قوله «من بعد ذلك» إلى الآيات البينات السابقة كفلق البحر وانفجار العيون من الحجر وإحياء القتيل وغير ذلك.

فبعد كل هذه الآيات البينات لم تلن قلوبهم للحق ولم تذعن ولم تستجب.

ولسائل أن يسأل: لم عبر بثم الموضوعة للتراخى فى الزمان -فى قوله تعالى- ثم قست قلوبكم- مع أن قسوة قلوبهم كانت فى الحال لا بعد زمان؟

فالجواب: أن التعبير بثم لإفادة معنى الاستبعاد أى يبعد من العاقل القسوة بعد تلك الآيات، وقوله «من بعد ذلك» يؤكد الاستبعاد أشد تأكيد.

واختلف علماء اللغة فى (أو) فى قوله تعالى «أو أشد قسوة». فقيل: إنها بمعنى (بل) كقوله تعالى: «وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون» فالمعنى: بل يزيدون وكما قال الشاعر:

بدت مثل قرن الشمس فى رونق الضحى   وصورتها أو أنت فى العين أملح

على معنى: بل أنت.

وقيل: إن (أو) تفيد معنى التحقير بالنسبة للمخاطبين من البشر أى شبهوها بالحجارة تصيبوا أو بأشد من الحجارة تصيبوا.

وقيل: معنى (أو) الإبهام كما فى قوله تعالى: «وإنا أو إياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين» فقلوبهم أقسى من الحجارة لا تلين.

وقد علل الأشدية بقوله سبحانه «**وإن من الحجارة لما يتفجر منه الأنهار وإن منها لما يشقق فيخرج منه الماء وإن منها لما يهبط من خشية الله**»:

التفجر: التفتح بالسعة والكثرة، والتشقق: خروج العيون الصغار، والهبوط: النزول من مكان عال إلى آخر منخفض. وهذه ثلاث صور من لين الحجارة وهى تفجر الأنهار وتشقق العيون الصغار منها ونزولها وسقوطها من أعالى الجبال إلى أسافلها.

وخشية الحجارة لله تعالى عبارة عن انقيادها له سبحانه ولله تعالى فى الجمادات والحيوانات علم وحكمة لا يقف عليها غيره فلها صلاة وتسبيح وخشية كما يدل عليه قوله تعالى: «وإن من شئ إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم» وقوله سبحانه «والطير صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه» وقد قال تعالى «لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله» وقد خر جبل الطور دكا من هيبة الله تعالى «فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا» وقال تعالى «إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان».

وكل هذه المعانى تتضافر على مبلغ القسوة التى بلغتها قلوب بنى إسرائيل فهى على أشد ما يكون ولن تعدلها شدة الحجارة وصلابتها لأن الحجارة تلين وتخشع فتؤثر فيها أوامر الله تعالى وتنقاد، وقلوبهم لا تؤثر فيها دلائل القدرة الإلهية فلا تخضع ولا تنقاد لأوامر المنعم سبحانه بما أفاء عليهم وأوضح أمام عيونهم من آثار قدرته الباهرة.

والحجارة التى تقاس قلوبهم بها حجارة لهم بها عهد بتدفق المياه منها والجبل الذى اندك حين تجلى عليه الله تعالى وخر موسى صعقا.

ثم ختمت الآية بقوله تعالى «وما الله بغافل عما تعملون» وهو تهديد ووعيد لهؤلاء القاسية قلوبهم والله تعالى لهم بالمرصاد يحصى أعمالهم ويجازيهم عليها فى الآخرة، فلا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها «فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره».

٢٩ - قال تعالى: ﴿أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون. وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلا بعضهم إلى بعض قالوا أتحدثونهم بما فتح الله عليكم ليحاجوكم به عند ربكم أفلا تعقلون. أو لا يعلمون أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون﴾ [الآيات ٧٥ - ٧٧].

كان الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنون معه يتطلعون إلى أن يؤمن اليهود وينخرطوا فى سلك المسلمين، فنبه المولى سبحانه إلى أن هذه الأمنية بعيدة المنال لأنهم لن يقلوا عن أسلافهم ضلالا وتحريفا وفسادا، فقد نزلت

التوراة على أسلافهم وكلم الله موسى -عليه السلام- موحيا إليه وأخذ معه سبعين رجلا إلى الميقات على جبل الطور حين المناجاة، وبعد أن علمت اليهود بالوحى وما تضمنه الكتاب المنزل عليهم حرفوه وبدلوه من تلقاء أنفسهم وهم يعلمون أن هذا كذب على الله وبهتان وعاقبته وخيمة، ومع ذلك لم يرتدعوا لأنهم جبلوا على الضلال والفساد، ولا شك أن يهود اليوم كيهود الأمس، والدليل على ذلك أن اليهود المعاصرين للنبى صلى الله عليه وسلم كانوا يلتقون به فينافق فريق حين يستمعون إليه ويصدقونه، ويعلنون أن الإسلام دين الحق، وأن التوراة ذكرت بعض صفات النبى صلى الله عليه وسلم وتسكت طائفة فلا تعلن عما فى ضمائرها من الكفر والضلال فإذا انصرفوا عن مجلس الرسول والمؤمنين، وخلوا إلى أنفسهم عاتب الساكتون منهم فريقهم المنافق على ما أعلنوه من تصديق الرسول وفق ما جاء فى كتابهم التوراة ولاموهم على إعلان ذلك للمؤمنين لأنه يؤدى إلى إلزامهم الحجة وتبكيتهم وأن هذا ليس من الحصافة والعقل ونسى هؤلاء اليهود المعاصرون وغيرهم- أن الله سبحانه يعلم دخائل نفوسهم وما يضمرون من الكفر وكذبهم فيما يعلنون من الإيمان الذى لا تصدقه قلوبهم، وأن الله يعلم ما تخفى نفوسهم، وما تعلن فيحاسبهم على ذلك حسابا عسيرا، مع حماية المؤمنين من شرهم وإعلامهم بما يحيك اليهود من الدسائس والفتن والخداع.

والآيات التى معنا تحمل ثلاثة أمور:

الأول: طمع المؤمنين فى إيمان اليهود مع عدم توافر الوسائل الموصلةإليه لفسادهم كفساد من حرفوا الكتاب منهم وعبر عن ذلك بقوله سبحانه:

«أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون»:

الطمع: تعلق النفس بإدراك الشئ تعلقا شديدا وهو أقوى -فى التعلق- من الرجاء، فالرغبة فى الطمع أقوى وأشد من الرغبة فى الرجاء.

والذين خاطبهم المولى سبحانه ونسب إليهم الطمع هم الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنون معه فأنفسهم كانت ترغب رغبة ملحة أن يهدى الله سبحانه اليهود إلى الإسلام.

والهمزة للاستفهام الإنكارى تفيد استبعاد أمر لم يقع أن يتحقق له الوقوع كقولك أ أضرب أبى؟ لا لاستبعاد الوقوع بالفعل كقولك: أتضرب أباك؟

والفاء عاطفة للفعل المضارع على معطوف عليه مقدر مناسب للمقام، ونظم الكلام، ويكون على قصد توجيه الإنكار إلى المعطوفين كأن يقال: التقدير: أتحسبون أن قلوبهم صالحة للإيمان فتطمعون كما فى قوله تعالى: «وفى أنفسكم أفلا تبصرون» على تقدير: ألا تنظرون فلا تبصرون، ويمكن أن يكون الإنكار موجها إلى ترتب الثانى على الأول كأن يقال: التقدير: أتسمعون أخبارهم وتعلمون أحوالهم فتطمعون، أى أبعد أن علمتم فساد سلوكهم تطمعون فالواجب أن يترتب على الأول نقيض الثانى أى عدم الطبع الناشئ عن معرفة أحوالهم وهذا كما نقدر فى قوله تعالى «أفلا تبصرون» أتنظرون فلا تبصرون فالمنكر ترتب عدم الإبصار على النظر والواجب أن يترتب على النظر الإبصار وهو نقيض الثانى.

وواو الجماعة فاعل (تطمع) يعود إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، والمؤمنين.

والإيمان هنا يمكن أن يكون بالمعنى اللغوى وهو التصديق وعداه باللام لتضمنه معنى الاستجابة أى: تريدون أن يصدقوا ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم مستجيبين لكم.

ويمكن أن يكون الإيمان بالمعنى الشرعى واللام فى لكم للتعليل بمعنى لأجل ويكون الفعل (يؤمنوا) -كالفعل اللازم- أى أن يعتقدوا العقيدة الصحيحة من أجل دعوتكم لهم.

وأن وما دخلت عليه فى تأويل مصدر حذف الجار الداخل عليه وتقديره (فى إيمانهم لكم) وهو معمول (تطمعون) فى محل جر عند الخليل والكسائى وفى محل نصب عند سيبويه وفاعل (يؤمن) الذى هو واو الجماعة يراد به اليهود المعاصرون للنبى صلى الله عليه وسلم.

وفريق اليهود الذين كانوا يسمعون كلام الله ثم يحرفونه هم أحبار اليهود من أسلافهم العلماء بما فى التوراة فحرفوها وغيروا فيها ما يشير إلى رسالة محمد صلى الله عليه وسلم.

ويطلق على التوراة أنها كلام الله تعالى الذى سمعوه ويسمعونه. وقيل: إن الذين حرفوا هم جماعة من السبعين رجلا الذين اختيروا للميقات سمعوا كلام الله تعالى لموسى على الطور وحرفوه -بعد سماعهم بالوساطة من موسى عليه السلام على الرأى الراجح، وقيل إن المحرفين جماعة الأحبار فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم، وعلى أية حال فإن المجرمين من هذه الفرق اليهودية فرق ضالة تدل على خلال السوء التى كانوا يتسمون بها وإذا كان هذه شأن الأسلاف فما بال اليهود المعاصرين؟ إنهم مثل أسلافهم وعلى طريقهم لن يؤمنوا ولن يستجيبوا لكم فأريحوا أنفسكم من عناء الطمع فى إيمانهم.

وهذا على أن التحريف كان خاصا بما أنزل على موسى -عليه السلام.

وقيل: إن الجماعة المحرفة هى من اليهود المعاصرين حرفوا الوحى المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم فيما يسمعون منه قصداً لإدخال ما ليس من الدين فيه.

والفريق: اسم جمع لا واحد له من لفظه كالرهط والقوم وهو اسم كان و(منهم) متعلق بمحذوف صفة لاسم كان وجملة (يسمعون) خبر كان وجملة «وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله» حال من فاعل (أن يؤمنوا) فكيف يستجيبون والحال أن هذا الفريق من سابقيهم حرف وبدل فى الوحى المنزل.

والمراد بقوله (كلام الله) التوراة التى حرفوها أو ما أنزل على موسى ليلة كلمه مولاه على الطور أو القرآن الكريم والمراد بقوله: (يحرفونه) أى يؤولونه تأويلا فاسدا أو يغيرون المكتوب النازل بالوحى، أو يزيدون عليه كما قيل إنهم زادوا على ما سمعوا من موسى -من كلام رب العالمين -ليلة التكليم مثل ما نقل من أنهم قالوا (سمعنا الله تعالى يقول فى آخر كلامه إن استطعتم أن تفعلوا هذه الأشياء فافعلوا وإ شئتم فلا تفعلوا فلا بأس) وهو كذب منهم وافتراء على الله ومعنى (عقلوه) فهموه وضبطوه وعلموه دون نسيان فالأحبار حرفوا وبدلوا وهم على يقين بأنهم يغيرون كلام الله وهذا معنى قوله تعالى (وهم يعلمون) وهذه الجملة -أيضا- حال من فاعل (يحرفونه) وحذف

مفعول (يعلمون) لتذهب فيه النفس مذاهبها أى يعلمون كذبهم على الله أو يعلمون عاقبة تحريفهم وعقابه الوخيم أو يعلمون حقيقة الوحي دون جهل أو نسيان إلى غير ذلك.

ولا تكرار بين قوله «من بعد ما عقلوه» وقوله (وهم يعلمون) لتأكيد شناعة ما كانوا عليه من التحريف لأنه لم يكن عن نسيان لما عقلوه أو عدم استيعاب لمضمونه.

ولسائل أن يسأل: لم عطف (يحرفونه) بـ (ثم) ؟

فنقول: إن (ثم) العاطفة تفيد معنى التراخي فى حدوث ما بعدها فيحتمل أن التحريف وضع بعد زمان من نزول التوراة والوحي أو هو تراخ فى المرتبة فجريمة التحريف بعد السماع شنيعة إذ لا يليق بمن سمع كلام الله أن يحرفه ويغيره فالتحريف مرحلة بلغت من القبح مبلغا كبيرا.

الأمر الثانى: ما حكاه القرآن عن فعال اليهود المعاصرين أنفسهم فى لقائهم بالرسول والمؤمنين وسماع الوحي وتصديق بعضهم له علانية مع إبطان الكفر ولوم بعضهم لبعض على ذلك وقد عبر عنه الحق سبحانه بقوله: «وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلا بعضهم إلى بعض قالوا أتحدثونهم بما فتح الله عليهم ليحاجوكم به عند ربكم أفلاتعقلون».

كان فريق من اليهود يلاقى الرسول والمؤمنين ويجالسونهم ويسمعون الوحي، فيعلن بعضهم تصديق الوحي ويذكرون بعض صفات النبى صلى الله عليه وسلم فى التوراة وتصديقها للقرآن ويسكت فريق منهم فلا يتحدث بشئ وبعد الانصراف والخلوة يلوم الساكتون الذين تحدثوا من منافقى اليهود ويعاتبونهم على ما أعلنوه مما يمكن أن يكون حجة عليهم للمؤمنين.

ويذكر اللغويون أن الواو فى (لقوا) لليهود اللاقين وفى (قالوا) لهم -أيضا- وإن صدر القول من بعضهم دون البعض الآخر من باب إسناد ما للبعض إلى الكل، وهذا مثل أن تقول: بنو فلان قتلوا فلانا والقاتل بعضهم لا كلهم.

وسر إسناد الفعل (قالوا) إلى الجميع من الذين تكلموا أو سكتوا للدلالة على شدة قبح سلوك الساكتين لخلاف ظاهرهم لباطنهم على نحو أكثر قبحا ولؤما ونفاقا.

وقال بعض اللغويين إن الواو فى (لقوا) للجميع، والوا فى (قالوا) للبعض دون الجميع أى قال المنافقون منهم، والفعلان (لقوا) و (قالوا) فعلا الشرط. الجزاء لاسم الشرط (إذا).

وقال (آمنا) وترك علة هذا الإيمان ثم دل عليها بما جرى من الجدال بين فريق المتحدثين منهم وفريق الساكنين في قولهم: (أتحدثونهم بما فتح الله عليكم) ومعنى بما فتح الله عليكم أى بما أوضحه وبينه لكم فى التوراة من صحة الإيمان بالله ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم فكأنهم أذكروا أنهم آمنوا لما علموه من ذلك فى التوراة ولم يذكره بعد (آمنا) اعتمادا على ذلك. والتعبير بالفتح دليل أن ذلك - عندهم- سر مكتوم لا يعرفه إلا من يقرأ التوراة من علمائهم.

و(ما) موصولة والعائد محذوف.

وجملة «وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا» جملة مستأنفة لبيان حال اليهود المعاصرين وسوء فعالهم وسلوكهم مما يشهد لعدم الطمع فى إيمانهم وهو سبب آخر لذلك بعدما علم عن أسلافهم من التحريف والتبديل.

وقيل: إنها جملة معطوفة على الجملة الحالية السابقة وهى: «وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله» الآية.

وجملة «وإذا خلا بعضهم إلى بعض الخ» حالية أو معطوفة على سابقتها.

وقوله «ليحاجوكم به عند ربكم» بيان لسبب التوبيخ للقائلين من الساكتين سواء كان هذا فى حسبان القائلين أو لم يكن فهو استنتاج للساكتين ليؤكدوا خوفهم من خطورة حديث القائلين وكشفهم عما فى التوراة مما يصدق الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم واللام فى ليحاجوكم لام كى التعليلية والفعل منصوب بعدها.

والمحاجة -مفاعلة- قيل: إنها غير مرادة فالمعنى ليحتجوا به عليكم، وأتى

بصيغة المفاعلة للمبالغة فى الاحتجاج.

ويرى بعض اللغويين جواز أن تكون المفاعلة- هنا- على بابها وأن فريق المؤمنين يحتج -من جانب- وفريق المنافقين يستمع إلى الحجاج من جانب آخر وقد ألزم الحجة وأفحم.

ومعنى «عند ربكم» أى كما نزل فى كتابه التوراة الذى آمنتم به وجعل المحاجة بما فى الكتاب محاجة عند الله من باب التوسع وهذا كما يقال: هو عند الله كذا أى فى كتابه وشرعه.

والمحاجة - على هذا- فى الدنيا وهذا ظاهر.

وقيل: إن معنى «عند ربكم» ليس على سبيل التوسع بل على سبيل الحقيقة وهذا يعنى أن المحاجة ستكون عند الله يوم القيامة.

وضعف هذا الوجه بأن كل خفى سينكشف يوم القيامة ولا يستطيع أحد الإنكار فى هذا اليوم والله تعالى عالم بكل شئ اعترف به الواقف أو أنكر مما كان هناك داع إذا إلى لوم المتحدثين على الإعلان والدعوة إلى السرية.

ووجه بعضهم المراد بجعل المحاجة يوم القيامة على أساس أن الحجاج يوم القيامة يزيد فى ظهور فضيحة اليهود وتوبيخهم على رءوس الأشهاد، فإذا ظهر شئ مما كتموه فى الدنيا زاد أمرهم سوءا فى الآخرة.

وأجيب عن ذلك بأن التعبير بقوله «بما فتح الله عليكم» ينقيه وإلا فالإخفاء لا يفيد يوم القيامة إلا فى دفع الاحتجاج بالإقرار لا بما فتح الله به عليهم.

وقوله سبحانه «أفلا تعقلون» من تمام كلام الموبخين لزملائهم المنافقين وهى جملة مؤكدة لإنكار التحديث معطوفة على جملة «أتحدثونهم» وجئ بالتاء لتفيد ترتب عدم عقلهم على تحديثهم.

وقيل المفعول محذوف أى لا تعقلون هذا الخطأ الفاحش أو شيئا مما هذه سبيله فأنتم بتحديثكم لم تدركوا الأثر الفادح لما وقعتم فيه وعاقبة ذلك عليكم وعلى اليهود الآتين من بعدكم.

والأمر الثالث: تجهيل المعترضين على التحديث الداعين إلى الاحتفاظ بالأسرار التى جاءت فى التوراة وعدم الإعلان عما فيها من تصديق الإسلام

وبيان أن الله تعالى يكشف سرهم المخفى وعلنهم الظاهر وعبر عنه بقوله تعالى «أولا يعلمون أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون» : والهمزة فى قوله «أولا يعلمون» للإنكار والتوبيخ كالتى قبلها، والواو -بعدها- عاطفة لجملة «لا يعلمون» على مقدر يفهم من السياق أى: أيلوم الساكتون المتحدثين على التحديث المذكور خوفا من المحاجة ولا يعلمون.

وجملة «أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون» مفعول يعلم فالله تعالى يعلم جميع ما يسرون وما يعلنون ومن ذلك إسرارهم الكفر وإظهارهم الإيمان وإخفاء ما فتح الله عليهم وإظهار غيره وكتم أمر الله وإظهار ما أظهروه افتراء.

والضمير الفاعل صالح للمنافقين والموبخين، ولأسلافهم المحرفين والشمول أولى.

وتقديم الإسرار على الإعلان فى قوله «ما يسرون وما يعلنون» لبيان أن علم الله شامل وعلمه بما هو سر أقدم من علمه ما هو علن والمراد استواء الأمرين فى مقياس علمه تعالى فلا يختلف الحال بين ما هو كامن خفى أو بارز ظاهر كما قال تعالى «قل إن تخفوا ما فى أنفسكم أو تبدوه يعلمه الله» بخلاف قوله تعالى «وإن تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله» فقدم الظاهر على الخفى لأن المسألة تتعلق بالحساب وإنما تتعلق المحاسبة بالأمور الظاهرة دون الخفية.

وأيضا فإن السر سابق على العلن فما من شئ ظاهر إلا سبقه سريته من قبل وإضماره فى القلب، وهذا التقديم يكشف أمرهم ولو كان سرا دفينا فيكون هذا إيذانا بافتضاحهم على كلا الحالين ومن أول التفكير فى الباطل والكذب والافتراء وقبل إعلانه على الناس.

٣٠- قال تعالى: ﴿ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أمانى وإن هم إلا يظنون. فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون﴾ [الآيتان ٧٨ ، ٧٩].

فى إطار حديث المولى سبحانه عن الأسباب التى تدعو إلى عدم الطمع

فى إيمان اليهود يذكر سبحانه طائفة منهم جاهلة لا تعلم من التوراة شيئا ولا تعرف إلا ما يلقنه لها المحرفون من علمائهم من الأكاذيب والضلالات، ولا تعرف إلا اعتمادها على أن الله سيرحمهم بشفاعة الشافعين فيتجاوز عن خطاياهم ويعفو عنهم وذلك هو رجاؤهم ويعتمد هؤلاء الجهلة على ما يلقنه لهم أحبارهم الضالون من أن اليهود أحباء الله، وأنه لن يعذبهم إلا أياما معدودة تمسهم فيها النار وهذه الفئة لا تبشر بخير، ولا يعتمد عليها فى فهم الإيمان الصحيح ولا أمل يرجى منها لدخولها إلى الإسلام لعدم إعمال عقولها وإلقائها التبعة على غيرها من المضلين الذين يجعلونها تتمسك بالزيف والأكاذيب ولا تريد فراقه بل دونه خرط القتاد.

ثم بين عزوجل ما أعد من العقاب لطائفة من الأحبار وعلماء اليهود الذين يحرفون التوراة ويبدلون فيها، ويمحون منها ما يشير إلى حقية دين الإسلام وصفة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم ويموهون تفسير نصوص التوراة على العامة إذ لا يظهر للعوام ما تتضمنه النصوص من معان وتفسيرات ترشد إلى الحق وتدل عليه ويفهم منها صدق ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم، وقد أعد الله تعالى للمحرفين الويلات والثبور بسبب كتابتهم بأيديهم ما يحرف الكتاب الأصلي، وما جره هذا التحريف من نشر الحرام والباطل وعدم إظهار الحق والحلال وكل ما ترتب عل ذلك من خداع الناس وكان الهدف من ذلك احتفاظهم بسلطانهم والحصول على قليل من المال من أرباب السلطان من الرؤوساء الذين خافوا أن يزلزل الإيمان عروشهم فرضى المحرفون بالقليل من مناصب الدنيا وأموالها وضاع عليهم الثواب الجزيل –لو أنهم بينوا الحق وصانوه– وسيحل بهم من العذاب الشئ الكثير.

فأما جماعة الجهلة من اليهود وأمنياتهم التى صرفتهم عن الحق إلى الضلال فقد عبر الله تعالى عنها بقوله: «ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أمانى وإن هم إلا يظنون»

والأميون: جمع أمي. وهو فى معناه القريب: من لا يكتب ولا يقرأ نسبة إلى أمة العرب فإنهم كانوا لا يكتبون ولا يقرأون، أو نسبة إلى الأم بمعنى أن الواحد منهم يعيش على حالته التى ولدته أمه عليها من عدم العلم ووسائله من الكتابة ونحوها، والمراد بالأميين هم الجهلة الذين لا يعلمون إذ

فقدوا وسائل العلم والمعرفة.

والمراد بالكتاب: التوراة فاللام ما فيه للعهد، والأماني، جمع أمنية وأصلها: أمنوية على وزن أفعولة والمراد بها ما يتمناه الإنسان لنفسه أن بفوز به على سبيل التقدير وتشدد الياء وقد تخفف وقرأ أبو جعفر وغيره عن نافع، وهارون عن أبى عمرو (أمانى) -بالتخفيف. وأمانى هذه الطائفة الجهلة -من اليهود- تتعلق بما تلقوه عن أحبارهم من الأكاذيب التى لا علم لهم بها، وما كانوا يمنونهم به من مغفرة الله لهم ورحمته إياهم ببركة الأنبياء السابقين وشفاعتهم، وأن النار لن تمسهم إلا أياما معدودة ونحو ذلك من الأضاليل.

والاستثناء (إلا أمانى) على هذه المعانى -منقطع إذ لا صلة بين التوراة (الكتاب) وبين هذه الأباطيل والأكاذيب.

وقيل المراد بالأمانى: قراءتهم للتوراة قراءة عارية عن الفهم والعلم ومعرفة المعنى وتدبره وهى قراءة العوام الذين لا يستطيعون التفسير للنصوص ويعتمدون على غيرهم فى تفسيرها.

والاستثناء (إلا أمانى) حينئذ متصل.

ثم حصر المولى سبحانه معرفتهم بأنها ليست إلا مجرد الظن الذى لا يوصل إلى العلم المبنى على الدليل والبرهان فقال: «وإن هم إلا يظنون» فهى معرفة محدودة ليس لها أساس من دقة العلم أو أدلته، ولذلك لا يرجى منهم إيمان أو خير.

وقد حذف المستثنى وأقيمت صفته مقامه وأصل التعبير: ما هم إلا قوم يعتمدون على الظن لا على العلم ويكفى هذا دليلا على جهالتهم وسوء حالتهم وعقيدتهم.

وأما حديث الحق سبحانه عن عقوبة من غيروا التوراة وسوء جريمتهم فقد جاء فى قوله سبحانه: **«فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون»**:

الجريمة أنهم كتبوا بأيديهم مبدلين ومغيرين لما فى التوراة ونسبوا ما ارتكبوه إلى أنه من عند الله وأخفوا الكتاب الصحيح النازل من عند الله حتى

يموهوا على أتباعهم الأميين.

والعقاب المعد لهم هو (الويل)، والويل مصدر ليس له فعل من لفظه، ومثله ويح، وويب وويس فكلها -ونحوها- مصادر لا أفعال لها من لفظها.

والويل -وأشباهه- إذا أضيف فالأحسن فيه النصب وقيل يجب النصب مثل: ويلك وويحك، وإذا أفرد- بفصله عن الإضافة- اختير الرفع، وقيل يجب رفعه نحو: ويل له.

والويل: كما قال الخليل -شدة الشر، وقال الأصمعى: هى كلمة تفجع وقد تكون ترحماً، وقيل: الويل: الحزن أو الفضيحة والحسرة أو الهلاك والأخير نقله سيبويه، وروى -صحيحها فى بعض الطرق -عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: (الويل واد فى جهنم يهوى به الكافر أربعين خريفا قبل أن يبلغ قعره) وعن ابن عباس رضى الله عنهما أن الويل هو العذاب الأليم وروى غير ذلك مما ينسب إلى نار جهنم والعذاب فيها.

ولعل ما يتصل منها بعذاب النار مجاز لغوى من إطلاق لفظ الحال على المحل، لأن العرب قد تكلمت به قبل الإسلام فى النظم والنثر ولم تكن تعنى به ما فى نار جهنم.

والويح والويس والويب بمعنى الويل -عند بعضهم- وقيل الويح وما بعده للترحم على من نسب إليه.

(وويل) -فى النص الكريم- مبتدأ خبره «للذين يكتبون الكتاب» وصح الابتداء به لكونه دعاء أو لأنه نكرة خصصت بالداعى كأنه قال: دعائى عليهم بالهلاك ثابت لهم مثل قول المسلم: سلام عليك أى سلامى عليك.

ولسائل أن يسأل: لماذا ذكر الأيدى مع أن الكتابة لا تكون إلا بها؟

نقول: ذكرها للتأكيد لدفع توهم المجاز كأن يكونوا أمروا بكتابتها ونحو ذلك كقولك: كتبت بيمينى لتؤكد أنك كتبت بنفسك لأن غيرك تولاها بأمرك له مثلا.

وقد نسبوا المحرف إلى الله فى قولهم «هذا من عند الله» والقائلون إما المحرفون من علمائهم ورؤسائهم وأحبارهم، أو هم وغيرهم من الأميين من اليهود، وسواهم من سائر الطوائف.

ولماذا عطف بثم في قوله: «ثم يقولون هذا من عند الله» ؟

فعل ذلك باختيار (ثم) دون غيرها من حروف العطف للدلالة على التراخي الرتبي فقد ارتكبوا جرمين: الأول التحريف والتبديل، والثاني نسبة المحرف المبدل إلى الله وقد جاءت الإشارة إليهما بقوله: (هذا) لكن شناعة الجرم الثاني أكبر من شناعة الجرم الأول مما اقتضى استخدام حرف العطف (ثم).

وعبر المولى سبحانه عن هدفهم من التغيير والتبديل بقوله:

«ليشتروا به ثمنا قليلا» فالمكافأة التي يأخذونها على ذلك هي المناصب الباقية لهم والرياسة والرشوة كل ذلك ثمن لجهلهم فكأنهم باعوا الحق الصحيح في التوراة وطمسوه بالتغيير والتبديل في مقابل الثمن القليل.

وعبر عن المشترى بالثمن مع أن الثمن يكون وسيلة للحصول على الشئ المشترى الذى هو المقصود الأصلي في عملية المبادلة على طريق العكس ليبين أنهم جعلوا الوسيلة -وهي الثمن- مقصودا بالذات، والمقصود بالذات -وهو المشترى- وسيلة وهذا دليل على تنازلهم عما يستحق القصد -وهو الحق النازل من عند الله- إلى الوسيلة التي جعلوها هدفا لهم أصيلا وهي الرشوة نظير التحريف وجعل الثمن الذى رغبوا فيه قليلا مهما يكن من الكثرة لأن الذى باعوه هو جالب الثواب الجزيل، وبيعهم للحق مستوجب للعذاب الدائم وبئس الثمن الذى فضلوه على ضياع جزيل الثواب، ونزول أقسى العذاب الدائم بهم ومهما يكثر المال فهو تافه قليل بالنسبة إلى ما أعد لهم.

وجاءت هذه الجملة تعليلية دالة على سبب تحريفهم وتبديلهم ونسبتهم ذلك زورا وكذبا إلى رب العزة والجلال واستحقاقهم الويل.

وبعد هذا الإجمال في بيان السبب عاد المولى سبحانه ففصل أمر هذا السبب قائلا: «فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون» إنهم استحقوا الويل لعمل أيديهم، ولما ظنوا أنه نفع لهم وكسب.

و (من) في قوله: (مما كتبت) تعليلية ومتعلقها الويل أو ما تعلق به الخبر (لهم) و (ما) موصولة بمعنى الذى والعائد -عليها- محذوف أى (كتبته) وتصلح أن تكون مصدرية وعلى الأول فالويل على ما نتج عن التحريف مما يضل الناس، وعلى الثاني فالويل على إحداثهم التحريف و(من)

(ما) الثانية فى «ويل لهم مما يكسبون» مثل الأوليين تفسيرا وإعرابا أى بسبب الذى يكسبون أو بسبب كسبهم.

ولم يعد نسبة التحريف إلى الله لأنه داخل فى كتابتهم بأيديهم من باب الترويج لها.

وكرر الويل ثلاث مرات، كل ذلك للتأكيد على عواقب ما فعلوا وأسبابها الداعية إليها.

٣١- قال تعالى: ﴿وقالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة قل أتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده أم تقولون على الله ما لا تعلمون. بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون. والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون﴾ [الآيات ٨٠ - ٨٢].

يتحدث المولى سبحانه عن بعض جنايات اليهود بادعائهم أن الله تعالى لن يعذبهم إلا أياما قليلة لا تتعدى أربعين يوما -مدة عبادتهم العجل إبان غياب موسى عنهم- أو لا تتعدى سبعة أيام تبعا لمدة عمر الدنيا البالغة سبعة آلاف عام، عن كل ألف عام يوما، وقد نشر أحبارهم ذلك لدى عوامهم، وأنهم -فيما عدا ذلك- أحباب الله اختصهم بجنته، والواقع أنهم كاذبون فيما زعموا والرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنون مأمورون بكشف هذا الزعم الباطل وسؤالهم هل أعطاهم الله تعالى وعدا بالنجاة ومحدودية العقاب أو أن ذلك كذب على الله منهم وافتراء، ومعلوم أن وعد الله لا يتخلف؟ والسؤال يحمل إحضار الدليل على صحة الدعوى، ولا وعد -أصلا لهم- ولا دليل، وكل ما يشيعونه محض افتراء وليس من المعقول ترك الكافر على كفره دون عقاب أو ترك مرتكب المعاصى على معاصيه دون حساب بل إن الله سبحانه وتعالى وعد الكافرين بالخلود فى النار إذا لم يؤمنوا، ووعد العصاة بالعذاب على ما ارتكبوا فكل كافر وكل عاص سوف يدخل نار جهنم ويخلد الكافر فيها، ولن يسوى بين الكافر والمؤمن فإذا كان الكافر يلقى عذابه فى نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا فإن المؤمن الذى يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، ويعمل الأعمال الصالحة عبادة وقربى إلى الله، وإصلاحا فى معاملاته مع الناس وإحسانا فى حياته الدنيا أعد الله له الخلود فى جنة الرضوان.

وهذه عدالة الحق سبحانه ألا يسوى بين المجرمين والمسلمين.

وهذا الحكم ليس خاصا بشعب دون آخر ولا أمة دون أخرى، فاليهود مثلهم مثل غيرهم من بقية البشر يخضعون للحساب العادل، فمن آمن منهم وعمل صالحا نجا من العذاب واستحق الجنة ونعيمها ومن استمر على كفره وعصى مولاه استحق الخلود فى النار كغيره من الأشرار ولن تنجيه شفاعة الشافعين.

وتتضمن الآية الأولى دعوى اليهود أن عذابهم فى النار لن يتعدى أياما معدودة وإبطال زعمهم الكاذب وقد عبر المولى سبحانه عن ذلك بقوله تعالى: «وقالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة قل أتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده أم تقولون على الله ما لا تعلمون»

جملة (قالوا) حالية معطوفة على قوله تعالى -قبل ذلك- «وقد كان فريق منهم» -وقيل غير ذلك- وكان هذا من مفترياتهم وأكاذيبهم التى تجعلهم ليسو أهلا للإيمان الذى يطمع فيه الرسول والمؤمنون من هذه الفئة من الناس.

والمس: اتصال أحد الشيئين بآخر، ويلتقى مع اللمس فى بعض معانيه.

ويقصد بالنار: جهنم.

وعبر بقوله (معدودة) عن معنى القلة ويقال: إن هذا التعبير جاء جريا على عادة العرب فالعرب تسمى ما تيسر عده قليلا وما تعسر عده كثيرا فإذا قالوا: شئ معدود فمعناه أنه قليل، وإذا قالوا: شئ غير معدود فمعناه أنه كثير.

زعمت اليهود أنها تعذب أربعين يوما مدة عبادتهم العجل أو أنها تعذب سبعة أيام تبعا لما حكى الأصمعى عن بعض اليهود أن عدد أيام عبادتهم العجل سبعة أو كما روى عن ابن عباس ومجاهد أن اليهود قالوا: عمر الدنيا سبعة آلاف سنة تعذب عن كل ألف سنة يوما.

وطلب المولى سبحانه من رسوله -وعليه المؤمنون- أن يسألهم عن مدى صحة ما زعموا محاجة لهم «قل أتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده أم تقولون على الله ما لا تعلمون»

العهد: بمعنى إخبار الله لهم بما قالوا من وعد ووعيد أو هو الوعد بما

قالوا. والهمزة فى (أتخذتم) للاستفهام التقريرى -وحذفت همزة الوصل من الفعل (اتخذ).

وكأنه يريد أن يقررهم بأحد الأمرين اتخاذ العهد بأن الله تعالى قد أعطاهم وعدا بما زعموا -وهذا ليس بواقع على الحقيقة- والأمر الثانى كذبهم على الله وافتراؤهم عليه بنسبة الزعم بهذه المعاملة إليه «أتخذتم عند الله عهدا أم تقولون على الله ما لا تعلمون» وأم -حينئذ- متصلة وقد جاء الاستفهام فى صورة التردد فى تعيين أحد الأمرين مع أن الرسول صلى الله عليه وسلم يعلم علم اليقين بالثانى منهما وهو افتراؤهم على الله والتقدير: أتخذتم أم لم تتخذوا بل تقولون.

وقيل إن الاستفهام إنكارى لإنكار الاتخاذ ونفيه وأم منقطعة تفيد الإضراب بمعنى بل ومعنى بل الإضراب والانتقال من التوبيخ وإنكار الاتخاذ إلى التوبيخ بالتقول على الله وجعل السكاكى أم متعينة للانقطاع لوقوع الجملة بعدها، ومن ادعى أنها متصلة لم يمنع وقوع الجملة بعدها كذلك.

وقوله تعالى «فلن يخلف الله عهده» جواب شرط محذوف والتقدير: إن كان الأمر كذلك فلن يخلف الله عهده والفاء الفصيحة تعرب عن هذا الشرط المقدر.

ولا يضر أن الجواب مستقبل والشرط ماض. كقول الشاعر:

قالوا خراسان أقصى ما يراد بنا ... ثم القفول فقد جئنا خراسانا

فالفاء الفصيحة تفيد كون مدخولها سببا عن المحذوف سواء ترتب عليه أو تأخر.

ولا مانع أن ترتب على اتخاذ العهد الحكم بأنه لا يخلف العهد فى المستقبل.

وجعل بعضهم ما دخلت عليه الفاء الفصيحة دليل الجواب وضع موضعه والتقدير إن كنتم اتخذتم عند الله عهدا فقد نجوتم لأنه لن يخلف الله عهده.

وجملة الشرط والجواب معترضة بين جملة «اتخذتم» والمعادل لها وهو جملة «أم تقولون على الله ما لا تعلمون» فلا محل لها من الإعراب.

وبعض اللغويين لا يقول بوجود جملة شرطية محذوفة بل يجعل الفاء فى قوله «فلن يخلف الله عهده» للسببية ليكون اتخاذ العهد مترتبا عليه عدم إخلاف الله تعالى عهده، ويكون المنكر مجموع الأمرين اتخاذ العهد وعدم إخلافه المترتب عليه.

وقد وبخهم المولى سبحانه -على إسنادهم إلى الله ما لا يعلمون وقوعه مع أنهم أسندوا إليه من قبل ما يعلمون عدم وقوعه، للمبالغة فى التوبيخ فإن التوبيخ على الأدنى وهو غير المعلوم يستلزم التوبيخ على الأعلى وهو المعلوم بطريق الأولى.

وقوله «أم تقولون على الله ما لا تعلمون» وإن لم يكن صريحا فى نسبة الافتراء إليهم على الله فإنه يدل عليه بطريق اللازم، ولا شك أن الكناية أبلغ من التصريح.

وقد أبطل المولى سبحانه قولهم الأول مرة أخرى على وجه أعم شامل لهم ولغرضهم من الكفار فقال: «بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون» هذا هو الرد الثانى الدافع لهم بأن دعواهم أن النار تمسهم إلا أياما معدودة زعم باطل بل إن النار تمسهم وغيرهم من الكفار دهرا طويلا، وزمانا مديدا، والعموم برهان على إبطال زعمهم.

ولذلك لم يقل «بلى إنهم أصحاب النار» بل جاء عاما شاملا لجميع الكفار من أمثالهم وهم داخلون فيهم.

وبلى: حرف جواب مثل جير ونعم إلا أنها لا تقع جوابا إلا لنفى متقدم سواء دخله استفهام أم لا فتكون إيجابا له وهى جواب عن قولهم -قبل ذلك- وقالوا: لن تمسنا النار إلا أياما معدودة».

والسيئة الفاحشة الموجبة للنار وهى الكبيرة التى يستحق فاعلها النار.

والكسب: تحصيل النفع وقد أسند إلى فاعل السيئة على سبيل التهكم لأن فعلها لا يحقق له نفعا على الحقيقة بل يضره كقوله تعالى: «فبشرهم بعذاب أليم».

«وأحاطت به خطيئته» الإحاطة: الشمول وعموم الظاهر والباطن،

والخطيئة: هي الفعلة القبيحة التي يأتيها الإنسان عرضا غير مقصود في نفسه كأن يكون القصد إلى شئ فيقع في شئ آخر كمن رمى صيدا فأصاب إنسانا بخلاف السيئة فإنها الفاحشة المقصودة لذاتها فالفرق بينهما أن السيئة تطلق على ما يقصد بالذات، والخطيئة تطلق على ما يتقصد بالعرض لأنها من الخطأ ومعنى أن الخطيئة أحاطت به أنها استولت عليه من جميع جوانبه بحيث لم يبق له جانب من قلبه ولسانه وجوارحه إلا وقد اشتملت عليه كأنها صارت خاصة من خواصه ولذلك فسرت السيئة والخطيئة هنا بالكفر فهما -هنا- بمعنى واحد.

فمن كان على تلك الحال من اقتراف جريمة الكفر «فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون» ذكر المصاحبة تدل على معنى الملازمة فالصحبة في العرف تخص بالكثرة والملازمة، فهم أصحابها أي ملازمون للبقاء فيها على سبيل الخلود الذي بمعنى الدوام.

والمعتزلة يرون أن فاعل الكبيرة -من المؤمنين- يخلد في النار بدليل هذه الآية ورد عليهم بأن مرتكب الكبيرة غير الكفر لم تحط به خطيئته لأنه لو لم يكن له سوى تصديق قلبه ولسانه لكفى دلالة على عدم إحاطة الخطيئة به.

وإذا كانت المعتزلة ترى أن العمل داخل في الإيمان فليس لهم حجة في الآية لأن الخطيئة فيها مفسرة هي والسيئة بالكفر فلا دلالة على ارتكاب غيره.

وما قاله الجبائي من أن الله تعالى -في هذه الآية- توعد العصاة بالعذاب الدائم لا دليل عليه لأن الله تعالى يرد على جرم بني إسرائيل بقلة العذاب وهو خاص بالكافر فحسب.

و(من) شرطية أو موصولة مبتدأ وجملة الشرط كسب أو صلة الموصول، وجواب الشرط أو خير المبتدأ «فأولئك أصحاب النار» ويسوغ ذلك وقوع الفاء في الجواب أو الخبر ويسوغ اعتبار (من) اسم موصول وجود قسيمه في الآية التي بعد ذلك «والذين آمنوا إلخ».

وقد لاحظ اللفظ في (من) فأتى بالضمائر الثلاثة في كسب وأحاطت به خطيئته) على الإفراد ثم لاحظ المعنى في التعبير باسم الإشارة الدال على

الجمع «فأولئك» ولذلك سبب وجيه قائم على أساس أن الإقرار راجع إلى أن ارتكاب المعصية يتم من كل واحد على حدة ويلتقى العصاة فى النار فى صورة الجمعية.

وعبر باسم الإشارة دون غيره مثل أن يقول فهم أصحاب النار لاستحضار المشار إليه من ضده الجماعة التى اتصفت بعمل السيئة وأحاطت بها الخطيئة فاستحقت النار الدئمة.

وآثر اسم الإشارة للبعيد للدلالة على بعد منزلتهم فى الكفر والضلال وشناعة قبحها.

ثم أكمل الحق سبحانه الصورة بما يدل على الترغيب بعد الترهيب فوصف حال المؤمنين العاملين واستحقاقهم جنة الرضوان، وعبر عن ذلك بقوله عزحكمه: «**والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون**» وذكر الحالين المتقابلين من أهل النار وخلودهم، وأهل الجنة وخلودهم ما يبرز صورة أهل الوعيد وقد فاتهم الثواب وصورة أهل الوعد وقد نجوا من العقاب فيكون ذلك داعيا إلى التنفير من العصيان والعزوف عنه، وداعيا إلى الترغيب فى الطاعة والانخراط فى سلكها.

ولسائل أن يسأل: لماذا عطف العمل على الايمان؟ وما دلالة هذا العطف؟

عطف العمل على الإيمان يدل على المغايرة وأن مسمى العمل غير مسمى الإيمان وهو ليس شرطا فيه عند أهله السنة، فالإيمان عقيدة هى شهادة ن ألا إلا الله وأن محمدا رسول الله والإيمان بسائر الرسل والكتب والملائكة واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره حلوه ومره وإذا قيل: إن جزء الشئ قد يعطف عليه للتشريف فالإيمان أشرف من العمل لأنه أساس قبول الأعمال الصالحة وأى عمل لا يكون صاحبه على إيمان فهو ساقط عن درجة الاعتبار كما قال تعالى: «والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا»، وعليه فمرتكب الكبيرة غير خارج عن الإيمان.

والمراد بالذين آمنوا: المؤمنون بمحمد صلى الله عليه وسلم والمؤمنون من الأمم السابقة كما قال ابن عباس وغيره وهو الظاهر، وقيل المراد أمة محمد

صلى الله عليه وسلم خاصة، واسم الموصول «الذين آمنوا» مبتدأ صلته ما بعده، وعطف على الصلة «وعملوا الصالحات» وجملة «أولئك أصحاب الجنة» خبر المبتدأ.

ولسائل أن يسأل: لم ذكر الفاء في جملة الخبر مع أصحاب النار وحذفها مع أصحاب الجنة؟

فنقول: لأن الفاء مع الوعيد -في الأولى- والوعيد مظنة أن يتجاوز الله عنه دون الوعد فهو متحقق الوقوع بناء على كرم الكريم في الحالين فأكد الأول بالفاء دون الثاني.

وقيل: إن ذكر الفاء وحذفها في الحالين إشارة إلي الرحمة الإلهية جريا على أساليب العرب في ذلك، تقول: (من دخل داري فأكرمه) فهذا الأسلوب -مع الفاء- يقتضي إكرام كل داخل وقد لا يكرم أحدهم- ولكنك حين تقول: (من دخل داري أكرمه) فإنه يقتضي إكرام كل داخل دون ريب أو تخلف عن الإكرام.

وقيل ذكر الفاء -في الأولى- للدلالة على عدل الله بأن أدخل الكفار النار بسبب سيئاتهم، وأدخل المؤمنين الجنة بفضل الله وكرمه لأن الإيمان والعمل الصالح لا يفي بشكر نعم الله تعالى على عبده في هذه الدنيا ومصداق ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: (لا يدخلِ أحدا عمله الجنة قالوا: ولا أنت يا رسول الله قال: ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته).

٣٢- قال تعالى: ﴿وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدون إلا الله وبالوالدين إحسانا وذي القربى واليتامى والمساكين وقولوا للناس حسنا وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ثم توليتم إلا قليلا منكم وأنتم معرضون﴾ [الآية ٨٣].

صورة أخرى من جنايات بني إسرائيل يذكر بها الحق سبحانه فيقول لرسوله والمؤمنين -وهم يطمعون في إيمان اليهود المعاصرين-: اذكروا ما حدث من أسلافهم حين أعطيناهم مبادئ شريعتهم في التوراة والوحي إلى نبيهم موسى -عليه السلام- بأن يخصوا الله تعالى وحده بالتوحيد والعبادة، وأن يحسن الأبناء إلى الآباء في الاحترام والتقدير والعناية بشئونهم وكفالتهم لهم جزاء أنهم سبب وجودهم، ورعايتهم لهم منذ طفولتهم حتى صاروا رجالا، كما طلبنا منهم العناية بمن يمت إليهم بصلة القرابة فوصل الأرحام

من مبادئ الشرائع الإلهية التى بلغها الأنبياء إلى أقوامهم، وكذلك التكافل الاجتماعى بمد الرعاية والعون لمن فقدوا آباءهم -وهم صغار فى سن لا يستطيعون فيها رعاية أنفسهم ولا حفظ أموالهم ولا القيام بأعباء العيش والحياة -ومد العون -كذلك- للمساكين الذين يحتاجون إلى سد رمقهم، والإيواء فى مسكن يضمهم ولباس يقيهم بأس الحر والبرد، وأمرناهم بحسن المعاملة مع الناس بالقول الحسن وطيب المعاشرة والألفة، وأمرناهم -كذلك- بإتمام الصلاة المفروضة عليهم فى شريعتهم، وإيتاء الزكاة المقدرة بحسب ما جاء فى كتابهم على لسان نبيهم، ولكن أكثرهم لم ينفذوا ما جاء فى ميثاقهم، وأبوا أن يستجيبوا، وبان أن أغلبهم على غير الهدى ولم يتحقق العمل بمقتضى هذه الشرائع إلا من عدد قليل منهم.

وهذه الآية تشتمل على جوانب لغوية تحمل سمات من أساليب العربية ذات الدلالة والمغزى فى سبك لغوى فريد:

أولا: التعبير عن أخذ الميثاق بقوله تعالى: ﴿وإذ أخذنا ميثاق بنى إسرائيل﴾ من معتاد أسلوب القرآن الكريم حينما يذكر الظرف (إذ) أن يحذف عامله المقدر فى صدر الكلام لأن سياق الكلام يرشد إليه فالتقدير فى قوله: ﴿وإذ أخذنا﴾: واذكر إذ أخذنا والمخاطب بفعل الأمر (اذكر) هو النبى صلى الله عليه وسلم والمؤمنون معه لأن الهدف اطلاعهم على جريمة أخرى من جرائم اليهود غير تلك التى ذكرت من قبل وهى عدم استجابتهم لأوامر الله تعالى ونواهيه المذكورة فى التوراة، وذلك للتدليل على فساد الأسلاف وانتقال ذلك إلى الأخلاف.

وقيل: المخاطب بالفعل: (اذكر) المقدر هم اليهود المعاصرون للنبى صلى الله عليه وسلم للتسجيل عليهم -تبعا لأسلافهم- بالعناد والعصيان وتوبيخهم على ذلك.

وذكر (بنى إسرائيل) بلفظ الغيبة إشارة إلى الأسلاف وامتداداً إلى الأخلاف فالميثاق -التوراة- كتاب جميعهم على امتداد العصور، ولذلك فمرة يذكر الميثاق منسوبا إلى بنى إسرائيل، وأخرى يذكره مضافا إلى المخاطبين من المعاصرين مثل قوله قبل ذلك وبعده: ﴿وإذ أخذنا ميثاقكم﴾.

ثانيا: التعبير عن المبدأ الأول من مبادئ الميثاق بقوله سبحانه «لا تعبدون إلا الله» هذه جملة خبرية تشتمل على الفعل المضارع المنفى بـ (لا) وبعده إلا الاستثنائية على طريق الاستثناء المفرغ ويجعلها اللغويون معمولا لعامل مقدر مفهوم من السياق على تقدير: قلنا لهم أو قائلين لهم لا تعبدون إلا الله أو جواب قسم دل عليه المعنى أى حلفناهم لا تعبدون أو جواب الميثاق نفسه بدلالته على القسم.

وعلى أن الجملة فى محل المعمول لعامل مقدر تكون خبرية فى معنى النهى كقوله تعالى: «لا يضار كاتب ولا شهيد» وكقولك -لمن تخاطبه- تذهب إلى فلان وتقول له كذا وكذا وأنت تريد أن تقول له: اذهب إلى فلان وقل له كذا وكذا.

ويؤيد أن هذه الجملة الخبرية فى معنى النهى قراءة ابن مسعود «لا تعبدوا» على النهى، والجملة -الأخرى- المعطوفة عليها: «وقولوا للناس حسنا إلخ».

ولسائل أن يسأل: لم فضلت صيغة الخبر -فى الآية- على صيغة النهى الصريح مع أنه الأنسب لعطف الجملة؟

فنقول: إن النهى الضمنى أبلغ من النهى الصريح للدلالة والإشعار بحقة فى المسارعة إلى التنفيذ وأن على المخاطبين أن يسارعوا إلى ذلك فتقع منهم العبادة لله وحده فى الزمن الحاضر، ولا يعكر على ذلك أنهم لم ينفذوا ولم يأتمروا، فإن الشأن هو المسارعة إلى التنفيذ.

وتحقق التناسب بعطف الجمل الإنشائية حال النهى الصريح جائز بيد أنه يجوز عطف الجمل الإنشائية على الجمل الخبرية فيما له محل من الإعراب -كما هنا- ولا يفوت الغرض البلاغى الذى أشرت إليه فهو أولى -لذلك.

وقرأ بعضهم: «ألا تعبدوا إلا الله» وعلى ذلك تعد مصدرا مؤولا فى مقام البدل من الميثاق أو معمول له مع حذف الجار أى أخذنا الميثاق بألا تعبدوا أو على ألا تعبدوا إلا الله.

وفى النص الكريم- على هذا النسق- التفات من التكلم إلى الغيبة فى «أخذنا» و «إلا الله» والتفات من الغيبة إلى الخطاب فى «بنى إسرائيل»

و «لا تعبدون».

وعلى أن المخاطب في «وإذ أخذنا ميثاق بنى إسرائيل» المعاصرون منهم يكون الالتفات من الخطاب إلى الغيبة ثم الانتقال إلى الخطاب مرة أخرى.

وقرئ (يعبدون) بالياء على الغيبة لأن الحديث -أساسا- عن الأسلاف الغائبين الذين أنزلت عليهم التوراة.

ثالثا: التعبير عن المبدأ الثانى بقوله سبحانه: «وبالوالدين إحسانا» الباء وما دخلت عليه والمصدر متعلق بعامل مقدر أى: وتحسنون إذ أحسنوا، أو أن الجار والمجرور متعلق بالمصدر بعده، (إحسانا) وهذا جائز لأن المصدر نائب مناب فعله، وهو يتعدى بالباء مثل قوله: «أحسن بى إذ أخرجنى من السجن».

وعلقه بعضهم بفعل تقديره: «ووصينا» وتكون «إحسانا» مفعولا لأجله.

والجملة معطوفة على ما قبلها.

والوالدين: تثنية والد وهو يطلق على الأب والأم حقيقة أو تغليبا بناء على أن لفظ (والد) خاص بالأب والوصية بالوالدين تتكرر كثيرا فى القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، ويكفى دلالة على تأكيد الوصية بهما وأهميتها اقترانها بالأمر بعبادة الله وتوحيده فى الآيات كقوله تعالى: «واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا»، وقوله عز حكمه: «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا» إلى غير ذلك.

رابعا: التعبير عن ود ذوى القربى واليتامى والمساكين والإحسان إليهم بقوله سبحانه «وذى القربى واليتامى والمساكين» عطف «ذى» وما بعدها على «الوالدين» قبلها.

والقربى مصدر مثل الرجعى يقصد به قرابة الصلب والرحم واليتامى جمع يتيم كندامى جمع نديم وهو قليل وليس بقياس ويجمع على أيتام.

واليتيم: من فقد أباه وهو دون البلوغ، وأطلقه بعضهم على من فقد أمه- أيضا- والأول هو الشائع فى بنى الإنسان أما البهائم فإن اليتيم يكون من جهة فقد الأم، وفى الطير من جهتى الأب والأم.

واليتم -فى اللغة- الانفراد -كالدرة اليتيمة- ويطلق اليتم بمعنى الغفلة، وفى المعنى الاصطلاحى شئ من المعنى اللغوى لأن اليتيم انفرد عمن

يضمه إلى رعايته، ويتغافل الناس عن بره أو يبطئون عنه.

والمساكين: جمع مسكين على وزن مفعيل مأخوذ من السكون لأن حاجته إلى الماء والرعاية أسكنته وأضعفته، ويقال: تمسكن والأصح تسكن أى: صار مسكينا.

وقد اختلف اللغويون وعلماء الشريعة فى المراد بالمسكين والفقير وهل بينهما فرق أو هما بمعنى واحد.

قال صاحب القاموس: الفقر -ويضم-: ضد الغنى، وقدره أن يكون له ما يكفى عياله، أو الفقير: من يجد القوت، والمسكين: من لا شئ له، أو الفقير: المحتاج، والمسكين: من أذله الفقر أو غيره من الأحوال.

والفقير -على ما روى عن الإمام أبى حنيفة- رضى الله تعالى عنه- من له أدنى شئ، وهو ما دون النصاب، أو قدر نصاب غير نام وهو مستغرق فى الحاجة، والمسكين من لا شئ له فيحتاج للمسألة لقوته، وما يوارى بدنه ولذلك تحل له المسألة، لكنها لا تحل لمن يملك قوت يومه بعد ستر بدنه، أو من يستطيع الكسب، أخرج أبو داود والترمذى والنسائى عن ابن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من سألنا وله ما يغنيه جاء يوم القيامة ومسألته فى وجهه خموش أو خدوش أو كدوح. قيل: يا رسول الله: وما يغنيه؟ قال: خمسون درهما أو قيمتها من الذهب»، وأخرج أبو داود عن أبى سعيد الخدرى قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من سأل وله قيمة أوقية فقد ألحف» وكانت قيمة الأوقية فى ذلك الزمان أربعين درهما.

ووجهة أبى حنيفة بأن المسكين أسوأ حالا من الفقير، ودليله على ذلك قوله تعالى: «أو مسكينا ذا متربة» فالمسكين يلصق جسمه بالتراب فى حفرة يستتر بها مكان الإزار، ويلصق بطنه بالتراب من شدة الجوع، ولم يوصف الفقير بذلك.

ومع أن الفقير لا تحل له المسألة يجوز دفع الزكاة إليه ولو ملك عدة نصب، إذا كانت مستغرقة فى حاجته والعالم الفقير يجوز دفع الزكاة إليه ولو كان يملك من الكتب ما قيمته نصاب أو أكثر لأنه يحتاج إلى كتبه فى التدريس.

ووجهة الشافعى -رضى الله تعالى عنه- عكس ذلك فالفقير -عنده- من لا مال له ولا كسب يقع موقعا من حاجته، والمسكين: من له مال أو كسب لا يكفيه، فالفقير -عنده- أسوأ حالا من المسكين، واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿وأما السفينة فكانت لمساكين﴾ فأثبت للمسكين سفينة، وبما رواه الترمذى عن أنس وابن ماجة والحاكم عن أبى سعيد قالا: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (اللهم أحينى مسكينا وأمتنى مسكينا واحشرنى فى زمرة المساكين) وما رواه أبو داود عن أبى بكرة أنه عليه الصلاة والسلام قال (اللهم إنى أعوذ بك من الكفر والفاقة) ولأن الله تعالى قدم الفقير على المسكين فى آية الزكاة لأن حاجته أشد ولأن الفقير من كسرت عظام صلبه فهو مكسور الفقار.

وقد أجيب على تلك الدلائل بما يذهب وجه الاستدلال بها وقد تعددت الروايات فى معنى الفقير والمسكين، وتعارضت بين أن يكونا صنفين أو صنفا واحدا وورد فى القاموس القول بأنهما سواء.

وقد أوصى الله تعالى بكل هؤلاء خيرا الوالدين أولا -لأنهما صلب القرابة، ويليهما القريب تنبيهاً على صلة الأرحام، وبعده اليتيم لعدم قدرته على تدبير مصالح نفسه تدبيرا يصلح حياته فكفالته واجبة ولها الجزاء الوافى عند الله تعالى ويكفى قول الرسول صلى الله عليه وسلم: (أنا وكافل اليتيم فى الجنة كهاتين) وأشار -صلى الله عليه وسلم- بالسبابة والوسطى، وجاء بعدهم بالمسكين وهو من يحتاج إلى معونة غيره بالمال ونحوه، وهو أقل حاجة من اليتيم لأن المسكين يستطيع أن يباشر أعماله بنفسه أما اليتيم فلا.

ولسائل أن يسأل: لماذا عبر بـ (ذى القربى) فأفرد (ذى) دون أن يجمع فيقول (ذوى القربى)؟

فنقول: -والله أعلم- إن (ذى) يراد به الجنس، وقد أضيفت للمصدر (القربى) فيدخل فيه كل ذى قرابة، ولعل التعبير بالإفراد يجعل ذوى القربى من القرب والتلاحم كأنهم شخص واحد.

خامسا: أمرهم بمخاطبة الناس بالحديث الطيب، وقد عبر عنه بقوله عزشأنه: ﴿وقولوا للناس حسنا﴾ أمرهم بالقول الحسن -بفتح الحاء والسين- على معنى قولوا للناس قولا حسنا فعبر بالمصدر ليفيد المبالغة فى إحسان

القول، وقيل: الحُسن -بضم فسكون- لغة أخرى فى الحسن- بفتحتين- مثل الرُّشد والرَّشد والعرب والعرب والبخل والبخل إلخ.

وقرأ حمزة والكسائي ويعقوب (حسنا) -بفتحتين.

والمراد بالقول الحسن: الكلام اللين الطيب وما يحبون أن يخاطبوا به أو كان مما أخذ فى الميثاق على بنى إسرائيل أن يقولوا الحق ويعلموا الناس ما فى التوراة من تصديق الإسلام وصفة رسوله صلى الله عليه وسلم.

وقرئ: (حسنى) على وزن فعلى وتكون صفة أيضا والتقدير: قولوا للناس حسنى أو كلمة حسنى.

وفسرت -على ذلك- بوجهين، عدم التفضيل بمعنى مقالة حسنة أو أن تكون على معنى التفضيل: أى مقالة أحسن من غيرها، ومجيئها غير مضافة. ولا معرفة بأل نادر ويقع فى الشعر كقول الشاعر:

وإن دعوت إلى جلى ومكرمة يوما كرام سراة الناس فادعينا

سادسا: أمرهم بإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وعبر عنه بقوله تعالى: «وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة» هذه الدعوة إلى أداء الصلاة وإخراج الزكاة مما اشتمل عليه ميثاق بنى إسرائيل على النحو الذى أمروا به فى شريعتهم، وإن دل بصورة عامة على دعوة كل مؤمن إلى ذلك، ويقصد بإقام الصلاة: المداومة على أدائها وإحسان أفعالها وأقوالها، والإيتاء: الإعطاء، ويقصد صرف الزكاة كما أمر الله تعالى بها مما أرشد إليه رسله وأنبياؤه إلى أقوامهم.

وبعد هذه التعاليم التى اشتمل عليها ميثاق بنى إسرائيل بين موقفهم منها وأنهم سواء كان منهم الأسلاف أو الأحفاد، لم يعملوا بمقتضاها أو عملوا مدة ثم عصوا أمر ربهم، وعبر عن ذلك بقوله عزحكمه: «ثم توليتم إلا قليلا منكم وأنتم معرضون» جاء ذلك على سبيل التوبيخ، وقطع الأمل فى إيمان أخلافهم لنقضهم الميثاق وعدم التزامهم بالعمل بما فيه.

وقد عمم الخطاب فى قوله «ثم توليتم» لبنى إسرائيل جميعا بتغليب أخلافهم -المعاصرين للنبى صلى الله عليه وسلم ومن بعدهم -على أسلافهم لأنه أتى بهم قبل ذلك مجتمعين فى قوله «ميثاق بنى إسرائيل» وهذا على أن الخطاب فى قوله «وإذ أخذنا» موجه إلى النبى صلى الله عليه وسلم والمؤمنين معه.

أما إذا كان هذا الخطاب موجها لبنى إسرائيل المعاصرين له صلى الله عليه وسلم فالخطاب عام أيضا فى قوله «ثم توليتم» من باب تنزيل الأسلاف منزلة الأخلاف لأن الجميع عاص ومتول؛ القدامى منهم عصوا الله ولم ينفذوا ما فى الميثاق من الأوامر والنواهى، والمعاصرون لم يعملوا بما فى الميثاق من معالم الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وما جاء به مصدقا لميثاقهم. فكلاهما مكذب خارج على حدود شريعتهم وما أمرهم به نبيهم موسى عليه السلام.

ولذلك كان التولى عاما فالمعاصرون على سنن المتقدمين منهم فى العصيان وهذا يدعو إلى توبيخهم على فعلهم القبيح وهو رفضهم الميثاق وبعدهم عن العمل بمقتضاه.

ولم يشذ عن ذلك إلا قليل من الأسلاف ممن اتبع اليهودية الصحيحة وقليل ممن أسلم من المعاصرين مثل عبد الله بن سلام وغيره.

والتولى هو أن يرجع الرجل عوده على بدئه وهم قد تركوا العمل وعادوا إلى المخالفة.

وهذه الجملة معطوفة بحرف العطف (ثم) على جملة (أخذنا ميثاق بنى إسرائيل).

وجاءت (ثم) للاستبعاد لتفيد شناعة جرم التولى والامتناع عما ينفعهم إلى ما يضرهم وعلى هذا المعنى يكون ارتدادهم بعد أخذ الميثاق.

ويمكن أن تكون (ثم) على أصل وضعها تفيد معنى التراخى فى الزمان، وعلى هذا المعنى يكون الانقياد قد وقع منهم مدة طويلة، ثم حدث الارتداء من بعد، وهو أشد قبحا من عدم انصياعهم من أول الأمر.

ونصب (قليلا) على الاستثناء فى كلام تام موجب -على المشهور عند العرب والنحاة-.

وروى عن أبى عمرو وغيره من القراء رفع (قليلا) وخرج على أنه بدل من الضمير الفاعل فى (توليتم) والذين خرجوه على ذلك ادعوا أن الكلام وإن كان موجبا فإنه فى معنى المنفى -غير الموجب- فـ (توليتم) فى معنى (لم تفوا) وخرج على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم:- فى الصحيح-

«العالمون هلكى إلا العالمون، والعالمون هلكى إلا العاملون، والعاملون هلكى إلا المخلصون، والمخلصون على خطر».

فالمعنى على النفى، أى (لم ينج) إلا الفرقة الفلانية.

وقول الشاعر:

وبالصريمة منهم منزل خلق عاف تغير الا النؤى والوتد

فمعنى عاف تغير: لم يبق.

وقيل: إن (إلا) -صفة بمعنى غير ظهر إعرابها على ما بعدها وهذا لا يتأتى إلا على مذهب ابن عصفور الذى يجوز الوصف بإلا مطلقا سواء كان الموصوف نكرة أو معرفة، ظاهرا أو مضمرا لكن غيره يخص جواز ذلك بما إذا كان الموصوف نكرة أو معرفا بلام الجنس، وعقد سيبويه لذلك بابا فى كتابه وهو: (هذا باب ما يكون فيه إلا وما بعدها وصفا بمنزلة غير ومثل ومن أمثلته فيه: لو كان معنا رجل إلا زيد لغلبنا» «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» وقوله:

أنيخت فألفت بلدة فوق بلدة قليل بها الأصوات إلا بغامها

وقيل: يرفع (قليل) -فى الآية- على أنه مبتدأ خبره محذوف والتقدير (إلا قليل لم يتولوا). وجملة «وأنتم معرضون» أى قوم شأنكم الإعراض.

ولسائل أن يسأل: ما الذى دل على هذا المعنى؟

فنقول: هو ورود الجملة بصورة الاسمية الدالة على الثبوت والدوام. والجملة -على الراجح- حال مؤكدة للجملة قبلها.

ولكن هل التولى غير الإعراض أو مثله؟

فرق بعضهم بين التولى والإعراض.

فالتولى كما ذكرت من قبل- أن يرجع عوده على بدئه، أى يرجع من حيث أتى، فهو أقرب أن يعود منهجه الأول.

أما الإعراض فهو: أن يترك المنهج، ويأخذ فى عرض الطريق، ومعنى ذلك أن المعرض لا يسير على منهجه السابق الذى كان عليه فهو تارك للمنهج آخذ فى عرض الطريق وكأنه يحاول أن يعرف منهجه فيعسر عليه

الرجوع إليه فهو أشد بعداً وسلوكا منحرفا عن القصد.

ومن هنا جاءت الجملة الثانية مؤكدة لما ترمى إليه الجملة الأولى من ضلال هؤلاء الناكصين على عهد الله وميثاقه المنصرفين عنه انصرافا أدى إلى وقوعهم في التيه والضلال والشرور.

ولذلك كان هذا التذييل قويا فى خروجهم على حقوق الميثاق، وعدم طاعتهم لما جاء فيه.

٣٣- قال تعالى: **﴿وإذ أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون أنفسكم من دياركم ثم أقررتم وأنتم تشهدون. ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم وتخرجون فريقا منكم من ديارهم تظاهرون عليهم بالإثم والعدوان وإن يأتوكم أسارى تفادوهم وهو محرم عليكم إخراجهم أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزى فى الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون. أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون﴾**[الآيات ٨٤ - ٨٦].

هذه الآيات الكريمة استمرار للحديث عن نقض اليهود لعهود الله تعالى عليهم، وفى الآيات السابقة حديث عن نقضهم للعهود المتعلقة بحقوق الله تعالى، وهنا يتحدث القرآن الكريم عن نقض اليهود للعهود المتعلقة بحقوق العباد واستقامة الحياة بين الناس.

لقد أخذ الله تعالى على بنى إسرائيل -فى التوراة- أربعة عهود تتعلق بحقوق العباد تناولتها الآية الكريمة الأولى والآية التى تليها. وهذه العهود هى:

الأول: ألا يقتل بعضهم بعضا.

الثانى: ألا يخرج بعضهم بعضا من دياره.

والثالث: ألا يتعاون بعضهم على غيره لإيذاء صاحبه.

والرابع: أن يفدى بعضهم بعضا إذا وقع أسيرا فى حرب عدوانية.

وهذه العهود الأربعة مبادئ لاستقامة الحياة بين الناس ولوقايتهم من شرور اليهود وسعيهم بالفساد فى الأرض وقد قرر المولى سبحانه هذه العهود وطالب اليهود -عند نزول التوراة- بالعمل بمقتضاها وحذرهم من مخالفتها حتى لا تحل بهم الكوارث وعقاب الله الأليم، وعدم تخفيفه عنهم لأنهم آثروا

الدنيا على تنفيذ ما أمروا به من عهود التوراة ولا معين لهم ولا شفيع.

وقد عبر المولى سبحانه عن إلزام اليهود بهذه العهود بقوله عزحكمه: «وإذ أخذنا ميثاقكم» الميثاق: اسم لما تقع به الوثاقة، وهى الإحكام فى العقد والربط، والمراد به: العهد المؤكد باليمين.

وقد وردت فى القرآن الكريم آيات تدل على عهود أخذها الله تعالى على البشر وأنواع من الناس، كذلك العهد الذى أخذه على جميع ذرية آدم بأن يقروا بربوبيته كما يفيده قوله تعالى: «وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين».

وأيضا العهد الذى أخذه الله على الأمم أنهم إذا بُعث فيهم رسول مصدق بالمعجزات صدقوه واتبعوه ولم يكتموا أمره وذكره فى الكتب المتقدمة ولم يخالفوا حكمه مصداقا لقوله تعالى: «وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال أ أقررتم وأخذتم على ذلكم إصرى قالوا أقررنا قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين» وهذا العهد خاص بأهل الكتاب ونبذهم ما جاءت به الرسل وراء ظهورهم، قال عز حكمه: «ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون».

ومن هذه المواثيق تلك العهود الأربعة التى أخذها الله تعالى على بنى إسرائيل وتضمنتها الآيتان الكريمتان اللتان بين أيدينا.

وقد أُخذ هذا الميثاق على الأسلاف من اليهود بيد أن الخطاب فى قوله تعالى «أخذنا ميثاقكم» موجه إلى اليهود المعاصرين للنبى صلى الله عليه وسلم لأنهم من سلالتهم ومطالبون بمثل ما طولب به السابقون من آبائهم وكأنه قال أخذنا ميثاق آبائكم، وهم ملة واحدة وجنس واحد.

وقد اشتملت الآية الأولى على مبدأين: فالمبدأ الأول -وهو تحريم قتل بعضهم بعضا- عبر عنه بقوله سبحانه: «لا تسفكون دماءكم» يقال فى اللغة: سفك الدمع والدم يسفكه ويسفكه سفكا: أراقه وصبه، والسفك: الصب

والإراقة واسم الفاعل منه سافك، وصيغة المبالغة، سفاك. ويقال -أيضا- أسفك يسفك بمعنى سفك وبه قرئ «لا تسفكون»- بضم التاء وليست من القراءات المتواترة.

والمبدأ الثاني- تحريم إخراج بعضهم بعضا من داره وقد عُبر عنه بقوله تعالى: «لا تخرجون أنفسكم من دياركم» النفس مأخوذة من النفاسة، فنفس الإنسان أشرف ما فيه، والداء: المنزل المحتوى على أبنية يقيم فيها الإنسان وقال بعض اللغويين: كل موضع حله قوم فهو دار لهم وإن لم تكن فيه أبنية، وقيل: سميت دارا لدورها على سكانها كما سمى الحائط حائطا لإحاطته على ما يحويه.

والمراد: لا يخرج بعضكم بعضا من داره.

وهذان المبدآن يرسمان صورة لطلب الحياة الآمنة المستقرة على الأرض بترك العدوان على الناس وإخراجهم من ديارهم بغير حق.

والتعبير القرآنى -مبدأ عام- ينهى اليهود عن قتل النفس وإخراج الآخرين من ديارهم -بشتى الصور- سواء أكان هذا القتل لبنى جنسهم من اليهود أم لغيرهم من أجناس البشر، فقد خلق الله الناس للتعارف والتآلف لا للحرب والعدوان «يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا».

ولسائل أن يسأل: لم عبر القرآن الكريم بقوله «لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون أنفسكم من دياركم» فهل يسفك أحد دمه ويخرج نفسه من داره؟

فنقول فى الجواب: إن عدوان الإنسان على أخيه الإنسان بالقتل والإخراج اختلال لميزان الإنسانية وقضاء على كيان النوع البشرى وإتلاف لحضارة الإنسان وقيمه وأخلاقياته.

وما أبرع القرآن الكريم حين عبر عن عدوان الإنسان على أخيه الإنسان بأنه سفك الإنسان دم نفسه وإخراج الإنسان نفسه من داره فى قوله «لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون أنفسكم من دياركم» فإذا قتل شخص نفسا قريبة منه ترجع إلى جنسه وطائفته فإن هذا القتل جريمة شنعاء محطة لروح الجماعة وقاضية على كيانها فكأن الشخص القاتل يهدم قومه ويقضى عليهم

وفى ذلك قضاء على نفسه وهلاك له وكذلك الاعتداء من القريب على قريبه بإخراجه من داره يعد عدوانا على نفسه لأنه نيل من أسرته التى هى عنصر قوته ووجوده وأمنه واستقراره.

وهنا نهى لليهود عن عدوان بعضهم على بعض بالقتل والإخراج من دورهم وهم رهط واحد وأمرهم واحد، ولذا جعل القرآن الكريم قتل بعضهم بعضا قتلا لأنفسهم وإخراجهم إخراجا لهذه الأنفس.

ثم ذيل الآية بقوله تعالى: «ثم أقررتم وأنتم تشهدون» الإقرار: هو الرضا بالأمر، والموافقة عليه استعدادا للعمل به، وقد وافق اليهود على هذا الميثاق وحملوا أنفسهم تبعة العمل به.

وقد وثق هذا الميثاق بشهادة اليهود على أنفسهم كما جاء التعبير القرآنى بقوله تعالى: «وأنتم تشهدون» وشهادة المرء على نفسه مفسرة بالإقرار فالعطف هنا للتأكيد كقولك، أقر فلان شاهدا على نفسه.

وهذا يعنى أن المقرين من آباء اليهود وأسلافهم شهدوا على أنفسهم بالاستجابة والقبول، ومن المحتمل أن يكون قوله «وأنتم تشهدون» موجها إلى المعاصرين لنبينا صلى الله عليه وسلم فهم شهود على ما وقع من آبائهم.

وهذا التذييل للآية بيان لإلزام اليهود بهذه المبادئ حتى لا يحيدوا عنها لكن الواقع أثبت خلاف ذلك فقتلوا النفس وأخرجوا بعضهم من ديارهم كما يتبين ذلك من الآية التالية.

والآية الثانية تتحدث عن أمرين:

الأول: مخالفات اليهود لما أخذ عليهم فى الميثاق.

والثانى: حكم القرآن الكريم عليهم بعد نقضهم العهود السابقة.

فالأمر الأول يتضمن نقضهم للعهد بقتال أنفسهم وإخراج بعضهم بعضا من ديارهم نصرة لحلفائهم من الأوس والخزرج وفداء أسراهم وقد جاء التعبير عنه بقوله تعالى: «ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم وتخرجون فريقا منكم من ديارهم تظاهرون عليهم بالإثم والعدوان وإن يأتوكم أسارى تفادوهم».

هذا خطاب لليهود المعاصرين للنبى صلى الله عليه وسلم وبيان ما حدث منهم من نقض العهود التى أخذت على آبائهم وهى تشملهم أيضا.

وذلك أن الأوس والخزرج -وهم الأنصار- كانوا فى الجاهلية عبّاد أصنام وكانت بينهم حروب كثيرة وكانت يهود المدينة ثلاث قبائل (بنو قينقاع) و (بنو النضير) حلفاء الخزرج. و(بنو قريظة) حلفاء الأوس فكانت الحرب إذا نشبت بين الأوس والخزرج قاتل كل فريق من اليهود مع حلفائه فيقتل اليهودى أعداءه وقد يقتل اليهودى الآخر من الفريق الآخر وذلك حرام عليهم في دينهم ونص كتابهم ويخرجونهم من بيوتهم وينتهبون ما فيها من الأثاث والأمتعة والأموال ثم إذا وضعت الحرب أوزارها أفتدوا الأسرى من الفريق المغلوب فيفتدى بنو قنيقاع والنضير من كان من أسراهم فى أيدى الأوس ويفتدى بنو قريظة من كان فى أيدى الخزرج منهم ويعاونهم في ذلك الفداء فريق اليهود المحالف للقبيلة الغالبة من الأوس أو الخزرج مع أنهم لو أمكنهم قتل ذلك الأسير فى وقت الحرب لقتلوه، وقد عيروا بذلك: كيف يقاتلونهم ثم يفدونهم فقالوا: امرنا أن نفديهم وحرم علينا قتالهم ولكنا نستحى أن نذل أو يستذل حلفاؤنا فذمهم الله تعالى على المناقضة وقد جاد التعبير القرآنى عن قتال بعضهم بعضا بقوله تعالى «ثم أنتم هؤلاء تقتلونْ أنفسكم» : أى أنتم باهؤلاء اليهود تفعلون ذلك بنصرتكم للأوس والخزرج من حلفائكم وقد وقعت (أنتم) مبتدأ أخبر عنه بجملة (تقتلون) واسم الإشارة منادى اعترض به بين المبتدأ والخبر -وتعد هذه الآية الكريمة دليلا على جواز حذف حرف النداء مع اسم الإشارة.

وعبر القرآن الكريم عن نصرة اليهود لحلفائهم من الأوس والخزرج بقوله تعالى: «وتخرجون فريقا منكم من ديارهم تظاهرون عليهم بالإثم والعدوان» . تظاهرون: مأخوذ من االتظاهر -بمعنى التعاون- وهو مشتق من الظهر لأنهم يقوون حلفاءهم فيكونون كالظهر لهم.

وفى القرآن الكريم آيات تشتمل على مادة (ظهر) التى تدور حول معنى التعاون والتآزر كقوله تعالى «إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما وإن تظاهرا عليه فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والملائكة بعد ذلك ظهير» فقوله (تظاهرا) و (ظهير) راجعان إلى معنى التعاون. وأصل (تظاهرون) : تتظاهرون بتاءين الأولى حرف المضارعة والثانية تاء التفاعل فاجتمع مثلان واجتماعهما ثقيل فخفف بحذف التاء الثانية لدلالة الأولى

عليها ولحصول الثقل بها ولعدم دلالتها على معنى المضارعة.

وقرأ أهل المدينة ومكة (تظاهرون)- بالتشديد- يدغمون التاء الثانية فى الظاء لقربها منها تخفيفا واختير الإدغام لقرب المخرجين فالتاء من طرف اللسان مع أصول الثنايا العليا والظاء من طرف اللسان وأطراف الثنايا ولكون الظاء أقوى من التاء أدغمت التاء فى الظاء.

والإثم: فى الأصل- الذنب وجمعه آثام ويطلق على الفعل الذى يستحق عليه صاحبه الذم واللوم ويطلق -أيضا على ما تنفر منه النفس ولا يطمئن إليه القلب كما قال عليه الصلاة والسلام: (الإثم ما حاك فى نفسك وكرهت أن يطلع عليه الناس).

والعدوان: مصدر معناه: الإفراط فى الظلم والتجاوز فيه والمشهور ضم عينه وفيه لهجة أخرى بالكسر فيقال (العدوان) والباء فى (بالإثم) تفيد معنى الملابسة فالمراد: تتعاونون على بنى جنسكم بحلفائكم ملتبسين بالإثم والعدوان.

وقد جاء التعبير القرآنى عن فدائهم الأسرى بقوله سبحانه «وإن يأتوكم أسارى تفادوهم»: الواو فى الفعل (يأتوكم) ضمير يعود إلى فريق اليهود الذى كان يخرج من ديارهم وقت الحرب فبعض هؤلاء المطرودين كان يقع أسيرا في يد خصمه، وبعد نهاية المعركة يحاول بنو جنسه من اليهود فداءه من الأسر.

وأسارى: جمع أسير والأسير مشتق من الإسار لأنه يشد وثاقه كما فى قوله تعالى: «فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق»، ثم سمى كل من يؤخذ فى الحرب أسيرا وإن لم يشدوا وثاقه.

و (أسارى)- بضم الهمزة- قراءة الجماعة ما عدا حمزة، وهو جمع أسير بمعنى مأسور، والقياس أن يجمع أسير على أسرى -وقرأ به حمزة مع الإمالة- كما تقول: قتيل وقتلى وجريح وجرحى فوزن (فعلى) من جموع التكسير يطرد فيما دل على آفة من (فعيل) بمعنى مفعول كجريح وأسير ولا يجمع على (فعالى) إلا ما كان وصفا على وزن (فعلان) أو (فعلى) مثل سكران وسكرى كما فى قوله تعالى: «وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد».

ويظهر أن جمع أسير على (أسارى) من قبيل اختلاف لهجات العرب كما ذكر ذلك أحمد بن فارس فى كتابه (الصاحبى فى فقه اللغة).

وقال بعضهم: أن (أسير) يجمع على أسرى وأسارى جمع الجمع.

وقوله تعالى: «تفادوهم»: الفداء: طلب الفدية فى الأسير والفداء -بكسر الفاء- يمد ويقصر (الفداء -الفدا) وقد تفتح الفاء فيأتى مقصورا فقط (الفدا) والفداء والفدا والفدية: كله بمعنى واحد.

ويقال فى اللغة: فداه وفاداه: إذا أعطى فداءه فأنقذه وفدى وفادى فعلان يتعديان إلى مفعولين الثانى منهما بحرف الجر تقول: فديت نفسى بمالى وفاديته بمالى. قال الشاعر:

قفى فادى أسيرك إن قومى   وقومك ما أرى لهم اجتماعا

وقد قرأ نافع وحمزة والنسائى (تفادوهم) والباقون (تفدوهم).

والمراد: تنقذوهم من الأسر بالمال أو بالرجال كتبادل الأسرى.

ويقال: فداه بنفسه وفدّاه يفدّيه: إذا قال له: جعلت فداك، وتفادوا: فدى بعضهم بعضا وعليه قول الشاعر:

مهلا فداء لك الأقوام كلهم   وما أُثَمِّرُ من مال ومن ولد

والفداء هنا من جملة ما أخذ على بنى إسرائيل.

وهنا نأتى إلى الأمر الثانى وهو حكم الله تعالى على تصرف اليهود المشين بنقض العهد فنلاحظ عدة أمور:

الأول: الحكم بحرمة هذا التصرف بقتال بعضهم بعضا وإخراجهم من ديارهم قال تعالى: «**وهو محرم عليكم إخراجهم**» (هو): هنا ضمير الشأن ويسمى ضمير القصة أو كناية عن الحديث والقصة ولا يرجع إلا على ما بعده أو لا يجوز للجملة المفسرة له أن تتقدم هى ولا شئ منها عليه وفائدته: الدلالة على تعظيم المخبر عنه وتفخيمه ويكون ملازما للإفراد ومن أمثلته: قوله تعالى: «قل هو الله أحد» - «فإذا هى شاخصة أبصار الذين كفروا» «فإنها لا تعمى الأبصار».

وجملة «محرم عليكم إخراجهم» تفسير لضمير الشأن وهى خبره وهذا

الإخراج محرم فى التوراة لكنهم نقضوا العهد فيه.

والأمر الثاني: ذمهم لسوء مسلكهم وقد عبر عنه بقوله تعالى: **«أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض»**: جاء هذا الذم لهم لتمسكهم بفداء الأسرى وتعطيلهم المبادئ الآخرى من تحريم القتل والإخراج والمعاونة فلم يتركوا هذه المحرمات بل فعلوها.

والهمزة للإنكار التوبيخى والفاء للعطف على مقدر يستدعيه المقام، أى أتفعلون ذلك فتؤمنون ببعض الكتاب- وهو المفاداة- وتكفرون ببعض- وهو حرمة القتل والإخراج مع أن من قضية الإيمان ببعضه الإيمان بالباقى لكون الكل من عند الله تعالى داخلا فى الميثاق.

فمناط التوبيخ كفرهم ببعض المبادئ مع إيمانهم ببعضها الآخر حسبما يُفيده ترتيب النظم الدقيق.

والأمر الثالث: جزاؤهم فى الدنيا والآخرة وقد جاء التعبير عنه بقوله تعالى: **«فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزى فى الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب»**:

فى كتب اللغة: خزى خزيا: ذل وهان أو وقع فى بلية وأخزاه الله: أذله وأهانه، وقد أخزى الله اليهود فى الدنيا فقتل بنو قريظة عقب غزوة الأحزاب ونفى بنو النضير إلى الشام وضربت عليهم الجزية.

وفى الآخرة أعد لهم أشد العذاب.

وقال تعالى: «يردون» -بالياء- على أسلوب الغيبة رجوعا به إلى قوله قبل ذلك: «ومن يفعل ذلك منكم» وهو غائب فأتى بالياء للغائب على سياق ذلك وهو ملاحظة لمعنى (من)- بضمير الجماعة- لا لفظها.

وقيل: إن سياق التعبير أن يكون بأسلوب الخطاب (تردون) ليوافق قوله -قبل ذلك- (أفتؤمنون- فما جزاء من يفعل ذلك منكم) فالأسلوب على الخطاب لكنه جاء بالفعل (يردون)- بالياء- التفاتا من الخطاب إلى الغيبة ليدل على فظاعة ما وقع فيه هؤلاء المخالفون.

والتذييل بقوله تعالى: «وما الله بغافل عما تعملون»: لتأكيد الوعيد السابق وهو أنه يعلم جرائمهم فيعاقبهم عليها ومن بينها ما سبق بيانه عنهم، وقرأ نافع وابن كثير وغيرهما بالياء (يعملون) على ما سبق بيانه فى (تردون).

والآية الثالثة وهى قوله تعالى: **«أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون»**: تدل على بيان قبح ما فعلوا بنقضهم العهود التى أخذت عليهم ميلا إلى مآربهم الدنيوية وجعل ذلك فى صورة البيع والشراء فهم فضلوا مآربهم الدنيوية على تنفيذ ما أمروا به من عهود التوراة مما يعود عليهم بالثواب فى الآخرة وعبر عن تفضيلهم الدنيا بالمشترى «اشتروا الحياة الدنيا» وعبر عن تركهم جانب الآخرة بالثمن الذى يدفع فى نظير المشترى المرغوب فيه (بالآخرة) وهو إبراز المعنوى فى صورة المحسوس لتتضح الخسارة التى لحقت بهم من ضياع الثواب، ونزول العذاب جزاء كفرهم ببعض مبادئ التوراة بقتلهم أنفسهم وإخراجهم فريقا من ديارهم فحل عليهم الخزى فى الدنيا، وينتظرهم العذاب الشديد فى الآخرة، فقتلوا وأسروا وضربت عليهم الجزية، ولن يخفف عنهم شئ من هذا الذى حل بهم فى الدنيا، ولا ما ينتظرهم فى الآخرة فلا شفيع ولا نصير.

وتعرب (أولئك) مبتدأ و (الذين) بدلا منه، وجملة (اشتروا) صلة الموصول، وخبر المبتدأ «فلا يخفف عنهم العذاب» ودخلت الفاء فى جملة الخبر مراعاة لاسم الموصول.

ويجوز أن يعرب (أولئك) مبتدأ، و(الذين) مبتدأ ثانيا وجملة «فلا يخفف عنهم العذاب» خبر الثانى، والمبتدأ الثانى وخبره خبر المبتدأ الأول.

وجملة «ولا هم ينصرون» معطوفة على ما قبلها عطفا للجملة الاسمية على الجملة الفعلية، وجوز بعضهم جعل الضمير (هم) فاعلا لفعل محذوف يفسره ما بعده «ينصرون» فيكون من عطف الجملة الفعلية على الجملة الفعلية.

والضمير (هم) ليس ضمير فصل فلا يفيد الحصر، وإنما قدم لرعاية الفاصلة والتأكيد بتكرير الإسناد، والدليل على أن تقديم هم ليس للحصر أنه لم يقل فى الجملة السابقة «فلا عنهم يخفف العذاب» فالمقام -إذا- مقام التقوية فى الإخبار.

٣٤- قال تعالى: ﴿ولقد آتينا موسى الكتاب وقفينا من بعده بالرسل وآتينا عيسى بن مريم البينات وأيدناه بروح القدس أفكلما جاء كم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون. وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم فقليلا ما يؤمنون﴾ [الآيتان ٨٧، ٨٨].

تتحدث الآية الكريمة الأولى عن موقف اليهود من كثير من الرسل الذين أرسلهم الله تعالى إليهم ليوجهوهم إلى العقيدة السليمة بعبادة الله تعالى وحده والاستجابة لأوامره ونواهيه، بيد أنهم لطبيعتهم المجبولة على العناد وارتكاب الجرائم والتى لم تتغير فى الخلف منهم عن السلف-كفروا بالرسل واحدا بعد الآخر، وارتكبوا أقبح الفعال معهم فكذبوهم وتمادوا فى إهانتهم فقتلوا فريقا منهم.

وهذه الآية تتضمن عدة أمور:

الأول: بعث موسى -عليه وسلم- بالتوراة وتتابع الرسل من بعده رسولا فى إثر رسول.

الثانى: إرسال عيسى -عليه السلام- إليهم وإيتاؤه البينات وتأييده بروح القدس.

والثالث: عدم استجابة اليهود لهؤلاء الرسل وارتكاب أبشع الجرائم معهم بالتكذيب تارة والتقتيل تارة أخرى.

فبالنسبة للأمر الأول قال الله تعالى عن بعث موسى -عليه السلام- «ولقد آتينا موسى الكتاب» : الإيتاء: الإعطاء، وآتيته: أعطيته كما فى قوله سبحانه «لئن آتانا من فضله لنصدقن» والكتاب: التوراة.

فالمعنى: أعطينا موسى التوراة، أى أوحينا بها إليه.

وقد تحدث القرآن الكريم عن ذلك فى آية سالفة هى قوله تعالى «وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون» فدعاهم إلى الإيمان بالله تعالى وبين لهم الحلال والحرام والوعد والوعيد وغير ذلك من المبادئ الإلهية كما قال تعالى -فى آية آخرى- «ثم آتينا موسى الكتاب تماما على الذى أحسن وتفصيلا لكل شئ» ، وأراد بهذا هدايتهم فلم يهتدوا من ضلالهم فحرقوها وبدلوها وخالفوا أوامرها.

وأما توالى الرسل فقد قال عنه سبحانه:

«وقفينا من بعده بالرسل» : القفا: مؤخر العنق، ويقال له القافية، ومنه قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فى تثبيط الشيطان للإنسان عن صلاة الفجر (يعقد الشيطان على قافية أحدكم إذا هو نائم ثلاث عقد يضرب على كل عقدة بيده عليك ليل طويل فارقد)

وقد اشتق من القفا، قفوته: إذا تبعت قفاه وقفينا مأخوذ من هذا أيضا فمعناه: أتبعناه الرسل رسولا فى إثر رسول.

وقفى يتعدى لمفعولين أحدهما بنفسه والآخر بالباء الداخلة على التابع تقول: قفيت محمدا بعلىّ أى أتبعت الأول بالثانى، وعلى هذا كان مقتضى سياق التعبير أن يقول: (وقفيناه بالرسل) لكن النص القرآنى أقيم فيه الظرف -وهو (من بعده)- مقام المفعول الأول لتضمن (قفينا) معنى (جئنا)، فالمعنى: وجئنا من بعده بالرسل.

وهذه الآية مثل قوله تعالى «ثم أرسلنا رسلنا تترا» وهؤلاء الرسل كثير منهم داود وسليمان وإلياس واليسع ويونس وزكريا وغيرهم.

وكل رسول جاء من بعد موسىَ بين لهم ما بين موسى من الإيمان بالله تعالى وطاعته والعمل بأوامره واجتناب نواهيه إذ دعوة الرسل واحدة «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه».

وقد صدرت الجملة «ولقد آتينا موسى إلخ» بالقسم لإظهار كمال الاعتناء بإرسال الرسل إلى اليهود وتتابعهم وما فعلوه بهم من سوء وإبراز ذلك فى صورة مؤكدة غاية التأكيد.

والأمر الثانى -إرسال عيسى بن مريم -عليه السلام- عبر عنه بقوله سبحانه: «وآتينا عيسى بن مريم البينات وأيدناه بروح القدس» : خص عيسى -عليه السلام -بالذكر من بين الرسل الذين أرسلوا إلى بنى إسرائيل لأن شريعته قد نسخت كثيرا من أحكام التوراة بنزول كتابه الإنجيل قبل تحريفه ولدحض فرى اليهود وقبح ما فعلوه بعيسى وبيان حقيقة أمره، وقد أعطى عيسى (البينات) وهى المعجزات والحجج والدلالات التى أعطاها الله تعالى لعيسى كتكليم الناس وهو فى المهد وتصوير الطير والنفخ فيها وإبراء الأكمه

والأبرص وإحياء الموتى بإذن الله تعالى كما قال تعالى في سورة آل عمران «ويكلم الناس في المهد وكهلا ومن الصالحين» ثم قال «ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل ورسولا إلى بني إسرائيل أني قد جئتكم بآية من ربكم أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله وأبرئ الأكمه والأبرص وأحيي الموتى بإذن الله وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين».

وقال عزحكمه في سورة المائدة: **«إذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك إذ أيدتك بروح القدس تكلم الناس في المهد وكهلا وإذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل بإذني وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير فتنفخ فيها فتكون طيرا بإذني وتبرئ الأكمه والأبرص بإذني وإذ تخرج الموتى بإذني»**.

هذه هي البينات التي أعطاها الله تعالى لعيسى -عليه السلام- تأييدا لرسالته حتى يؤمن به من أرسل إليهم من اليهود ومع ذلك لم يجد منهم آذاناً مصغية أو عيونا مبصرة أو قلوبا متدبرة.

وقد عبر عن تأييد المولى سبحانه لعيسى بروح القدس بقوله عزحكمه «وأيدناه بروح القدس»: في كتب اللغة: آد الرجل يئيد -مثل- باع يبيع-: اشتد وقوى، والأيد والآد -بالمد- القوة، وتقول أيده تأييدا: قواه وشد من أزره، وتأيد الشئ: تقوى، ورحل أيد -بوزن جيد- قوى.

فمعنى أيدناه: قويناه.

وروح القدس: جبريل. وقال حسان:

وجبريل رسول الله فينا وروح القدس ليس به خفاء والقدس هو الطهارة وروح القدس جبريل وهو من إضافة الموصوف إلى الصفة، أى: الروح المقدسة، وهى المطهرة.

والدليل على أن روح القدس هو جبريل ما روه البخارى عن أبى هريرة عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وضع لحسان بن ثابت منبرا فى المسجد فكان ينافح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال صلى الله عليه وسلم: (اللهم أيد حسان بروح القدس كما نافح عن نبيك) وفى بعض الروايات أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لحسان: (اهجهم -أو هاجمهم -وجبريل معك).

فإذا سأل سائل: لم سمى جبريل روحا؟ ولم وصف بالقدس؟

فنقول -وبالله التوفيق-: سمى روحا لما كان يقوم به من الإتيان بالوحى عن ربه وإيصاله إلى الرسل فكان يحمل إليهم ما تحّيا به القلوب والأرواح من المبادئ الإلهية التى تصلح شئون الناس وتقوم حياتهم كما أن الروح تحيا بها الأبدان والأجساد.

ووصف جبريل بالقدس- ومعناه: الطهر- لطهارته عن مخالفة الله تعالى فى شئ فالملائكة لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون.

وقد أيد الله عيسى بروح القدس -جبريل- كما أيد غيره من الأنبياء- ومنهم نبينا محمد صلى الله عليه وسلم- فكان يلهمه المعارف والعلوم وما يتعلق برسالته ويسير معه حيث سار ويعينه على الحوادث والشدائد التى تمر به ويبصره بما أراده به أعداؤه من اليهود ويرشده إلى الصواب فى أموره بما يبلغه له عن ربه وما يهديه إلى الصراط لمستقيم.

والأمر الثالث - وهو موقف اليهود من الرسل الذين بعثهم الله إليهم عبر عنه بقول المولى جل شأنه: «أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون»:

قوله «أفكلما الخ» معطوف على كلام مقدر، أى: أرسلنا الرسل إليكم فلم تستجيبوا ولم تستقيموا فاستكبرتم كلما جاءكم رسول إلخ.

وهذا المحذوف كناية عن التكذيب والقتل وغير ذلك من قبائهم وعنادهم.

وقوله «بما لا تهوى أنفسكم» أى بما لا يوافقها ولا يلائمها.

وتهوى -مضارع: هوى -بكسر الواو- إذا مال وأحب وأصل الهوى الميل إلى الشئ، ويجمع على (أهواء) كما جاء فى القرآن الكريم مثل قوله تعالى «واتبعوا أهواءهم» وسمى الهوى هوى لأنه يهوى بصاحبه إلى النار ولذلك لا يستعمل فى الغالب إلا فيما ليس بحق وفيما لا خير فيه.

واستعمال (تهوى) فى الآية التى معنا من هذا القبيل فما تهوى أنفسهم إلا الشر والفساد والضلال.

وقد يستعمل الهوى فى الحق ومنه قول عمر رضى الله عنه فى أسرى

بدر (فهوى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قال أبو بكر ولم يهو ما قلت) أى فضل قبول الفدية على قتلهم، وقالت عائشة -رضى الله عنها- للنبى صلى الله عليه وسلم فى صحيح الحديث: والله ما أرى ربك إلا يسارع فى هواك أخرجه مسلم»

واستكبرتم: معناه أبيتم وامتنعتم عن إجابة كل رسول إلى ما دعاكم إليه من الحق احتقارا منكم للرسل واستبعادا للرسالة، وهذا هو محل الاستفهام وهو الموبخ عليه.

وقد نشأ عن استكبارهم مبادرتهم لفريق من الرسل بالتكذيب ومبادرتهم لفريق آخر بالقتل.

ولسائل أن يسأل: لم قدم التكذيب على القتل فى قوله تعالى: «ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون» ؟

فالجواب: أنه قدم لأنه أول ما يفعلونه من البشر وهو واقع منهم فى الحالتين معا سواء كذبوا فقط أم كذبوا وقتلوا فإنهم قد كذبوا المقتولين من الرسل أيضا واكتفى بذكر القتل دون التكذيب -مع الفريق الثانى- لأن القتل أشد فظاعة من التكذيب فضلا عن فهمه من السياق.

وكان ممن كذبوه من الرسل عيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام وممن قتلوه يحيى وزكريا عليهما السلام.

ولسائل أن يسأل -أيضا- لم جاء (تقتلون) -بالفعل المضارع- وكان الأصل أن يجئ ماضيا؟ فيقول: (وفريقا قتلتم) على سياق ما قبله؟

فالجواب: أن التعبير جاء بالفعل المضارع لحكاية الحال الماضية ليصور الواقع فى الماضى كأنه واقع وقت التكلم ولذا أخبر عنه بالمضارع الدال على الحال لبيان شناعة قتلهم الرسل ولاستحضار تلك الصورة التى تقشعر منها الأبدان وتبرأ العقول السليمة.

والآية الثانية وهى قوله تعالى: ﴿وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم فقليلا ما يؤمنون﴾ تتضمن بيان حقيقة أمر اليهود وحال قلوبهم التى لم تؤثر فيها دعوات الرسل المتتابعة ولا كل أساليب الهداية مع ظهور المعجزات وكثرة الدلائل على صدق ما حدثتهم به الرسل.

وهذا حكم على اليهود فى كل زمان ومكان مع أن القول هنا صادر من اليهود المعاصرين للنبى صلى الله عليه وسلم.

والآية تشير إلى عدة أمور:

الأول: دعوى وجود ما يحول دون وصول الحق إلى قلوب اليهود من الأغطية أو نحوها.

والثانى: بيان الخلل الحقيقى بما فى قلوبهم من الكفر والضلال الذى بعدوا بها من رحمة الله وهدايته.

والثالث: ما يترتب على هذا الخلل من قلة الإيمان وضعف وصوله إلى قلوبهم.

فالأمر الأول -وهو دعوى ما يحول دون وصول الحق إلى قلوب اليهود- عبر عنه بقوله تعالى- على لسانهم- «وقالوا قلوبنا غلف»: غلف -بضم الغين وسكون اللام- جمع أغلف- كأحمر وحمر وأصفر وصفر- أى مغشاة بأغطية فلا تعى ما تقول وهو مثل قوله تعالى: «وقالوا قلوبنا فى أكنة مما تدعونا إليه» أى فى أوعية تمنعها من قبول دعوتك، وحكى عن أهل اللغة: غلفت السيف -بتضعيف اللام-: جعلت له غلافا، فقلب أغلف: أى مستور عن الفهم والتميز.

وقلوب اليهود -دون ريب- مغطاة بالأغطية المعنوية التى صرفتهم عن قبول دعوات الرسل وحدت بهم إلى تكذيبهم تارة وقتلهم تارة أخرى.

وقد عبر القرآن الكريم عن الحوائل التى تصرف قلوب الكفار والمنافقين الضالة عن الإيمان بعبارات متفاوتة تؤدى معنى واحدا فتارة يعبر بالختم كما فى قوله تعالى «ختم الله على قلوبهم» وتارة يعبر بالطبع عليها كما فى قوله سبحانه «فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون» وقوله عزحكمه «وقولهم قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا» وثالثة بالرين كما فى قوله جل شأنه «كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون» وأخرى بإقفال القلوب -كقوله سبحانه- «أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها».

ولكن اليهود زعموا أن الأغطية محسوسة مدركة وقد أبطل القرآن الكريم هذا الزعم.

والأمر الثاني: بيان الخلل الحقيقي بما في قلوب اليهود من الكفر والضلال عبر عنه بقوله سبحانه: «بل لعنهم الله بكفرهم» أصل اللعن في كلام العرب: الطرد والإبعاد فالمعنى: أبعدهم الله من رحمته أو من توفيقه وهدايته أو من كل خير وخذلهم عن القبول.

وقد زعم اليهود أن على قلوبهم أغطيةً حسية تصرفها عن قول الحق وأنها خلقت وجبلت مغشاة لا يصل إليها الحق لييأس الرسل من دعوتهم وليس الأمر كما زعموا -لأن قلوبهم مخلوقة على الفطرة التي يمكن لها أن تقبل الحق ولكن الخلل الحقيقي لم يكن من وجود أغطية حسية بل لما بها من الكفر والضلال الذي أدى إلى طردهم من رحمة الله تعالى، ولذا أضرب القرآن الكريم عما قالوا بالتعبير المشتمل على (بل) التي للإضراب في قوله (بل لعنهم الله بكفرهم)، فبين أن السبب الحقيقي في انصرافهم عن الحق والاستجابة لدعوات الرسل- ومنهم نبينا محمد صلى الله عليه وسلم- هو بعد قلوبهم عن توفيق الله وهدايته بسبب كفرهم وضلالهم.

والأمر الثالث: وهو ما يترتب على هذا الخلل من قلة إيمانهم - وعبر عنه بقوله تعالى: (فقليلا ما يؤمنون): هذا التعبير القرآني الدقيق يشمل عدة معان يحتملها السياق الذي يقوم على أساسه توجيه كلمة (قليلا).

فإذا جعلت (قليلا) صفة لمصدر محذوف هو الإيمان والتقدير (فيؤمنون إيمانا قليلا) فيكون ذلك شاهدا على قلة إيمانهم لأنهم يؤمنون بالقليل من أحكام التوراة ويكفرون بالكثير منها كما قال تعالى «أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض» وهو إيمان لا ينفعهم لأنه مغمور بما كفروا به.

وإذا جعلت (قليلا) تعبيرا عن عدد الأشخاص المؤمنين فيكون المراد قلة عدد المؤمنين منهم.

وإذا جعلت صفة لزمان محذوف والتقدير «فيؤمنون زمانا قليلا» فيكون المعنى أن إيمانهم لا يستمر طويلا فإذا آمن فريق منهم رجع عن إيمانه بعد مدة قصيرة، وهذه حال اليهود الذين كانوا يهزأون بالمؤمنين الصادقين فيدخلون في الإيمان وقتا مجاراة لهم ثم يعودون إلى الكفر استهزاء كما في الآية الكريمة التي حكت قولهم في هذا الصدد «وقالت طائفة من أهل

الكتاب آمنوا بالذى أنزل على الذى آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون» وقال بعض العلماء فى تفسير «فقليلا ما يؤمنون» إنهم كانوا لا يؤمنون بشئ وإنما قال «فقليلاً ما يؤمنون» وهم بالجميع كافرون كما تقول العرب: قلما رأيت مثل هذا قط، تريد: ما رأيت مثل هذا قط.

وما أبدع النسق القرآنى فإن كل هذه المعانى مجتمعة يفيدها هذا التعبير الموجز، فهو شامل لمعان كثيرة يعجز عنها أصحاب البيان وهى من الإيجاز القرآنى الجامع لما لا تحيط به الخطب الطويلة والعبارات المستفيضة ولذا كان هذا التعبير القرآنى يقف فى الذروة من الدقة اللغوية، وعلى هذا فالمعانى المرادة أن إيمانهم لقلة ما تؤمنون به أو غير صحيح أو لا إيمان لهم وعدد المؤمنين منهم قليل وكانوا فى معظمهم لا يستقرون على الإيمان إذا دخلوا فيه ليؤثروا بذلك فى جماعة المؤمنين الصادقين فكشف الله تعالى خداعهم وكفرهم وطبائعهم التى ينم عنها سلوكهم المشين البغيض.

٣٥- قال تعالى: **﴿ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين. بئسما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا بما أنزل الله بغيا أن ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده فباءوا بغضب على غضب وللكافرين عذاب مهين﴾** [الآيتان ٨٩- ٩٠].

فى الآية الكريمة الأولى حديث عن مجئ خاتم الأنبياء نبى البشرية محمد صلى الله عليه وسلم وتوجيهه الدعوة الإسلامية إلى اليهود المعاصرين له بعد كثير من الرسل الذين أرسلهم الله تعالى إلى أسلافهم.

وقد جرى اليهود على عادتهم من العناد والعصيان وعدم الاستجابة فكفروا به صلى الله عليه وسلم وبكتابه القرآن الكريم كما كفروا بغيره من الرسل من قبل وبما جاءوا به من أوامر إلهية وكتب سماوية.

وقد تضمنت هذه الآية بيان كفرهم بالقرآن الكريم ومن أنزل عليه وهو نبى البشرية محمد صلوات الله وسلامه عليه، لما كان من أمنيتهم السابقة بخروج النبى من بينهم واستفتاحهم به على الكفار من العرب. ونأخذ معك -أيها القارئ الكريم- فى بيان الأسرار اللغوية التى تضمنتها الآية الكريمة:

قوله تعالى: «ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم»

الكتاب الذى جاء من عند الله: هو القرآن الكريم، وما معهم: هو التوراة، والقرآن الكريم مطابق لها فى حكم الإيمان والدعوة إلى الله تعالى وبيان صفة النبى صلى الله عليه وسلم.

وقوله تعالى: «وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا»: الاستفتاح: الاستنصار تقول: استفتحت أى استنصرت وهو مأخوذ من الفتح بمعنى النصر، وفتح الله على فلان: نصره كما قال تعالى: «إن تستفتحوا فقد جاءكم الفتح»: أى إن تستنصروا فقد جاءكم النصر.

وقد كان اليهود يقولون لاعدائهم من مشركى العرب: قد أظل زمان نبى يخرج بتصديق ما قلنا فنقتلكم معه قتل عاد وإرم وكانوا يتمنون أن يكون منهم واستعظموا أن يخرج من غير اليهود، وكانوا يستنصرون به إذا حزبهم أمر أو دهمهم عدو فيقولون، اللهم انصرنا بالنبى المبعوث فى آخر الزمان الذى نجد صفته فى التوراة وكانوا يقولون: إنا نسألك بحق النبى الأمى الذى وعدتنا أن تخرجه لنا فى آخر الزمان أن تنصرنا به على أعدائنا المشركين.

فلما جاء النبى صلى الله عليه وسلم من العرب وأنزل الله تعالى عليه القرآن الكريم حسدوه وحسدوا العرب عليه فكفروا به وبكتابه القرآن الكريم.

وهذه الآية توضح أمر القرآن الكريم وكفر اليهود به وأمر النبى صلى الله عليه وسلم واستفتاحهم به ثم كفرهم عند بعثته «فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به» ويوضح النص القرآنى كفرهم بهما معا النبى وكتابه كما يتضح من الجملة الشرطية التى بينت معرفتهم الجيدة بالنبى وكتابه ثم الكفر بعد المعرفة حسدا وبغيا.

والتعبير القرآنى -فى الآية الكريمة- وردت فيه (لما) وهى التى يسمونها (لما) الرابطة وتقتضى جملتين وجدت ثانيتهما عند وجود أولاهما ويكون شرطها وجوابها فعلين ماضيين.

وقد تكررت (لما) -فى الآية- فذكرت مرتين الأولى فى قوله تعالى: «ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدقا لما معهم».

والثانية فى قوله سبحانه «فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به» و(لما) الأولى

ذكر معها جملة الشرط وهى (جاءهم كتاب) واختلف العلماء فى الجملة الثانية المترتبة عليها وهى جواب (لما) فقيل: إن جملة الجواب محذوفة والتقدير: (ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم كذبوه) فجملة (كذبوه) هى الجواب وهى محذوفة على معنى أنه عند مجئ القرآن الكريم المصدق للتوراة قابلوه بالتكذيب ودل على المحذوف الكلام الآتى بعد ذلك.

وقيل: جواب (لما) هذه هى جملة (لما) الثانية كلها (فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به) ويعبر ذلك عن مجئ القرآن الذى كانوا يعرفونه فى التوراة قبل مجيئه فكفروا به.

وقيل: جواب (لما) الأولى هو قوله تعالى: (كفروا به) وقوله (فلما جاءهم ما عرفوا) جاء تكرارا وإعادة لما ذكر فى أول الآية من قوله (ولما جاءهم كتاب من عند الله) إلخ، وكررها لطول الكلام بين شرط (لما) وجوابها فهو تكرار لتذكير السامع والقارئ بأصل الجملتين المطلوب الربط بينهما وهو مجئ القرآن وكفرهم به.

وجملة (وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا) معطوفة على جملة (لما) الأولى وتفيد أمنيتهم التى كانوا يحلمون بها من مجئ النبى منهم فلما ظهر من العرب كفروا به لذلك.

وكفرهم بالنبى والقرآن يمثل نتيجة أليمة لم تكن متوقعة بعد هذه الدلائل على صدق القرآن وصدق النبى المبعوث به - لكنهم- لما جبلوا عليه من فساد الطباع وإنكار الحق الواضح- سلكوا هذا السلوك الذى لا تقره مبادئ السلوك المستقيم، ولذا قال الله تعالى فى شأنهم: «فلعنة الله على الكافرين» فوصمهم بالطرد من رحمته بسبب هذا الكفر الذى أعماهم عن الهدى.

ولسائل أن يسأل: لم قال: «فلعنة الله على الكافرين» ولم يقل «فلعنهم الله» على ما يقتضيه السياق؟

فنقول -وبالله التوفيق-: أتى بالجملة الاسمية دون الفعلية ليفيد ثبوت طردهم ولزومه لهم على الدوام، وأتى بحرف الجر (على) فى قوله (على الكافرين) تنبيها على أن اللعنة قد استعلت عليهم وشملتهم وقال: (على

الكافرين) ولم يقل (عليهم) بوضع الاسم الظاهر موضع الضمير لينبه على السبب الحقيقى لطردهم من رحمة الله -وهو الكفر- وإنها لخسارة فادحة لليهود أضاعت عليهم حياتهم فى الدنيا والآخرة.

وقد تضمنت الآية الثانية أمرين:

الأول: ذم كفرهم وبيان سببه وهو حسدهم وبغيهم.

الثانى: استحقاقهم غضب الله المتكرر عليهم وعذابه المهين.

فالأمر الأول - وهو ذم كفرهم وبيان سببه- عبر عنه بقوله تعالى: «بئسما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا بما أنزل الله بغيا أن ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده»: تستعمل (بئس) فى كلام العرب للغاية فى الذم كما أن (نعم) تستعمل للغاية فى المدح ولا تدخلان إلا على أسماء الأجناس والنكرات فتقول:نعم أو بئس الرجل زيد أو نعم أو بئس رجلا زيد.

ويجوز أن يليها (ما) وهى مبهمة تقع على الكثرة ولا تخص واحدا بعينه وتفسر بالاسم الموصول بمعنى الذى أو باسم نكرة بمعنى شئ.

واشتروا معناه: استبدلوا واختاروا والمعنى فى قوله (بئسما اشتروا به أنفسهم) بئس الشئ الذى اختاروه لأنفسهم حيث استبدلوا الباطل بالحق والكفر بالإيمان.

والمخصوص بالذم هو (أن يكفروا) وهو فى تأويل مصدر تقديره: كفرهم.

ولسائل أن يسأل: لم قال: (أن يكفروا) -بالفعل المضارع- مع أن كفرهم واقع فى الماضى؟

فالجواب: أن التعبير بالمضارع لحكاية الحال الماضية واستحضارا لفعلهم الشنيع.

وجاء قوله تعالى: «بغيا أن ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده» بيانا لسبب كفرهم واستبدالهم الضلالة بالهدى وذلك حسدهم من أجل إنزال القرآن على محمد صلوات الله وسلامه عليه، وكانوا يودون أن ينزل عليهم ويبعث النبى منهم فقد حسدوه لذلك وكفروا به من أجله.

وبغيا: مصدر بغى إذا تجاوز الحد فى الظلم ومفعول (يُنزل) محذوف تقديره: (الوحي) و(من فضله) صفة لهذا المفعول المحذوف المفهوم من السياق، ومنه نأخذ أن إنزال الوحى بفضل الله وليس بواجب عليه.

ولم يصرح بالمحسود وهو النبى صلى الله عليه وسلم لفهمه من السياق ولبيان أن الحسد مذموم فى كل حال.

والأمر الثانى -استحقاقهم غضب الله تعالى عليهم -وعبر عنه بقوله تعالى: «فباءوا بغضب على غضب»، يقال -فى اللغة- باء بكذا: أى رجع به.

ومعنى (باءوا): رجعوا، وأكثر ما يقال فى الشر والمراد: لزمهم ذلك واستحقوه.

وغضب الله تعالى: ذمه إياهم فى الدنيا وعقوبته الشديدة لهم فى الآخرة.

وتنكير (غضب) للتعظيم والتهويل وأن ما ينتظرهم عقاب شديد.

و(على) فى قوله (بغضب على غضب) بمعنى (مع) أى تكرر عليهم الغضب مرتين متصلا أحدهما بالآخر.

وتكرر الغضب عليهم لتكرر جرائمهم التى صدرت منهم من عبادة العجل والكفر بالأنبياء السابقين ثم الكفربخاتمهم محمد صلى الله عليه وسلم وذلك مقتض لتكرار غضب الله تعالى عليهم.

وقيل: إن الغضبين للكفر بالقرآن والكفر بمن أُنزل عليه وهو نبى البشرية محمد صلى الله عليه وسلم، وقيل: إن تكرر الغضب ليفيد شدته وهذا يدل على شدة الحال عليهم وتأكيد الخسران والهلاك لهم وانتقام الله تعالى منهم شر انتقام.

وعبر المولى سبحانه عن استحقاقهم العذاب المهين بقوله: «وللكافرين عذاب مهين» الإهانة: الإذلال والخزى، ومهين صفة للعذاب وهو اسم فاعل من أهان يهن إهانة، فهو عذاب شديد يذلهم ويخزيهم لأن كفرهم بما أنزل الله تعالى كان مبنيا على الاستكبار والحسد المبنى على طمع النزول عليهم وادعائهم الفضل على الناس والاستهانة بما أنزل على نبى البشرية محمد صلى الله عليه وسلم.

وهذا هو جزاؤهم الذى استحقوه ويستحقه كل كافر مخالف لأوامر ربه مكذب لما أنزل على رسله.

ولما كان سبب كفرهم البغى والحسد ومنشأ ذلك التكبر قوبلوا بالإهانة والصغار فى الدنيا والآخرة كما قال تعالى:

﴿إن الذين يستكبرون عن عبادتى سيدخلون جهنم داخرين﴾ أى صاغرين حقيرين ذليلين.

وقد عبر القرآن الكريم بالاسم الظاهر فقال (وللكافرين) دون التعبير بالضمير كأن يقول: (ولهم عذاب مهين) ليبين سبب استحقاقهم هذا العذاب وهو كفرهم وضلالهم.

٣٦- قال تعالى: **﴿وإذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله قالوا نؤمن بما أُنزل علينا ويكفرون بما وراءه وهو الحق مصدقًا لما معهم قل فلم تقتلون أنبياء الله من قبل إن كنتم مؤمنين﴾** [الاية ٩١].

هذه الآية الكريمة توضح الدعوة الإسلامية الموجهة إلى اليهود للإيمان بالقرآن الكريم، وإعراضهم عنه وادعاءهم أنهم مطالبون بالإيمان بكتابهم التوراة دون ما عداها ودحض هذه الدعوى وبيان كذبها بسبب ما ارتكبوا من جرائم قتلهم الأنبياء، فقتلهم الأنبياء يقتضى كفرهم بالتوراة وسائر ما أنزل الله تعالى على رسله من كتب إلهية فكلها تحرم هذا الجرم الشنيع، وتطلب الإذعان لدعوات الرسل الكرام واتباعهم وطاعتهم فى كل ما جاءوا به عن ربهم.

والآية -على هذا- تتضمن أمرين:

الأول: دعوة اليهود إلى الإيمان بالقرآن الكريم وإعراضهم عن قبول هذه الدعوة بزعمهم أنهم مطالبون بالإيمان بالتوراة وما أنزل على بنى إسرائيل فحسب.

والثانى: إبطال القرآن الكريم دعوى إيمانهم بالتوراة وبيان كفرهم بها وبغيرها من الكتب الإلهية بسبب ما ارتكبوه من قبائح الاعتداء على أنبياء الله تعالى.

ونبين لك -أيها القارئ الكريم- الأسرار اللغوية التى تضمنها التعبير القرآن فى هذه الآية.

فالأمر الأول- وهو دعوة اليهود إلى الإيمان بالقرآن الكريم وإعراضهم عن الاستجابة له- عبر عنه بقوله تعالى: «وإذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله قالوا نؤمن بما أنزل علينا»، جاء الفعل (قيل) مبنيا للمجهول- ليدل على أن هذا القول موجه من ناصح أمين لهم يبصرهم بطريق الخير والسعادة -وهو الإيمان بالقرآن الكريم- ولم يشأ أن يذكر الناصح لأنه معلوم من السياق- وهو نبى البشرية محمد صلى الله عليه وسلم الذى دعا إلى الله ونزل عليه كتاب الحق القرآن الكريم.

ويفيد عدم التصريح -أيضا- صدور هذا القول من كثير من الناصحين من أصحاب الدعوة وأهل الإيمان.

والمراد بما أنزل الله القرآن الكريم.

ولسائل أن يسأل: لم لم يذكر صريح لفظ القرآن فيقول: (آمنوا بالقرآن) وقال: (آمنوا بما أنزل الله) ؟

فتقول: جاء الأسلوب كذلك ليسوق الدعوة إلى الإيمان بالقرآن مع الدليل والبرهان على صحته، وهو إنزاله من عند الله فيكون أجمع للمعانى فى أوجز لفظ.

ولم يصرح -هنا أيضا- بمن أنزل عليه القرآن وهو نبينا صلى الله عليه وسلم لفهم ذلك من السياق، وما يقتضيه الإيمان بالقرآن الكريم من الإيمان بصاحبه -وهو الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه.

وقد قالوا فى جواب هذه الدعوة إلى الإيمان بالقرآن: «نؤمن بما أنزل علينا»: المراد بما أنزل عليهم: التوراة، فزعموا أنهم مطالبون بالإيمان بها دون غيرها فقالوا: إننا نفرق فى الإيمان بما أنزل الله فنصدق ما جاءت به التوراة التى أنزلت علينا دون سواها، وبئس ما قالوا.

ويفهم من هذا القول الصادر من اليهود كفرهم بما أُنزل على غيرهم من الكتب الإلهية ويشمل ذلك الكفر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم.

ومقالتهم هذه تدل على صلفهم وعنادهم وهى هاوية بهم إلى الكفر والضلالة فلابد من التصديق بما جاءت به جميع الكتب الإلهية ليكون الإيمان صحيحا، ولذا يعد الإيمان ببعضها دون البعض الآخر كفرا بجميع ما أنزل الله.

ولسائل أن يسأل: لم لم يصرحوا بكفرهم بالقرآن فكانوا يقولون نؤمن بما أنزل علينا ونكفر بالقرآن؟

فالجواب: أنهم تركوا ذلك التصريح لما فيه من وصف أنفسهم بالكفر وتسجيل هذا الفعل القبيح عليهم فأرادوا أن يبتعدوا عنه وألا يصموا أنفسهم به على الأقل من حيث الصورة اللفظية وإن فهم ذلك من السياق.

أما الأمر الثانى وهو إبطال دعوى اليهود الإيمان بالتوراة فقد عبرت عنه بقية الآية فى جمل متتالية توضح كل منها وجها من وجوه تفنيد دعواهم الباطلة أنهم يؤمنون بما أنزل عليهم.

فالوجه الأول من وجوه تفنيد هذه الدعوى كفرهم بالقرآن الكريم وقد عبر عنه بقوله تعالى «ويكفرون بما وراءه»

قال الجوهرى – فى الصحاح– المشهور أن (وراء) بمعنى خلف وقد يكون بمعنى قدام أو أمام– وهو من الأضداد، قال الله تعالى «وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا» أى أمامهم.

ويأتى وراء بمعنى سوى التى بمعنى غير كما يقال للرجل المتكلم بالحسن: ما وراء هذا الكلام الحسن شئ أى ليس عند المتكلم به شئ سوى ذلك الكلام.

وفسر الفراء لفظ (وراء) فى الآية بمعنى سوى وفسره أبو عبيدة بمعنى بعد فالمراد أن اليهود يكفرون بما سوى التوراة أى بغيرها من كتب الله أو يكفرو بما نزل بعدها من كتب إلهية والمقصود بذلك كفرهم بالقرآن الكريم.

والواو فى «ويكفرون» للحال أى قالوا نؤمن حال كونهم كافرين بالقرآن.

وهذه الجملة الحالية لها مدخل فى الرد على دعواهم الزائفة فهى تبطل قولهم (نؤمن) فأين الإيمان مع كفرهم بغير التوراة –وهو القرآن–؟ فهى تحمل الدليل على كذب ادعائهم وضلالهم.

وهذا وجه من وجوه تفنيد دعواهم لأن الكفر ببعض الكتب الإلهية يعد كفرا بجميعها.

ونجئ بك إلى جهة أخرى على كذب اليهود فى قولهم (نؤمن بما أنزل علينا) وهى ما تضمنه قوله تعالى «وهو الحق مصدقا لما معهم» فالقرآن

مصدق للتوراة فى أحكام الإيمان وفيها نعت النبى صلى الله عليه وسلم والدلالة على نبوته ومع ذلك كفروا بالقرآن وهم إذا كفروا بما يوافق التوراة فقد كفروا بها.

وجملة «وهو الحق» حال تعود إلى القرآن الكريم و«مصدقا» حال ثانية مؤكدة لأن قوله «وهو الحق» قد تضمن معناها، والحق هو: الحكم المطابق للواقع وعرفه بأل فقال «وهو الحق» ولم يقل (وهو حق) ليبين أن وصف القرآن الكريم بصحة أحكامه وصدقه أمر مسلم لا يشك فيه أحد ولا يمارى.

وإذا كان القرآن الكريم ثابت الصحة واضح الصدق فإن كفر اليهود به عناد وعنت ويدل ذلك على شدة جهالتهم وزيادة التوبيخ والتقريع لهم.

وثالث الوجوه فى تفنيد دعوى اليهود الإيمان بما أنزل عليهم قتلهم الأنبياء، وقد عبر عنه بقوله تعالى: «فلم تقتلون أنبياء الله من قبل» وفهذا تكذيب لهم وتوبيخ لأن الإيمان بالتوراة مناف لقتلهم أشرف خلقه، فالتوراة -وغيرها من كتب الله- تدعو إلى اتباع الأنبياء وطاعتهم وتنهى عن الإساءة إليهم والنيل منهم.

والخطاب هنا لليهود المعاصرين للنبى صلى الله عليه وسلم.

وأصل معنى (لم): لأى شئ؟ وأصلها (لما) وهى (ما) الاستفهامية دخلت عليها لام الجَر، والمعروف أن (ما) الاستفهامية إذا جرت حذفت ألفها.

ولسائل أن يسأل: لِم نسب القتل إلى اليهود المعاصرين مع أنه صدر من أسلافهم لا منهم؟

فنقول: جاز ذلك -مع أن القتل صدر من أسلافهم- لأن قتل الأنبياء طبع متأصل فى نفوس اليهود فى كل زمان ومكان ولا ننسى أن اليهود المعاصرين للنبى صلى الله عليه وسلم حاولوا قتله فعصمه الله من كيدهم، فصح نسبة القتل إليهم فى هذا التعبير القرآنى الدقيق.

ولسائل أن يسأل-أيضا-: لم عبر بالمضارع فقال: (تقتلون) ولم يقل (قتلتم) مع أن الفعل صدر من أسلافهم فى الماضى؟

فنقول: عبر بالمضارع مع أن القتل ماض لأن المضّى مفهوم من قوله

-بعد ذلك- (من قبل) ولأن المولى سبحانه يريد حكاية الحال الماضية ليصور ما حدث كأنه يحدث الآن لتتمثل تلك الجريمة الشنعاء -وهى قتلهم الأنبياء- للعيان كأنها حاضرة بما تحمل من إثمهم وفداحة ما ارتكبوه من منكو ممقوت.

والمضارع -كما يقول علماء اللغة- يفيد التجدد والحدوث ففيه -أيضا- دلالة على محاولتهم قتل نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ولكن الله نجاه من شرهم وعصمه من تدبيرهم الخبيث.

وفى إضافة (أنبياء) إلى لفظ الجلالة فى قوله (أنبياء الله) تشريف عظيم وإيذان بأنه كان ينبغى لمن جاء من عند الله تعالى أن يعظم وينصر لا أن يقتل.

وقوله: «إن كنتم مؤمنين» جملة شرطية جوابها محذوف دل عليه قوله قبل ذلك: «فلم تقتلون أنبياء الله» أى إن كنتم مؤمنين فلم فعلتم ذلك؟

والإيمان الذى تضمنته الجملة الشرطية منفى عنهم فالمراد لستم مؤمنين لمنافاة ما صدر منكم- من قتل الأنبياء- للإيمان، وهذا كما تقول لشخص يدعى الاستقامة على طريق الشريعة وهو يفعل السيئات، إن كنت مستقيما فلم تفعل السيئات؟ فهذا التعبير يفيد نفى الاستقامة عنه أى: لست مستقيما لارتكابك المعاصى.

وهكذا أوسعهم المولى سبحانه إكذابا وتفنيدا وقد أقام أسس الرد عليهم مدعمة بالحجج والبراهين القاطعة التى تضمنتها هذه الآية الكريمة والآيات التالية التى نعرض لها بحول الله وعونه فى مجالات أخرى.

يا قدسنا أنا لا أنام

شعر أ.د/ عبد الغفار حامد هلال
عميد كلية اللغة العربية
بالقاهرة. جامعة الأزهر

يا قدسنا أنا لا أنام إنى بحبك مُستهامُ
دينى وروحُ عقيدتى وتهجُدى بك والقيامُ
وأبيتُ أذكر مسجدى والذكرُ فيه مُستدامُ
ويُردِّد التسبيح والتحميد فى ثغرى الكلامُ
وأرى الجلالة فى منائره وذروتُها السنامُ
وأرى المهابة فوق منبرهِ فتعنو منهُ هامُ

** ** **

سَطعت بك الأنوارُ ليس مثالها البدرُ التمامُ
ونداؤكِ العلويُ والرحمات فاز بها الأنامُ
ومعينكِ القدسيُ طهر يُشتَفَى منه السَّقامُ
وتُرابكِ الذهبيُ أخضرُ فى هدايته نُسامُ
قلبِى إليها ذاهبٌ وجوانحى فهى المرامُ

** ** **

هى إرثُنا من أرضِ كنعان وفيها قد أقامُوا
وعلى رباها أسسوا مجداً لنا منه الوسامُ

من غابرِ الأزمانِ قد نُصبتْ لنا فيها الخيامُ

منذُ انبجاس الماءِ روّانا بها العذبُ الجمامُ

شهِدتْ بهذا الناسُ مذغنى على الأيكِ الحمامُ

** ** **

والقدسُ حقى كلها إذ لم يُفرّقْها اقتسامُ

هى كانت المَسرى لخير الأنبياء وهم قيامُ

فى المسجد الأقصى به ائتمُّوا ويا نعم الإمامُ

قلبانِ للإسلام ذا الأقصى ومسجدُنا الحرامُ

والمسجدُ النبوىُّ بينهما ثلاثتُها عِظامُ

فهى السراجُ لأمة سلكَتْ سبيلَ مَنِ استقاموا

** ** **

ولها يروحُ العابدُون لربِّهم صلُّوا وصاموا

ويرَون ربَّ العرش نُوراً ليس يُخفيه الظلامُ

وترى العيونُ بها الحقيقة ليس يحجبُها لِثامُ

وترى المسرَّةَ قد تبدَّتْ والوجوهُ لها ابتسامُ

غَسلوا بنهر الحُبِّ سيئة وتوبتهم أداموا

** ** **

لكن صهيوناً يلوِّث طهرَها منه اجترامُ

وعلى مآسى الظُّلم راع صفاءَها الموتُ الزُّؤامُ

لكننا -والحقّ -ليس يَضيرُنا قومٌ تعامَوا
فلكَمْ أتانا المعتدونَ وشرّدوا وهمُ حطامُ

** ** **

إن الدفاعَ فريضةٌ وأمانةٌ فيها استهامُ
وقُوى الشبابِ فتيَّةٌ ليستْ تُفتُّ له العِظامُ
جُودوا بأنفسِكم وأموالٍ يكُنْ لكمُ احترامُ
أموالُكم تغزُو العدوَّ ويُنتضَى منها الحسامُ

** ** **

أُمم العُروبة لا يفلُّ سيوفكُمْ سيفٌ كهامُ
لا تفزعُوا من عُصبةٍ فى حَومةِ الهيجا نَعَامُ
أنتمْ هنا الأعلَونَ لا تهِنُوا وهُم ذلُّوا وخامُوا
عزمَاتُهم كالعنكبوتِ ولا يُرى منهم غلامُ
وهمُ وراء الجُدْر أو فى قريةٍ لهمُ اختِرامُ
وبناتُهم بين العوالِى قد طواهنّ الأثامُ

** ** **

وعلى المنابرِ بيِّنوا ما دنَّس الجُبنا اللئامُ
وعلى المسامع أرسلُوا الصيْحات كى يصحو النيامُ
فى عالمِ اليومِ الضجيجُ له دويٌّ واحتدامُ
والخافتُ الأصواتِ يسحقُه ضياعٌ وانهزامُ

والرمىُ بالكلمات يُصمى مثلما تُصْمى السهامُ

** ** **

أممَ العُروبة لا يُغطى عينَكم هذا القَتامُ
العالمُ المسحورُ قد خدَعتهُ أحداثٌ جِسامُ
هو ساكتٌ والحقُّ يصرخ صمتُ ألسنه اتهامُ
فعلى العيون غِشاوةٌ وعلى القلوب بهِم ختامُ

** ** **

وثرى فلسطين يُحرره بنُو العُرْبِ الكرامُ
ولسوف يُنقذها بنُو مصر وفى يدنا الزمام
و(مبارك) صنديدُها والعهدُ فى يده لِزامُ
شدُّوا على يَدنا جميعاً لا يُفرّقكم خصامُ
ثم استجيبوا للنداء يُحيطكُم منه اعتصامُ

** ** **

قلبُ العروبة مصرُنا هى عزمُها الماضى الهمامُ
هى نبضُها لا يستقيم بغيرها لهمُ نظامُ
وكنانة الله لها فى البأس فكرٌ واعتزامُ
وتمحّص الآراء إخلاصاً ويكبحُها لِجامُ
هى دائماً تزنُ الأمورَ وحُسن منطقها صِمامُ

** ** **

لم نألُ جهداً أن نُعيدَ الحق نجعله أمامْ
تيارنا أقوى من الأوتار حرّكها البَنامْ
وعبيرنا الفواحُ يسلكه بأنفهمُ الزكامْ

** ** **

لم نَخْشَ شيئاً لم نقلْ حقٌ تقادمَ أو رُكامْ
مرّتْ سِنونَ هى الدقائقُ والحقوق لها دوامْ
لا يعتريها الضعفُ والخذلانُ ما بقى اهتمامْ

** ** **

ونضالُنَا مهما تكَسّرْ لن يُخوّفنا الصّدامْ
لن نَستجِيبَ لطامعٍ ولسوف يصعقُه الحِمامْ
لن نستذلَّ لغادر فلنَا المحبة والوئامْ
وسبيلُنَا سبلُ العلا تحريرُها وهو القوامْ

** ** **

نُصر الرسول وصحبُه وعدوُهم جيشٌ عرَامْ
وهمُ الأقلُ بعدِّهم وعتادِهم ولهم ضرامْ
اللهُ أيدهم وسارتْ للعدا معهم رِجامْ

** ** **

سنسوءُ أوجه مَن عدا ونَرُدُّ ما سَلبَ الطغامْ
ولَسوْف يحمى قُدسنَا حقُ العروبة والسلامْ

القسـم الثانـى

قسم البلاغة

بسم الله الرحمن الرحيم

مـــن بـــلاغة القــــرآن

فيما أوحي من الحكمة

في سورة الإسراء

الدكتور

مالك حسين الدسوقي النعيري

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد النبى الأمى الأمين، أفصح من نطق بالعربية فكانت به خير اللغات، وأبلغ خلق الله أجمعين، وعلى آله وصحبه وسلم..

وبعد..

فإن القرآن الكريم نور من الله رب العالمين، يهدى للتى هى أقوم، ويضئ الطريق أمام كل سالك، فبه تلين القلوب، وتخشع الجوارح، وتتحقق خلاقة الإنسان لله عز وجل.، وعلى آدابه يحيا الإنسان، ويتميز عن الجماد والحيوان، وعلى نهجه تسمو الأرواح إلى خالقها، وتفكر العقول فى عظمة بارئها، وتعمل الجوارح على إرضاء صانعها.

- إنه دستور المسلمين الذى يتولى الله به تربيتهم، فيعلو بأوامره ونواهيه شأنهم، ويستقيم أمرهم، وتصلح حياتهم، ويسعد الناس فى الدنيا والآخرة.

ولذا كان اعتكاف المسلمين على مائدة القرآن الكريم منذ نزل على قلب المصطفى ﷺ- وتمسكهم بتعاليمه دليلا على يقين المسلمين الأوائل بسمو هذه التعاليم، وما من شك فى أنها ترتقى بهم من حضيض الجهل وذل العبودية لغير الله عز وجل إلى عز الطاعة، ولذة العبودية لله الواحد المعبود.

- ومن ثم آثرت - مستعينا بالله- أن أعيش فى رحاب جانب من التعاليم التى أوجبها القرآن الكريم، وقضى بها الله -عز وجل- أتأمل بعض أسرارها، وأنعم بالجلوس على مائدة عطاء الله فيها بما يفتح الله لى، ويرزقنى من فهم، فكانت آيات بينات اشتملت على عدة وصايا لا تستقيم الحياة بدونها، ولا يصلح أمر الناس إلا بها. ومن ثم كان الموضوع بعنوان:

«من بلاغة القرآن فيما أوحي من الحكمة في سورة الإسراء»

نظرا لما جاء فى ختام هذه الوصايا من أنها وحى من حكمة الله عز وجل:

﴿الـذى خلق فسوّى والـذى قدّر فهدى﴾(١)، فمنه سبحانه وتعالى - يكون دواء الداء، وما هذه التعاليم فى مضمونها إلا دواء وشفاء للأمم مما يفتك بها ويضيع سلامتها وأمنها. وصدق الله العظيم فقد قال في ختام هذه الوصايا:

﴿ذلك مما أوحى إليك ربك من الحكمة ولا تجعل مع الله إلهـا آخر فتلقى فى جهنم ملوماً مدحوراً﴾(٢).

فهنا تصريح واضح بأن هذه الوصايا وحى من حكمته سبحانه - ومن الحكمة والمنطق أن يفرد الله بالعبادة، ولذا بدأت هذه الوصايا بالنهى عن الشرك، وختمت بهذا المعنى أيضا، وبين النهيين جملة من الوصايا بها يصلح الكون، وعلى مضمونها تكون حياته.

وهذا ما سيعالجه هذا البحث -إن شاء الله- بالتحليل والدراسة. فالله أسأل أن يرزقنا بعضا من أسرار النظم فيها. وأن يوفقنا لما فيه الخير.

- ولا يفوتنى فى هذا المقام أن أتوجه بالدعاء إلى الله عز وجل بأن يتغمد شيخنا الجليل محمد جلال الشيخ الذهبى فى واسع رحمته، وأن يسكنه فسيح جناته جزاء ما بذله معى من جهد صادق فى فهم بعض أسرار الذكر الحكيم.

- ولا يفوتنى أيضا أن أتقدم بخالص الشكر والتقدير لأساتذتى فى قسم البلاغة والنقد على ما يقدمونه من توجيهات بها يتضح البحث، ويثمر إن شاء الله فجزاهم الله خير الجزاء وأوفاه.

﴿وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب﴾

دكتور/ مالك حسين الدسوقى النعيرى

مدرس فى قسم البلاغة والنقد بالكلية

---

(١) الأعلى ٢، ٣.

(٢) الإسراء ٣٩.

علاقة مقاصد هذه الوصايا بمطلع السورة الكريمة

- من المعلوم أن القرآن الكريم بحر زاخر بالمعانى التى تهدى للتى هى أقوم، والتى تصب فى محيط واحد هو: التأكيد على وحدانية الله عز وجل ذاتا وصفات وأفعالا، وأحقيته بإخلاص العبادة له دون سواه.

فهو عندما يأمر أو ينهى، أو يقرر حداً، أو يزجر، أو يعدأ ويتوعد إنما يريد من وراء ذلك تمكينا لعقيدة التوحيد فى النفس، وهكذا تسرى روح التوحيد فى ثنايا الآيات والسور فتخلق ارتباطا بين الجمل، وارتباطا بين الآيات، وارتباطا بين السور. وهذا عند إنعام النظر وجه من وجوه الإعجاز فى الذكر الحكيم، وما يجده القارئ أو السامع من هذه العلاقات لا يجده بالمرة فى كلام البشر الناقص، لذا فإن دراسة المناسبات، وإبراز العلاقات فى كلام الله عزوجل فيها توضيح للمعانى الكامنة فى الذكر الحكيم، واستظهار لبعض الأسرار التى يحتويها النص القرآنى، فتجد النفس عند ذلك فيضامن القيم والأصول والآداب تسجد لها القلوب، وتقشعر منها الجلود، وتسكن لعظمتها الجوارح.

- والارتباط واضح بين الآيات التى هى موضع الدراسة، وبين مطلع السورة الكريمة فقد بدأت الآيات بالنهى عن اتخاذ شريك لله وذلك بقوله:

﴿لا تجعل مع الله إلهاً آخر...﴾(١)

ثم الأمر بعبادته وحده فى قوله تعالى:

﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه...﴾(٢)

- والعلاقة واضحة بين مضمون النهى والأمر، وبين ما صدرت به السورة الكريمة من إبراز لطلاقة قدرة الله عزوجل فى خلقه وكونه:

﴿سبحان الذى أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى...﴾(٣)

فمعجزة الإسراء والمعراج رفضها المشركون بناء على قياسهم الخاطئ، ونظرتهم الحمقاء، فجاء النهى عن الشرك هنا رد لمسلكهم، ورفضاً لمذهبهم، مع تنبيه كل ذى لب إلى أن معرفة الله عزوجل ليست فى حاجة إلى عناء نظر، وإنما هى فى حاجة إلى رفع الغشاوة عن البصر.

والربط فى صدر السورة بين المسجد الحرام والمسجد الأقصى يدل على وحدة العقيدة، ووحدة الاتجاه، ويقرر حقيقة الدين عند الله من لدن سيدنا آدم

---

(١) الإسراء ٢٢. (٢) الإسراء ٢٣. (٣) الإسراء ١.

إلى خاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد ﷺ- وصدق الله العظيم فقد قال:
﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإِسْلامُ ....﴾[1].

والمتأمل في الوصايا التي هي موضع الدراسة يجد أنها أصل في كل تشريع فهي في القرآن كما هي في التوراة، كما هي في سائر الكتب المنزلة.

وفي الكتاب المقدس ما يؤكد ثبوت هذه الوصايا في التوراة، ففي الاصحاح الخامس: «ودعا موسى جميع إسرائيل وقال لهم: الرب إلهنا قطع معنا عهدا في حوريب.. فقال: أنا الرب إلهك الذي أخرجك من أرض مصر، لا يكن لك آلهة أخرى... أكرم أباك وأمك، لا تقتل، ولا تزن، ولا تسرق، ولا تشهد زورا، ولا تشته امرأة قريبك ولا حقله، ولا عبده ولا أمته...[2].

فهذه -كما ترى- تشبه إلى حد كبير ما نحن بصدده من وصايا، وهذا يؤكد أنها لم تنسخ في أي تشريع، لأنها تعد بأمهات المسائل في التشريع، لذا فإنها محكمة ثابتة في كل شرع.

وهي وإن كانت كذلك فإن هناك فرقا كبيرا بين نظمها المعجز في القرآن الكريم، ونظمها في هذا الكتاب، حيث حوت من أسرار النظم في القرآن الكريم ما يؤكد صدق معجزة النبي ﷺ، وأنه تنزيل من حكيم حميد، لم يصبه تحريف ولا تبديل كما أصاب ما سبقه من كتب.

وقد أشارت السورة الكريمة إلى تعدى بني إسرائيل على هذا الشرع، ومخالفتهم لمنهج السماء، وإفسادهم في الأرض فقال تعالى:
﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾[3].

فالعلاقة بين هذه الوصايا، وبين مطلع السورة الكريمة -كما ترى- تصل الخلق بالخالق القوى القادر، ومن كان كذلك كان جديرا بأن يفرد بالطاعة والعبادة دون سواه.

وصدق الله العظيم فقد قال:
﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[4].

* * *

(١) آل عمران ١٩.
(٢) الكتاب المقدس ٢٨٧، ٢٨٨، الاصحاح الخامس، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط.
(٣) الإسراء ٤.   (٤) الشوري ٩.

مناسبة الوصايا لما قبلها

صرح صاحب الظلال -رحمه الله- بالمناسبة بين هذه الوصايا، وبين ما سبقها بقوله: «إن هذه الوصايا سبقت بقوله تعالى:

﴿إن هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم...﴾(١).

وقوله تعالى: **﴿.. وكل شئ فصلناه تفصيلا﴾**(٢).

فجاء فى هذه الآيات الكريمة وعرض شيئا من أوامر القرآن ونواهيه مما يهدى للتى هى أقوم، وفصل شيئا من قواعد السلوك الفردى والجماعى وآدابه القائمة على العقيدة»(٣).

ومع قبول النفس لما ذكره صاحب الظلال إلا أن المتأمل فى النظم الكريم يجد مناسبة أخرى هى: أن النهى عن الشرك هنا سبق ببيان حال من يعمل للدنيا دون نظر للآخرة، وحال من يسعى بأعماله فى الدنيا إلي الآخرة، وكان هذا كأنه إجمال لحال الناس، ثم فصّل هذه الحال فى هذه الآيات التى بدأت بشرح حقيقة الإيمان، وبيان ما هو الأصل فيه وهو التوحيد، ثم ذكرت عقب ذلك سائر الأعمال التى بها يكون السعى مشكورا، فهو تفصيل بعد إجمال تستريح له النفس، وتطمئن له، لأنه يهئ للمعانى موقعها فى النفوس.

---

(١) الإسراء ٩. (٢) الإسراء ١٢.

(٣) في ظلال القرآن للشيخ سيد قطب ٤/ ٢٢٠٨.

مضمون الوصايا

عندما ننعم النظر فى هذه الوصايا نجدها قد جمعت الحكمة من أطرافها، فلم تدع شأنا من شئون العقيدة إلا قررته بالطريق الذى يقره فى القلوب، ويمكنه من النفوس. وكان بدايتها بالحق الأصيل الذى يجب أن يبدأ به. وهو تصحيح العقيدة بنبذ الشرك، والتحذير من مغبته، فهو الظلم العظيم الذى ينبغى أن تطهر منه النفوس، وتنقى منه القلوب كى تصلح لأن تحلى بما يأخذ بأيديها إلى الله رب العالمين، إذ من الحقائق المؤكدة أن الإنسان لا يصل إلى الله إلا بالاستجابة لمنهج الله عزوجل.. وهذا ما حثت عليه الآيات بعد ذلك، فقد بينت ما تقتضيه عقيدة التوحيد من بر للوالدين، مؤكدة أنه حق مقدس يضيع المجتمع عند التهاون فيه، ويمتد أثر هذه العقيدة ليشمل إيتاء ذوى القربى والمساكين وأبناء السبيل حقوقهم فى غير إسراف ولا تبذير، وتحريم قتل الأولاد، والزنا، والقتل، ورعاية مال اليتيم، والوفاء بالعهد، وإيفاء الكيل والميزان، والتثبت من الحق، والنهى عن الخيلاء والكبر، وتختم هذه الوصايا بالتأكيد على ما بدئت به من النهى عن الشرك والتحذير من مغبته.

هذا وقد تعاونت المفردات والجمل، وتآزرت الفنون البلاغية فى إبراز الغرض المراد من هذه الوصايا، ولبس كل منها ثوبا من الصياغة والنظم المعجز الذى يجعله فى أعلى درجات البلاغة والإعجاز، فإلى مائدة الرحمن فى رحاب هذه الوصايا نتأمل فيها، وننعم النظر فى نظمها لنستظهر بعضا من أسرارها البلاغية بما يفتح الله لنا، ويرزقنا من فهم.

الآيات الكريمة

قال تعالى:

﴿لا تجعل مع الله إلهاً آخر فتقعد مذموماً مخذولا . وقضى ربك ألا
تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا
تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً. واخفض لهما جناح الذل
من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً. ربكم أعلم بما في
نفوسكم إن تكونوا صالحين فإنه كان للأوابين غفوراً. وآت ذا القربى حقه
والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيراً. إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين
وكان الشيطان لربه كفوراً. وإما تعرضن عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها
فقل لهم قولاً ميسوراً . ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل
البسط فتقعد ملوماً محسوراً. إن ربك يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر إنه كان
بعباده خبيراً بصيراً. ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم إن
قتلهم كان خطئاً كبيراً. ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا . ولا تقتلوا
النفس التي حرم الله إلا بالحق ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا
يسرف في القتل إنه كان منصوراً. ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن
حتى يبلغ أشده وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولاً . وأوفوا الكيل إذا كلتم
وزنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير وأحسن تأويلاً . ولا تقف ما ليس لك به
علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً . ولا تمش في
الأرض مرحاً إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولاً . كل ذلك كان
سيئه عند ربك مكروهاً. ذلك مما أوحى إليك ربك من الحكمة ولا تجعل مع
الله إلهاً آخر فتلقى في جهنم ملوماً مدحوراً﴾. الإسراء ٢٢ : ٣٩

صدق الله العظيم

التحليل البلاغي للوصايا

قال تعالى:

﴿وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَخْذُولًا﴾(١).

المتأمل فى هذا القول الكريم يجد أنه تفصيل لما أشارت إليه الآيات السابقة إشارة مجملة من أن السعادة فى الآخرة متوقفه على إرادتها، والأخذ بالأسباب فى طلبها، والسعى إليها بالإيمان الخالص، ففصل هنا ما به يكون السعى مشكورا.

والتفصيل بعد الإجمال لون من ألوان الإطناب البلاغى، والتعبير به هنا يتناسب مع المقام تمام المناسبة، لأنه -بالإضافة إلى أنه فى النظم البليغ المعجز- يختص بأخطر قضية فى الحياة، وهى قضية التوحيد، ولخطورة هذه القضية نجد القرآن الكريم يمهد لها بما يقرها فى النفوس ويمكنها من القلوب. ومن شأن التفصيل بعد الإجمال أن يجعل النفس فى شوق ولهفة إلى تفصيل المجمل لدرجة تجعله يقع على النفس موقع برد الماء على الظمأ.

ثم لماذا بدأت الآيات بالنهى عن الشرك؟

أقول: إنه أجل وأعلى من أن نسميه براعة استهلال، إنه حسن ابتداء، بل غاية الحسن، لأن العقيدة أصل الأصول الذى ينى عليه جميع التكاليف والأحكام، فلا قيمة لعمل إلا إذا كانت العقيدة هى الحاثة عليه، والموجهة إليه، لذا فإن الابتداء بالنهى عن الشرك هنا يتناسب مع المقام تمام المناسبة، لأن الفترة التى نزلت فيها هذه السورة الكريمة كانت من أقسى فترات الدعوة الإسلامية مواجهة بين الإسلام والشرك، وما كانت معجزة الرسراء والمعراج إلا تكريما وتسرية للنبى -ﷺ- عما تحمله من تكذيب وأذى لا يطيقه بشر. هذا شئ.

وشئ آخر هو أن التشريع الذى جاء بعد ذلك لابد له من أساس يصل الخلق بالخالق فبدأ بتقرير حقيقة الإيمان، وأشرف أجزائه هو التوحيد، ونفى الشركاء عن الله سبحانه وتعالى- ثم ما يتطلبه هذا الإيمان من سائر الأعمال.

ورحم الله الإمام عبد القاهر فقد بين حقيقة التقديم وفوائده فقال: «هو

(١) الإسراء ٢٢.

باب كثير الفوائد، جم المحاسن، واسع التصرف، بعيد الغاية، لا يزال يَفْتَرُّ لك عن بديعة، ويفضي بك إلى لطيفة»[(١)].

وتتجلى نظرة الشيخ الفائقة، وفهمه لحقيقة أبواب البلاغة عندما ناقش السابقين فيما وضعوه كقاعدة لهذا الفن فقال: «اعلم أنا لم نجدهم اعتمدوا فيه شيئا يجرى مجرى الأصل غير العناية والاهتمام، قال صاحب الكتاب وهو يذكر الفاعل والمفعول: كأنهم يقدمون الذى بيانه أهم لهم، وهم ببيانه أعنى..»[(٢)]، وكان الشيخ دقيقا عندما نظر إلى ما ينبغي أن تزيد به البلاغة ثراء فبين أن كلمة النحو. إنه قدم للعناية والاهتمام لا تكفى فى دراسة النص دون بيان لسر هذه الأهمية فقال: «وقد وقع فى ظنون الناس أنه يكفى أن يقال: إنه قدم للعناية.. من غير أن يذكر من أين كانت تلك العناية..»[(٣)].

وهو بذلك يفتح آفاقا جديدة فى دراسة النصوص، وينطلق بأبواب البلاغة من الجانب التقعيدى الذى يكتفى بمجرد ذكر اسم الباب، أو الفن البلاغي إلى الجانب التطبيقى الذى تكمن فيه الأسرار واللطائف التى هى محور الدراسة لهذه الأبواب، وبهذا تتحقق الثمرة المرجوة من دراسة أبواب البلاغة.

ولسائل أن يقول: مَن المخاطب بقوله تعالى: ﴿لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ﴾ وقد أجاب عن هذا التساؤل العلامة القرطبى –رحمه الله– وتبعه صاحب روح المعانى فقالا: «الخطاب هنا للرسول –ﷺ–، والمراد به أمته على حد: إياك أعنى فاسمعى يا جاره...»[(٤)].

وهذا الجواب يحتاج إلى نظر. ذلك لأن الأنبياء وعلى رأسهم حضرة النبى –ﷺ– هم أحرص خلق الله على تنفيذ شرعه بل هم المعصومون من الخطأ والزلل، والنهى هنا ليس عن زلة أو خطأ، بل هو نهى عن الكفر، والقارئ للقرآن الكريم يجد تكريما للنبى ﷺ من الله العظيم لصاحب الخلق

(١) دلائل الإعجاز للشيخ عبد القاهر ١٠٦ تحقيق محمود شاكر مطبعة المدني.

(٢) المصدر السابق ١٠٧. (٣) نفس المصدر ١٠٨.

(٤) ينظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٠/ ١٥٤، دار الكتب العلمية بيروت لبنان سنة ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م وروح المعاني للألوسي ٨/ ٥٢ دار الكتب العلمية ط ١ سنة ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

العظيم لا يجده لنبى من الأنبياء، وهذا التكريم ينأى به عن أن يكون هذا الخطاب موجها إليه -ﷺ-.

وما كان رب العزة سبحانه وتعالى -يوجه إليه هذا الخطاب بخاصة، وهو الذى يقدم بين يدى ندائه -ﷺ- ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾، و﴿وَيَا أَيُّهَا الرَّسُولُ﴾ تكريما وتشريفا له -ﷺ-.

وقد يقول قائل: إن القرآن الكريم فى كثير من أحكامه يوجه الخطاب فيها إلى النبى -ﷺ- ويكون المقصود بالحكم فى ذلك أمته، وهذا شئ لا شك فيه، غاية ما هنالك أن الأمر هنا يختلف، فالأمر بالأحكام غير النهى عن الشرك، ولو جاء الأمر بالعبادة، وقصد به النبى -ﷺ- ما كنا فى حاجة إلى توجيه لذلك، لأن المقصود حينئذ هو المداومة.

وعلى أية حال فسياق الآيات هنا يرجح أن يكون المخاطب هنا الإنسان على عمومه، وليس حضرة النبى -ﷺ- بخصوصه، لأن الحديث فى الآيات السابقة كان عمن يطلب الدنيا ويسعى لها، وعمن يطلب الآخرة ويسعى لها فَوجَّه الله سبحانه وتعالى- الإنسان إلى طريق الآخرة، وذلك بخطاب موجه إلى كل نفس حتى يكون له وقعه وأثره فى قلب من يتأتى منه الخطاب، وكان هذا لأن تربية الله - عز وجل- لعبده، وولايته له، تستدعى أن يكون الخطاب موجها له على حدة، فالله عزوجل يربى عبده- أى عبد- وكأنه ليس له عبد سواه.

ومن ثم كان توجيه الخطاب إلى الإنسان بصيغة المفرد أنسب للمقام،وأدعى للتأمل فى الإله الحق الذى يستحق العبادة بخضوع وإذعان، يقول صاحب الظلال -رحمه الله- «الأمر هنا عام، ولكنه وجه إلى المفرد ليشعر كل واحد أنه خاص به، صادر إلى شخصه، فالاعتقاد مسألة شخصية، مسئول عنها كل فرد بذاته»(١).

ثم إن القرآن الكريم عطف على قوله تعالى:

﴿لا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخر..﴾ قوله:

﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلا إِيَّاه وبالوالدين إحسانا..﴾ ومعلوم أن والدى

---

(١) في ظلال القرآن للشيخ سيد قطب ٤/ ٢٢٢٠.

النبى -ﷺ- ما بلغا عنده الكبر، إذ مات أبوه وهو فى بطن أمه، وماتت أمه وهو فى السادسة من عمره -ﷺ-، وهذا صريح فى توجيه الخطاب إلى جنس الإنسان.

والنهى هنا على حقيقته لأنه طلب للكف عن الفعل على وجه الاستعلاء والإلزام، وصدور هذا النهى من رب العزة وبناء الجواب عليه محذرا مغبة المخالفة يضفى على المقام جوا من المهابة والمخافة.

وتسلط النهى على الجملة الفعلية التى فعلها مضارع يجعل هذا المعنى يتجدد ما بقيت الحياة، فالله سبحانه وتعالى- هو المعبود بحق.

يضاف إلى ذلك: التعبير بلفظ الجلالة «الله» وإيثاره على غيره من أسماء الله الحسنى ليضفى على المقام من معانى هذا الاسم العظيم بقدر ما يتميز به على سائر أسماء الله الحسنى العظيمة، فهو أهيب أسمائه، وأحقها بالتعظيم، وهو الاسم الأوحد الذى لا يثنى ولا يجمع، فلا يأتى إلا مفردا، فله فى هذا المقام صيحة بالحق، وصرخة فى وجه الباطل -وكأن اللغة بمفرداتها وجملها تريد أن تشارك فى هذا المعنى العظيم بلسان حالها، وتأبى أن يكون لله شريك فى ملكه، وتنادى من أعماق نظمها وبنائها بهذه الخصوصية التى يعطيها هذا اللفظ الجليل، هذا بالإضافة إلى أن هذا الاسم الجليل لا يسمى به، لأنه علم على الذات العلية فلا ينتقل الكافر من كفره إلى الإسلام إلا إذ نطق بهذا الاسم، وطابق قوله فعله.

فالتعبير بهذا الاسم الجليل فى ظل هذا المقام يطابق مقتضى الحال، ويمهد لما ورد بعد ذلك من وصايا لا تصدر إلا من منافذ تشريع الحكيم الخبير.

وتنكير «إلها» يفيد التنويع والعموم، فهو يشمل كل الآلهة المزعومة أيا كان نوعها وجنسها.

ثم لماذا عبر بالجعل دون الاتخاذ فى قوله: ﴿لا تَجْعَلْ مَعَ اللَّه..﴾ ؟

والجواب: أن القرآن الكريم آثر التعبير بالجعل لأنه عام فى الأفعال كلها

كما يقول صاحب المفردات[١]، وهذا يتناسب مع التنكير فى قوله: ﴿إلها﴾ الذى يشمل كل أنواع الآلهة المزعومة.

ثم إنه يشير من طرف خفى إلى أن الشرك إنما هو تحويل الإنسان لفطرته الصادقة، فالفطرة تقول: «الله» رغم أنف الكون كله، ولكنه يحول مسارها إلى غير الله عزوجل. فالتعبير بالفعل «جعل» له عطاء فى هذا المقام لا يعطيه: «أخذ» لأنه عبادة عن حوز الشئ وتحصيله كما يقول الراغب فى مفرداته[٢]، وهذا المعنى لم يكن مقصودا من جعل الأصنام وغيرها آلهة.

ووصف «إلها» بـ «آخر» يفيد أن المعبود بحق هو الله عزوجل، وينبه العقول والقلوب إلى التأمل فى ملكوت السماوات والأرض، وما عليه الكون من نظام بديع لا يتخلف، وسيصل العقل والقلب -بفضل من الله- إلى أن وجود إله آخر يؤدى إلى فساد الكون ونهايته، فهو -إذن- تعريض بكل شمرك، وتبشيع من مسلكه، وصدق الله العظيم فقد قال:

﴿أَمِ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ. لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[٣].

وبعد أشدد القرآن الكريم فى النهى عن الشرك بين عاقبته فقال:

﴿... فتقعد مذموما مخذولا﴾.

وانتصب قوله تعالى: ﴿فتقعد﴾ لأنه وقع بعد الفاء جوابا للنهى. وإنما سماه النحويون جوابا لكونه مشابها للجزاء فى أن الثانى مسبب عن الأول، إذ التقدير: إن جعلت مع الله إلها آخر قعدت مذموما مخذولا[٤].

ولك أن تقول: لماذا لم يأت النظم الكريم على هذا التقدير؟

والجواب: أن القرآن الكريم آثر ما جاء عليه النظم الكريم ليتحقق النهى عن الشرك، ثم يسلط هذا النهى على الجملة الفعلية التى فعلها مضارع، ليتجدد النهى عن الشرك إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

ومع أن الفاء وقعت جوابا للنهى إلا أن دلالتها على الترتيب والتعقيب تحكى هذا الضياع الفظيع لمن هذا حاله، وإنما دخلت الفاء على الفعل

(١) المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني مادة جعل، دار المعرفة.
(٢) المصدر السابق مادة أخذ. (٣) الأنبياء ٢١، ٢٢.
(٤) ينظر مفاتيح الغيب للرازي ١٠/ ٥٣، ٥٤.

المضارع ليظهر في جو هذا التعقيب ما ينتظر أمثال هؤلاء المشركين من عذاب لا يحد، وخذلان لا يوصف، فهو مذموم من الخلق، مخذول من الخالق في الدنيا والآخرة.

يضاف إلى ذلك ما يفيده هذا اللفظ «فتقعد» من الوضاعة والحقارة إذ لا يقال لواحد: قعد عن كذا إلا إذا كان العجز حليفه، والذم نصيبه، والخذلان مصيره، «فهو يصور هيئة المذموم المخذول وقد حط به الخذلان، فالقعود هو أضعف هيئات الإنسان، وأشدها استكانه وعجزا، وهذا يضفى عليه الضعف والخذلان المستمر، لأن القعود لا يوحى بالحركة، ولا بتغيير الموضع، فهو لفظ مقصود فى هذا المقام»[(١)].

هذا وقد نظر العلماء إلى قيمة التعبير بهذا الفعل من زوايا متعددة، فهو إما أن يكون على بابه، وعلى ذلك يكون قوله: «مذموماً مخذولاً» منصوبا على الحال، ويجوز أن يكون بمعنى صار، فينصب ما بعده على الخبرية.

وعلى الاحتمال الأول يكون قوله: «فتقعد» معناه تعجز، وهذا الاحتمال أقرب إلى فهم الآية لأنه كناية عن العجز والضعف فى ذات الكافر ونفسه؛ لأنه لم يستمد قوته من الإيمان بالله عزوجل- وإنما استمد قوته ممن كتب الله عليه الفناء فازداد به ضعفا على ضعف، وعجزا على عجز، «وما كان ذلك إلا لأن المشرك كاذب فاستوجب الذم واستحق الخذلان باعتماده على غير الله عزوجل، فبقى بلا ناصر ولا معين ولا حافظ وذلك عين الخذلان»[(٢)].

ووصف حال المشرك بالذم والخذلان يفهم منه أن الموحد جامع لضد هذه الأوصاف من القبول والرضا، فهو مقبول بين ذوى العقول، مرضى عنه من ربه ومولاه. وقد أشار إلى هذا المعنى العلامة الألوسى فقال: «وفى الآية إشعار بأن الموحد جامع بين المدح والنصرة»[(٣)].

وبعد أن نهى القرآن الكريم عن الشرك عطف عليه قوله:

---

(١) في ظلال القرآن للشيخ سيد قطب ٤/ ٢٢٢٠.
(٢) مفاتيح الغيب للي ١٠/ ٥٢، ٥٣.
(٣) روح المعاني للألوسي ٨/ ٥٣.

﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ...﴾.

والعطف هنا للتوسط بين الكمالين لاتفاق الجملتين فى الإنشائية معنى، لأن جملة: «لا تجعل مع الله إلهاً آخر» إنشائية لفظا ومعنى، وجملة «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه» خبريةَ لفظا إنشائية معنى، لأنها أمر بالتوحيد، فعطفت خبرية لفظا، إنشائية معنى على إنشائية لفظا ومعنى لوجود الجامع، وهو اتحاد المخاطب فيهما، ثم إن المؤدى فى الجملتين واحد لأن النهى عن الشرك يستلزم التوحيد، والأمر بالتوحيد المستفاد من النهى عن عبادة غير الله يستلزم النهى عن الشرك.

ومن ثم كان العطف من مقتضيات المقام لأنه يقوم بدور مهم فى التأكيد على وحدانية الله -عزوجل بما لا يدع فى قلب شاك أو منكر مكانا لهذا الشك أو الإنكار. علما بأن قضية العقيدة لا تؤكد لدفع شك أو رفع إنكار لأن الدليل على وحدانية الله عزوجل فى قلب كل شئ، وإنما يؤكد القرآن هذه القضية لخطورة شأنها، وأهميتها فى حياة الناس.

كما أفاد هذا العطف التحلية بعد التخلية، وهو مبدأ من مبادئ الإسلام به تهيأ النفوس لتصبغ بالإيمان، وما يقتضيه من عمل، وهذا مرهون بنبذ الشرك، لأن الشرك ظلمات فى النفس، واختلال فى التفكير وتضليل للعقول والقلوب.

وقد جاءت التحلية بعد التخلية هنا بأمر سبقه نهى، وصدورهما من الله -عزوجل- يكسب القضية قوة واستحكاما لأن الآمر والناهى هو الله رب العالمين.

وإذا كان الأمر بالتوحيد والنهى عن الشرك قد تأكدا بصدورهما من رب العزة، وأكد كل منهما الآخر، فقد ازداد الأمر قوة بمجيئه مقضيا به من الله سبحانه وتعالى- «وقضى ربك....». فهل القضاء هنا أمر مقطوع به وحكم لازم فلا يشرك بربنا أحدا؟ أم أنه قضاء أمر كما قال العلامة القرطبى- وليس قضاء حكم؟[1]».

بداية أقول: إن التعبير بالقضاء فى هذا المقام يعنى اهتمام القرآن الكريم

(١) ينظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٠/ ١٥٥.

بهذا الأمر، وفى هذا حث للمخاطب على تحصيله، والعناية به، لما فى الغفلة عنه من ضياع لإنسانيته، وهدم لآدميته، لذا لبس هذا الأمر فى الصياغة ثوب القضاء، وهو هنا قضاء أمر كما ذهب العلامة القرطبي، وكان التعبير به دون غيره من الحكم والفصل والأمر، والوجوب والإلزام لأنه أقوى فى أداء المعنى وإبراز الغرض.

ولسائل أن يقول: لماذا لا يكون قضاء حكم كما ذهب العلامة الرازى حيث قال: «هذه الآية تدل على وجوب عبادة الله تعالى، ومنع عبادة غيره، وهذا هو الحق، لأن العبادة عبارة عن الفعل المشتمل على نهاية التعظيم، ونهاية التعظيم لا تليق إلا بمن يصدر عنه نهاية الإنعام»(١).

وما ذهب إليه العلامة الرازى هو الحق الذى ينبغى ألا يكون غيره عند ذوى العقول، ولكن فهم القضاء على هذا النحو يعطل قضية إسلامية أقرها القرآن الكريم فى كثير من آياته، وهى حرية العقيدة التى تركها الله عزجل لاختيار الإنسان بما هو فى علم الله عزوجل، وصدق الله العظيم فقد قال: **﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ. وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ۚ وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾**(٢).

وقال:

﴿... أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾(٣).

فالقرآن الكريم يقرر حرية العقل والوجدان حتى ولو كان ثمن هذه الحرية هى الكفر -والعياذ بالله-.

فالقضاء هنا قضاء أمر، وليس قضاء حكم، إذ لو كان كذلك ما عصى الله أحد، ثم إن القضاء يستعمل فى اللغة على وجوه فهو يأتى بمعنى الأمر كما في الآية التي معنا، ويأتي بمعني الخلق كقوله تعالى: **﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾**(٤)، يعني: خلقهن، ويأتي بمعنى الحكم كقوله تعالى **﴿فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ..﴾**(٥)، ويأتي بمعنى الفراغ كقوله: **﴿وَقُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾**(٦) أي: فرغ، ويأتي بمعنى الإرادة كقوله: **﴿...إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾**(٧)، ويأتي بمعنى العهد كقوله:

---

(١) مفاتيح الغيب للرازي ١٠/ ٥٤. (٢) يونس ٩٩. (٣) هود ٢٨
(٤) فصلت ١٢. (٥) طه ٧٢. (٦) يوسف ٤١. (٧) آل عمران ٤٧.

﴿وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الغربى إذ قضينا إلى موسى الأمر...﴾[(١)(٢)].

وإذا كان القضاء يحتمل هذه المعانى فلا يجوز إطلاق القول بأن المعاصى بقضاء الله؛ لأنه إن أريد به الأمر فلا خلاف فى أنه لا يجوز ذلك، فإنه لا يأمر بالفحشاء»[(٣)].

ولعل العلامة الرازى يقصد بقوله: «هذه الآية تدل على وجوب عبادة الله، ومنع عبادة غيره» أن كفر الكافر لا يعنى خروجه من دائرة الاعتراف بالخالق، وإن لم يعترف بلسانه، فلسان حاله يدل على وجود الله، وعطاء الله له دليل على وحدانيته، فالله سبحانه وتعالى معبود يعبده عابد، محمود وإن لم يحمده حامد؛ لأن عبادته ذاتية، وحمده ذاتى، فلا تتوقف عبادته ولا حمده على شئ من خارج ذاته الشريفة.

ثم إن الخلق جميعا قد أقروا فى عالم الذر بربوبيته، وصدق الله العظيم فقد قال:

﴿... أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى...﴾[(٤)]، فهو اعتراف واضح بخضوع الخلائق كلها لله الواحد الأحد، غاية ما هنالك أن بعض الخلق يأتون إلى الله بفضل من الله عزوجل، وبعضهم يأتون إليه قسراً فهم فى أرضه، وتحت سمائه، ويتنفسون من هوائه، ويشربون من مائه، فحالهم يقول: الله، وإن كان سلوكهم يقول غير الله، فسبحانه وتعالى معبود بحق على الرغم من إنكارهم، محمود على الرغم من جحودهم.

وبدأ النظم الكريم بالنهى عن الشرك هنا، وجاء فى سورة النساء على العكس من ذلك فى قوله:

﴿واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا..﴾[(٥)]؛ لسر بلاغى هو: مراعاة كل نظم لما به يكون الكلام مطابقا لمقتضى الحال، فآية النساء مدنية فقدم النظم الكريم ما يتناسب مع إيمانهم، وأراد من الأمر بعبادة الله وحده الثبات على

---

(١) القصص ٤٤.

(٢) ينظر المفردات للراغب الأصفهاني مادة قضي، ولسان العرب لابن منظور نفس المادة، ومختار الصحاح للرازي نفس المادة.

(٣) ينظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٠/ ١٥٥.

(٤) الأعراف ١٧٢.　　　(٥) النساء ٣٦.

العبادة، والمداومة عليها، وأكد هذا الأمر بالنهى عن الشرك، أما آية الإسراء فقد كان نزولها بمكة، وفى فترة من أقسى فترات الدعوة الإسلامية، فاقتضى المقام تقديم النهى عن الشرك لأن اتجاه المشركين يومئذ كان منصبا على الانتصار لآلهتهم المزيفة بكل قوة، ولذا انفردت آية الإسراء بالتعبير بالقضاء ومجيئه بصيغة الماضى ليفيد التحقيق، وفى هذا رد قاطع على المشركين لما أبرموه على أنفسهم من أمر القضاء على هذا الدين الجديد بعدما رأوا ضياع نفوذهم بانتشاره، فكأنهم قضوا أمرا فرد الله عليهم قضاءهم بقضائه المبرم الذى لا راد له، بأن العبادة له وحده، وقضاء الله فوق كل قضاء.

وإسناد القضاء هنا إلى «رب» وراءه سر بلاغى هو: تنبيه المخاطب على أن القضاء هنا من المربى الأعظم الذى يتولى الكون كله خلقا ورزقا، وتدبيرا ورعاية، وغير ذلك من مقومات الحياة التى تقتضيها ربوبية الحق للخلق، «ولذا كان هذا اللفظ أول الأسماء التى أنست به النفوس والأرواح قديما، وصدق الله العظيم فقد قال:

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى...﴾[1]، فلم يَقُلْ إلهكم؛ لأن الإله يقتضى معبودين وتكاليف، والرب يقتضى تربيته لخلقه، وهذا يدل على أن الخلق عرفوا الحق سبحانه وتعالى ربا قبل أن يعرفوه إلها، وهذا ملحوظ فى تربية الله لنا، وإحسانه إلينا بكل أنواع النعم قبل أن يطالبنا بالتكاليف والأحكام»[2].

فالتعبير بلفظ «رب» يتناسب مع المقام تمام المناسبة؛ لأنه يؤدى دورا كبيرا فى جذب المخاطبين إلى الرحيم بهم، الرءوف عليهم، المتفضل عليهم بنعمه.

والسر البلاغى لإضافة لفظ «رب» إلى ضمير المخاطب هو: تذكيره بأن الله سبحانه وتعالى «رب له، ومالك لأمره، وهذا من أقوى الدواعى لامتثاله أمر الله عزوجل، وانتهائه عن نهيه»[3] هذا شئ.

---

(١) الأعراف ١٧٢.

(٢) ينظر في رحاب الهدي القرآني للشيخ محمد متولي الشعراوي ١١: ١٣.

(٣) إرشاد العقل السليم إلي مزايا القرآن الكريم لأبي السعود ٣/ ١٩٨.

وشئ آخر هو: أن هذه الإضافة تثير فى النفوس رحمة الله عزوجل، ولطفه بخلقه ليشعر الخلق جميعا أن ربوبية الله لهم مصدرها عموم رحمته، وشمولهم بإحسانه، فهم برحمته يوجدون، ويرزقون، ويبعثون، ويسألون، وفى هذا تحريض لهم على تحصيل هذه الأوامر والنواهى، وحث لهم على أن يقيموا حياتهم عليها، إذ لا حياة لهم بدونها.

وآثر القرآن الكريم التعبير بضمير الإفراد فى قوله تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ..﴾ ولم يقل: «ربكم» ليتوجه الخطاب إلى كل مكلف على حدة، وفى هذا تكريم للمؤمن أيما تكريم، وإيناس بخطاب ربه له، وحث له على تحصيل هذه الوصايا.

وبعد أن شدد القرآن الكريم فى النهى عن الشرك أكد ذلك بأمر آخر فقال:

﴿أَلا تَعْبُدُوا إِلا إِيَّاهُ﴾

وتفسير القضاء بعبادة الله وحده، وما تقتضيه هذه العبادة من حفظ لحدوده -سبحانه وتعالى- وأداء لأوامره، ووقوف عند نواهيه ينبه الخلق جميعا إلى أن إصلاح العقيدة شرط لإصلاح العمل، ولذا كان منهج الأنبياء فى دعوتهم إصلاح هذه العقيدة، ثم يأتى بعدها بيان سائر التكاليف والأحكام. فالتأكيد على إصلاحها هنا من مقتضيات المقام وأنه مقام تشريع وتعليم، ولا ينى شئ من ذلك إلا على عقيدة سليمة واضحة، وقد أكد النبى -ﷺ- هذا المعنى فى الحديث الذى رواه سيدنا أبو هريرة -رضى الله عنه- فقال: قال الله تعالى:

«أنا أغنى الشركاء عن الشرك، من عمل عملا أشرك فيه غيرى تركته وشريكه»[1].

وبالغ القرآن الكريم فى تأكيده بمجئ النظم على طريق القصر، وهو وإن لم يأت بطريق من طرق القصر المعروفة كالنفى والاستثناء، والعطف، وإنما، والتقديم، وضمير الفصل، وتعريف المسند، وتعريف المسند إليه بلام الجنس إلا أنه يفيد القصر بشبهه لطريق النفى والاستثناء[2]، وعلى ذلك فقد قصر القرآن

(١) الأحاديث القدسية ١/ ٣٧٣ تحقيق محمد علي قلن الدعوة.

(٢) ينظر الخصائص البلاغية في وصايا القرآن الكريم للباحث ٣٨ مخطوط في كلية اللغة العربية بالقاهرة تحت رقم ٣٢٣٤.

الكريم العبادة على كونها لله عزوجل قصرا حقيقيا تحقيقيا؛ لأن النهى لما عدا المقصور عليه مطابق للواقع فالعبادة لا تكون إلا لله عزوجل.

وتكمن بلاغة القصر هنا فى تحديده للمعنى، وتقريره للحكم، وهو العبادة، وهذا ما دل عليه منطوق الجملة، كما أفادت هذه الجملة نفى الشرك، وهذا ما دل عليه مفهوم الجملة، وبذلك تكون جملة القصر فى قوة جملتين إحداهما مثبته، والأخرى منفية، وفى تضمن الجملة لحكمين مختلفين تقرير للمعنى، وتثبيت له فى ذهن السامع، يضاف إلى ذلك: ما فيها من إيجاز بليغ يقتضيه مقام التشريع.

ويساند القصر فى دلالته تسلط النهى على الفعل المضارع ليتجدد هذا المعنى وهو النهى عن الشرك فى حياة الناس أبدا إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، فلا إله إلا الله الواحد المعبود.

وبعد أن قرر القرآن الكريم عقيدة التوحيد عطف عليها حقا من أعظم الحقوق فقال:

﴿وبالوالدين إحسانا﴾

أى: أحسنوا بالوالدين إحسانا «فإحسانا مصدر دل على فعل محذوف هو: أحسنوا، وهو مفعول مطلق مؤكد لفعله المحذوف، وفى ذلك تأكيد للأمر بالإحسان لأنها داخلة فى حكم سابقتها، فقضاء الله سبحانه وتعالى يشملهما معا على معنى: أن الله –سبحانه وتعالى– أمر بأن تفردوه بالعبادة، وبأن تحسنوا إلى الوالدين إحسانا»[(1)].

وهذا شأن القرآن الكريم فى الأمر ببر الوالدين، فقد جاء مقرونا بتوحيد الله عزوجل؛ لأن هناك علاقة وثيقة تربط بين حق الله –سبحانه وتعالى– وحق الوالدين هى: تنبيه الخلق جميعا إلى معنى الشكر الواجب تجاه الله سبحانه وتعالى. المنعم الأول، ثم الوالدين، أصحاب الفضل المباشر، والله سبحانه وتعالى قبل ذلك كله صاحب الفضل على الجميع، فالوفاء أولا لله، ثم لهما واجب.

(١) ينظر الدر المصون في علوم الكتاب المكنون للسمين الحلبي ٧/ ٣٤٤، والمحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية ١٠/ ٢٧٧.

ثم لماذا قال القرآن الكريم: ﴿وبالوالدين إحسانا﴾ ولم يقل: وإحسانا بالوالدين؟

والجواب: أن ما جاء عليه النظم القرآنى أبلغ وأدق فى أداء المعنى لأنه بنى على تقديم المفعول على عامله، وهو المصدر القائم مقام فعل الأمر. وهذا يفيد اهتمام القرآن الكريم بتأكيد حق الوالدين وبيان قدره، ورفعة شأنه، ولذا قرن ذكره بتصحيح العقيدة للتنبيه بداية على أن الوالدية سبب كاف للإحسان إليهما.

والتعبير بالمصدر فوق أنه يقوم مقام فعل الأمر يشعر الخلق جميعا بأن حق الوالدين حق واجب مقدس، وأن المراد بالإحسان إليهما أمر زائد على المطلوب، لأن الإحسان يعنى الزيادة، والعطاء دون مقابل، وهذا يجعل حق الوالدين بعيدا عن التهاون فيه بحال من الأحوال.

يضاف إلى ذلك: أن الإحسان يتعدى بحرفى الباء وإلى، فيقال: أحسن به، وأحسن إليه، والمتأمل فى القرآن الكريم يجد أن الآيات التى أمرت بالإحسان إلى الوالدين قد تعدى الفعل فيها بالباء لسر بلاغى هو تأكيد شأن العناية بالوالدين «لأن الباء تفيد الإلصاق، وإلى تدل على الغاية، والإلصاق يفيد اتصال الفعل بمدخول الباء دون انفصال، أما الغاية فإنها تفيد وصول الفعل إلى مدخول إلى»[1] فالأول أحسن بالوالدين، والثانى أوصل الإحسان إليهما، وهناك فرق بين التعبيرين، فالتعبير بالباء يفيد تأكيد الإحسان بذوات الوالدين.

وفى هذا حث للأبناء على أن يكون الإحسان نابعا من عقيدة راسخة يكون من ثمرتها الإيمان بهذا الحق الواجب وأنه فوق كل الحقوق بعد حقه سبحانه.

كما ينبه الأبناء إلى قضية مهمة وهى «أنه لا يكفى فى برهما ترك الإساءة إليهما لأن تركها دون الإحسان إليهما بكل ضروب الإحسان غير كاف فى قضاء حقوقهما»[2]، فالتعبير بالباء هنا يتناسب مع المقام ويؤدى

(١) ينظر تفسير القرآن الكريم للشيخ محمود شلتوت ٤٥٠، وحاشية الصبان على شرح الأشمونى ٢/ ٢١٥.

(٢) إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم لأبى السعود ٣/ ١٩٨.

دورا بارزا لا يقوم به غيره في تأكيد الإحسان إلى الوالدين.

وإذا كان الأمر بالإحسان إليهما يتضمن النهي عن الإساءة فما السر إذن في عدول القرآن الكريم عن أسلوب النهي عن المحرم، وهو الإساءة إليهما إلى طريق الأمر الواجب بالإحسان إليهما؟

والجواب أن القرآن الكريم أراد بعدوله عن أسلوب النهي إلى طريق الأمر أن ينأى الإنسان بنفسه عن أن يقع في هذه الكبيرة التي تأباها النفوس السوية لدرجة لا يحتاج معها إلى النهي عنها.

وأنت تلاحظ أن لفظ الآية الكريمة قد اشتمل على قيود كثيرة كلها توجب المبالغة في الإحسان إلى الوالدين «أحدها: أن الله سبحانه وتعالى بيّن حقيقة السعي المشكور بقوله:

﴿وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَـئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا﴾[1].

وذكر في هذه الآية الأعمال التي بها يكون السعي مشكورا فكان من جملتها البر بالوالدين، وهذا يدل على أن هذه الطاعة من أصول الطاعات التي تؤدي إلى سعادة الدارين.

ثانيها: اقتران الأمر ببر الوالدين بذكر الأمر بالتوحيد وما فيه من مبالغة عظيمة في تفخيم هذه الطاعة. ثالثها: أن النظم الكريم بنى على تقديم المفعول «وبالوالدين إحسانا» مما يدل على شدة الاهتمام بهما، والتنكير في قوله: «إحسانا» يفيد التعظيم، والمعنى وقضى ربك أن تحسنوا إلى الوالدين إحسانا عظيما وكاملا، وعلى كل التقديرات لا تحصل المكافأة لأن إنعامهما عليك كان على سبيل الابتداء، ودون انتظار لمعروف من الولد، وفي الأمثال المشهورة: البادي بالبر لا يكافأ»[2].

وبعد أن أمر القرآن الكريم بالإحسان إلى الوالدين بين بعد ذلك ما ينبغي أن يكون من الولد عند بلوغهما الكبر فقال:

﴿إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ...﴾

والمتأمل في هذا النظم الكريم يجد أنه بيان لقوله: «إحسانا» ولذلك

---

(١) الإسراء ١٩. (٢) ينظر مفاتيح الغيب للرازي ١٠/ ٥٨.

فصلت هذه الجملة عما قلها لما بينهما من رابطة قوية تصل بينهما بحيث تستغنيان عن الواصل اللفظى، وقد أفاد هذا الفصل شمول الوالدين بالإحسان حالة الكبر، وتأكيد العناية بهما فى هذه المرحلة من السن لأنها مظنة انتفاء الإحسان حيث انصراف الولد عنهما بشئونه، وشئون أولاده، هنا يجره القرآن الكريم إلى ما يجب عليه نحو أصله، ويذكره بما كان منهما له، وينبهه إلى عدم التهاون فى هذا الحق، وبخاصة فى كبرهما، وحاجتهما فى مثل هذه الحال إلى مزيد من العناية والاهتمام.

والمتأمل فى القرآن الكريم يجد أن الآيات التى أمرت ببر الوالدين قد جاءت مطلقة عن تحديد مرحلة معينة ففى سورة البقرة يقول ربنا عزوجل:

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾(١).

ويقول فى سورة النساء:

﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾(٢).

ويقول فى سورة العنكبوت:

﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا﴾(٣).

ويقول فى سورة لقمان:

﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ...﴾(٤).

ويقول فى سورة الأحقاف:

﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا..﴾(٥).

فقد أطلق القرآن الكريم بر الوالدين فى هذه الآيات، ولم يحدد مرحلة معينة من سنهما، وآية الإسراء التى هى محل البحث تشترك مع هذه الآيات فى هذا الجانب، ولكنها تنفرد بالمبالغة فى التأكيد على حقهما فى حال الكبر، والذى يفهم منه ضمنا الإحسان إليهما فى كل أحوالهما، وذلك لأن الخطاب فى سورة الإسراء للمسلمين، والقرآن الكريم حريص على أن يحصل أبناؤه ما فيه نفعهم وسعادتهم فنبههم إلى خطورة هذا الحق لما فى الغفلة عنه من تمزق للأسرة، وانفراط لعقدها، وهى لبنة من لبنات المجتمع بها يقوم، وعليها يعتمد، فإذا اختل الأساس انقض البناء.

---

(١) البقرة ٨٣. (٢) النساء ٣٦. (٣) العنكبوت ٨. (٤) لقمان ١٤. (٥) الأحقاف ١٥.

وإنما جعل الأمر بما ذكر عند بلوغ الكبر لأنها حال أولى بالرعاية، وأكثر حاجة إلى العناية بهما، والقيام بشئونهما، وإن كان غيرها أيضا جديرا بهذه الرعاية. فللوالدين حقوق فى كل أحوالهما، وكلما تقدمت سنهما، وعلا عمرهما زادت هذه الحقوق تقديسا وتكريما.

و «إما» هى إن الشرطية زيدت عليها ما لتأكيد ارتباط جوابها بشرطها وإفادة أن الجواب مرتب على الشرط فى كل حال وحين، ولذلك دخلت نون التوكيد فى الفعل «يبلغن»[1].

وأنت تلاحظ أن التعبير القرآنى المعجز أدق وأبلغ من تعبيرنا القاصر وبالوالدين إحسانا عند الكبر؛ لأن أسلوب الشرط الذى جاء به النظم الكريم مؤثرا زيادة «ما» على إن الشرطية له دور كبير فى النهوض بالغرض الذى يريده القرآن الكريم للوالدين من ولدهما، وهو شمولهما بإحسانه وبخاصة فى حال الكبر، فهو يربط البر بهما فى هذا الوقت برباط العقيدة الذى سبقه، ثم شمول القضاء إياه. فزيادة -ما- على إن يهيب بالأولاد إلى مراعاة هذه الحال للوالدين، وكما يشتد ارتباط الجواب فى اللغة بالشرط، ويتأكد بزيادة ما على إن كذلك ينبغى أن يكون تعلق الأولاد بالوالدين فى شدة حرصهم على تنفيذ هذا الجواب المتعلق بالشرط.

وما نراه فى حياتنا الآن من وجود دار للمسنين، وانتقال الآباء إليها وهما فى مثل هذه السن لهو من أشدّ العقوق بهما، وجحود ما لهما من فضل عظيم، ومخالفة واضحة لما أمر به الذكر الحكيم.

وأنا أطلب من كل من يقوم بهذه الجريمة البشعة أن يتأمل قوله تعالى «عندك»، وكيف آثر القرآن الكريم التعبير به دون أن يقول على حد تعبيرنا القاصر: إما يبلغن الكبر. إن القرآن الكريم ما عبر بالظرف إلا لينبه الولد على الواجب المطلوب تنفيذه وهو إيواء والديه عند الكبر، فهما فى أشد الحاجة إلى رعايته، وأمسها إلى عنايته فلابد أن يكونا فى كنفه، وتحت مظلته، وفى بيته تحديدا.

---

(١) ينظر الكشاف للزمخشري ٢/ ٦٥٧، ومفاتيح الغيب للرازي ١٠/ ٥٨، والدر المصون في علوم الكتاب المكنون للسمين الحلبي ٣/ ٣٣٨ تحقيق أحمد الخراط ط١ ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م. والفتوحات الإلهية للجمل ٢/ ٦٢١.

وحتى يضمن القرآن الكريم تنفيذ ذلك بكل دقة قال:

﴿...أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا﴾

«فعدد فاعل الفعل «يبلغن» دون جعله بضمير التثنيه بأن يقال إما يبلغان عندك الكبر لسر بلاغى هو الاهتمام بتخصيص كل حالة من أحوال الوالدين بالذكر»[1].

أى أن هذا القول الكريم –على إيجازه البليغ– يشير إلى أن هذه المرحلة من عمر الوالدين تقتضى عناية خاصة، ورعاية معينة، فنص القرآن الكريم على ما ينبغى أن يكون من الولد لهما فى جميع الأحوال، وفى كل ما يحتمله الموقف من توقعات لذا راعى النظم الكريم ما قد يحدث من وجود الوالد وحده أو الأم وحدها، أو هما معا، كما راعى الحالة النفسية للولد من زاوية فرط حبه لأحدهما دون الآخر، وما يترتب على ذلك من تحقق الإحسان فى جانب، وعدمه فى الآخر –وإن لم يكن مقصودا– كما راعى ما قد يتحمله الولد من مشقة فى وجود أحدهما أ،و كليهما. ولاحتياج هذه المرحلة من حياة الوالدين إلى مزيد من الصبر، وقوة الاحتمال من الولد نبه القرآن الكريم عليها، وكذلك السنة النبوية المطهرة، فقد جعلت الجنة مرهونة بإكرامهما فى مثل هذه الحال ففى الحديث الشريف الذى رواه الإمام مسلم عن سيدنا أبى هريرة –رضى الله عنه– عن النبى –ﷺ–قال:

«رغم أنفه، ثم رغم أنفه، ثم رغم أنفه، قيل من يا رسول الله؟ قال: من أدرك والديه عند الكبر أحدهما أو كليهما ولم يدخل الجنة»[2].

فالحديث الشريف هنا يقرر معنى الالتجاء والاحتماء بالولد فى حال الكبر والضعف وهذا ما أكدت عليه الآية الكريمة، وبالغت فى العناية بشأنه.

وقد يقول قائل: ما رأيك فيما ورد من قراءة حمزة والكسائى «يبلغان» ؟

والجواب: أن قراءة: «يبلغن» هى قراءة الأكثرين، هذا شئ، وشئ آخر هو: أن قراءة حمزة والكسائى لا تؤثر على شئ مما أراده القرآن الكريم من تعدد الفاعل وهو الاهتمام بالوالدين حالة الكبر مع مراعاة ما قد يطرأ لهما من

---

(١) ينظر التحرير والتنوير لابن عاشور ١٥/ ٦٩.

(١) رواه مسلم ١٦/ ١٠٨ في كتاب البر والصلة والاداب، ومعني رغم أنفه: أي: لصق بالرغام، وهو التراب.

أحوال، قد يحسبها الولد مبررا لعدم الإحسان إليهما، فهنا تنبيه واضح -على أى قراءة كانت- على ما يجب على الولد تجاه والديه فى كبر سنهما وما يتبع ذلك من عجز وضعف، فلهما منه ما كان له منهما فى صغره.

هذا وقد أجاب العلامة الرازى على ما يطرأ من تساؤلات لقراءة حمزة والكسائى «يبلغان» فقال: «لو قيل إما يبلغان كلاهما كان كلاهما توكيدا لا بدلا، فلم زعمتم أنه بدل؟، قلنا: لأنه معطوف على ما لا يصح أن يكون توكيدا للاثنين وهو. أحدهما. فانتظم فى حكمه، فوجب أن يكون مثله بدلا.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: فى «أحدهما» أنه بدل، وقوله «أو كلاهما» أنه توكيد، ويكون ذلك عطفا للتوكيد على البدل؟

قلنا: العطف يقتضى المشاركة فجعل أحدهما بدلا، والآخر توكيدا خلاف الأصل -والله تعالى أعلى وأعلم-»[1].

فالأمر كما ترى خلاف لفظى من ناحية الإعراب، ولا تأثير له على المعنى الذى يريده الحق من الخلق فى شأن الوالدين.

وبعد أن بالغ القرآن الكريم فى التوصية بهما حيث شفع الإحسان إليهما بتوحيده، ونظمهما فى سلك قضائه ضيق الأمر فى مراعاتهما لدرجة لم يرخص معها صدور أدنى كلمة تنفلت من المتضجر مع موجبات الضجر،مع أحوال لا يكاد يدخل صبر الإنسان معها فى الاستطاعة»[2] فقال:

﴿... فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾

«وقد خرج التقييد بهذا الشرط مخرج الغالب من أن الولد إنما يتهاون بحق والديه عند الكبر لشدة حاجتهما إليه حينئذ، أما قبل ذلك فهما يقومان بكل ما يحتاجان إليه، وإلا فلا يختص بالكبيرين، بل يشمل الوالدين الصغيرين، والمعنى: لا تقل لواحد منهما فى حالتى الاجتماع والانفراد وليس المراد حالة الاجتماع فقط»[3].

---

(١) مفاتيح الغيب للرازي ١٠/ ٥٩.

(٢) الكشاف للزمخشري ٢/ ٣٥٧.

(٣) ينظر الفتوحات الإلهية للجمل ٢/ ٦٢١، وفتح البيان في مقاصد القرآن للفتوحي ٧/ ٣٧٥.

والمتأمل فى النظم الكريم يجد أنه قد بيّن مراتب الإحسان بنهيين وثلاثة أوامر فجاء بالنهيين فى قوله:

«فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما».

وقدم القرآن الكريم المنهى عنه على المأمور به لسر بلاغى هو: تطهير الإنسان أولا من كل ما يعوق الإحسان إلى الوالِدين على أتم وجه وأكمله؛ لأن الإحسان فطرة فى النفس الصافية، فإذ خلّيت من الشرور والآثام وقع الأمر بالمعروف موقعه المناسب من النفس، فهنا تحلية بعد تخلية.

والنهى هنا على حقيقته لأنه طلب للكف عن الفعل على وجه الاستعلاء والإلزام.

و «أف» «صوت يدل على التضجر، وهو اسم فعل مضارع بمعنى: أتضجر، وهو قليل، فإن أكثر باب أسماء الأفعال أوامر، وأقل منه اسم الماضى، وأقل منه اسم المضارع»[(١)].

قال الراغب: «أصل الأف: كل مستقذر من وسخ وقلامة ظفر. وما يجرى مجراهما، ويقال ذلك لكل مستخف استقذارا له»(٢). فهى كلمة تقال لكل شئ مرفوض، والتعبير بها هنا من مقتضيات المقام لأنها تحكى بتكوينها وجرسها الصوتى رفض أى تفوه يفيد الضجر حتى ولو كان بهذه الكلمة القليلة فى التركيب مهما يحدث من مقتضيات الضجر والضيق.

وما رواه المفسرون من لغات فى «أف» يدل على تشديد هذا النهى وتأكيده، فهو على قلة تركيبه مرفوض مع الوالدين، وبخاصة فى حالة الكبر أيا كانت قراءته ولغته.

وكأن القرآن الكريم يريد أن يقول: -والله أعلم- إن عقوق الوالدين ولو بأقل ما يقال له عقوق شئ تأباه كل اللغات، وتنفر من وقوعه، وبخاصة فى حالة الكبر، وما يتبع ذلك من ضعف وعجز يقتضيان وجودهما عند ولدها وفى بيته.

قال صاحب روح المعانى، وتبعه صاحب التحرير والتنوير: «وفيه أى: فى «أف» نحو أربعين لغة، والوارد من ذلك فى القراءات سبع، ثلاث متواترة،

---

(١) ينظر الدر المصون في علوم الكتاب المكنون للسمين الحلبي ٧/ ٣٤١.

(٢) ينظر لسان العرب لابن منظور مادة أفف. والبرهان في علوم القرآن للزركشي ٤/ ٤٤٨.. والمفردات للراغب الأصفهاني نفس المادة.

وأربع شاذة، فقرأ نافع وحفص بالكسر والتنوين «أُفٍّ»، وهو للتنكير، والمعنى: أتضجر تضجرا ما، وإذا لم ينون دل على تضجر مخصوص «أفِّ»، وقرأ ابن كثير وابن عباس وابن عامر بالفتح دون تنوين «أفَّ»، والباقون بالكسر دون تنوين، وقرأ نافع بالرفع والتنوين «أفٌّ»، وأبو السمال بالضم للاتباع من غير تنوين «أفُّ»، وزيد بن علي -رضي الله عنه- بالنصب والتنوين «أفًّا»، وابن عباس -رضي الله عنهما- بالسكون «أفْ»، ومحصل المعنى لا تتضجر مما يستقذر منهما، وتستثقل من شئونهما، والنهي عن ذلك يدل على المنع من سائر أنواع الإيذاء قياسا جليا؛ لأنه يفهم بطريق الأولى»[(١)].

وأشهر هذه القراءات ما ورد في رسم المصحف الشريف، وهي قراءة نافع وحفص بالكسر والتنوين «أفٍّ»، وهي تنبئ عن اجتناب القليل من الأذى معهما فضلا عن الكثير، هذا بالإضافة إلى تقديم الجار والمجرور «لهما» دون أن يقول: ولا تقل أف، للتنبيه على أن هذا اللفظ وإن قيل لكل ما يستقذر إلا أنه مع الوالدين من الكبائر.

وبعد أن نهى القرآن الكريم عن ارتكاب أقل ما يقال له عقوق وبخاصة في حال الكبر عطف على هذا النهي نهيا آخر فقال:

﴿... ولا تنهرهما﴾

والنهر هو: «الزجر بصياح وغلظة، وأصله الظهور، ومنه النهر لظهوره»[(٢)].

وقد تم الوصل بين الجملتين للتوسط بين الكمالين -فهما متفقتان في الإنشائية مع وجود الجامع وهو اتحاد المخاطب فيهما. وقد أفاد هذا الوصل تعظيم حق الوالدين، وتأكيد العناية بهما، وبخاصة في هذه الحالة المنصوص عليها هنا، فالواو تجمع بين النهيين في أنهما من المشرع الحكيم إلى خلقه كما تقتضي الواو المغايرة بين النهيين، فقوله تعالى:

﴿فلا تقل لهما أفٍّ﴾

«نهي عن إظهار الضجر بالقليل أو الكثير، وقوله:

﴿ولا تنهرهما﴾

---

(١) ينظر روح المعاني للألوسي ٨/ ٥٥، والتحرير والتنوير لابن عاشور ١٥/ ٧٠.

(٢) ينظر لسان العرب لابن منظور مادة نهر، ومختار الصحاح للرازي نفس المادة، والمفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني نفس المادة.

نهى عن إظهار المخالفة فى القول على سبيل الرد عليه، والتكذيب له»[1].

وأنت تلاحظ أن النهى عن النهر يدخل ضمن النهى عن التأفيف إلا أن القرآن الكريم بالغ فى أهميته فعطفه عليه عطف الخاص على العام، ولا يعطف الخاص على العام إلا لمزيه فى الخاص من أجلها أفرد فى الذكر، وكأنه جنس برأسه، ومن هنا كان تخصيص هذا النهى مع دخوله فى مجموع النهى السابق دلالة واضحة فى ظل هذا المقام، إذ قد يظن الأبناء نضج عقولهم، وسعة تفكيرهم، وأنهم أصوب رأيا، وأكثر فهما فيدفعهم هذا الإحساس إلى رفع أصواتهم تعنيفا أو زجرا عما لا يروقهم من تصرفات الوالدين التى لا تتفق -فى نظر الأبناء- مع أفكارهم، فجاء هذا النهى صريحا فى رد هذا التصرف الشائن، وحثهم ضمنا على مراعاة شعورهما واحترام إحساسهما فى سن قد تشجع على النيل من ذلك كما دعاهم إلى أن يكونوا فى أحسن صورة من الأدب، وحسن الخلق معهما.

فالإطناب هنا بذكر الخاص بعد العام يقوم بدور مهم فى النهوض بالغرض، حيث يضع الوالداين فى مكانة بعيدة لا ينالها أقل ما يقال له أذى من الأبناء.

وبعد أن شدد القرآ الكريم فى النهى على الأبناء تجاه هذا الحق الواجب نبه بعد ذلك إلى ما يجب على الولد فعله فقال:

﴿وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾

والعطف بالواو هنا يقتضى أن يكون بينهما مغايرة ومناسبة، فالمناسبة هو أن المخاطب بالنهى والأمر واحد، هذا بالإضافة إلى صدورهما من المشرع الحكيم مما يجعل النهى والأمر هنا على حقيقتهما، وهذا يكسب كلا من الأمر والنهى قوة وإحكاماً.

والمغايرة بين الأمر والنهى واضحة، فالنهى عن التأفف منهما وزجرهما بصوت مرتفع، والأمر بالقول الكريم لهما، وشتان ما بين العقوق والبر.

وأنت تلاحظ أن الأمر بالقول الكريم لهما قد جاء فى مقابلة النهى الأول.

---

(١) مفاتيح الغيب للرازي ١٠/ ٦٢، ٦٣.

﴿فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ أُفٍّ﴾

وفى ذلك من الحسن والدقة ما فيه حيث أرشد الولد إلى الطريق المستقيم الذى يتناسب مع الفطرة الصادقة ليخرج بذلك من دائرة العقوق إلى البر، ومن الجمود إلى الاعتراف بالجميل.

والقول الكريم هو «الكلام الطيب المقرون بأمارات التعظيم والاحترام، قال الراغب: «كل شئ يشرف فى بابه يوصف بالكرم»[(١)]، «أى هو الذى يقتضيه حسن الأدب، ويستدعيه النزول على المروءة، منه: أن يقول: يا أبتاه ويا أماه، ولا يدعوهما بأسمائهما فإنه من الجفاء وسوء الأدب، وألا يرفع صوته عليهما، وألا ينظر إليهما شزرا، ولا يريا منه مخالفة فى ظاهر ولا فى باطن، وأن يترحم عليهما ما عاشا، ويدعو لهما إذا ماتا، وأن يقوم بخدمة ومودة أصدقائهما من بعدهما»[(٢)].

وإطلاق القول ووصفه بالكرم يتناسب تمام المناسبة مع ما للوالدين من مكانة رفيعة، ودرجة عظيمة، إذ إنه يفتح آفاقا واسعة للبر والإحسان مما يهيب بالأولاد إلى مراعاة هذا الحق، وينبههم إلى أن التهاون فيه، أو الغفلة عنه ضياع لهم من جهة، وضياع للمجتمع وانفراط لعقده من جهة أخرى.

وعطف القرآن الكريم على هذا الأمر أمراً آخر فقال:

﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ ...﴾

وإذا كان الأمر بالقول الكريم المطلق قد جاء مقابلا للنهى عن التأفف منهما، فإن الأمر بخفض الجناح قد جاء مقابلا للنهى الثانى السابق «ولا تنهرهما» فهناك كان النهى عن الغلظة، والصياح والتكبر، وهنا الأمر بالتواضع الشديد، وإلانة الجانب لهما، فهو استبدال حسن، وأخذ بالأيدى إلى حسن الامتثال والطاعة، بل إلى باب من أبواب الجنة محقق -بفضل الله-.

---

(١) المفردات في الراغب مادة كرم.

(٢) ينظر إلي الكشاف للزمخشري ٢/ ٧٥٨، ومفاتيح الغيب للرازي ١٠/ ٦٣، وإرشاد العقل السليم إلي مزايا القرآن الكريم لأبي السعود ٥/ ١٦٦، ونظم الدرر في تناسب الآيات والسور للبكاعي ١١/ ٤٠١، والمحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطيبة ١٠/ ٢٧٩، وفتح البيان في مقاصد القرآن للقنوجي ٧/ ٣٧٦.

والتعبير عن التواضع والإنة الجانب للوالدين وبخاصة في حالة الكبر بخفض الجناح صورة دقيقة تضع الأولاد في محيط من الحذر الدقيق عند التعامل معهما لأنها تجعل المطلوب حينئذ ليس الإحسان فقط، وإنما المطلوب شئ يفوق الإحسان، إنه توفيق الله عزوجل لمن أراد له سعادة الدارين من خلال والديه.

وحتى تتضح هذه الصورة آثر القرآن الكريم التعبير بهذا الأمر.

﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ﴾

لما فيه من مبالغة في تأكيد الحنو عليهما، والرأفة بهما، مهما يطرأ عليهما من أحوال تبعث الضيق والضجر -إن صح هذا التعبير- من الولد لأن خفض الجناح صفة للطائر حين يحنو على أفراخه، ويضمهم تحت جناحه في عطف وشفقة، يسرها الله له، فسبحان من خلق فسوى، وقدر فهدى.

هذا وقد أشار المفسرون إلى أن المبالغة في هذا المعنى ترجع إلى واحد من أمرين.

الأمر الأول: أن يكون المعنى: واخفض لهما جناحك الذليل، أى: إضافة الجناح إلى الذل كما أضيف حاتم إلى الجود، والمراد حاتم الجواد، فكذلك هنا والمراد: واخفض لهما جناحك الذليل أى: المذلول.

الأمر الثاني: أن تجعل لذله جناحا خفيضا كما جعل لبيد الشمال يداً، وللقرة زماما في قول لبيد:

وَغَدَاة رِيحٍ قَدْ كَشَفْتُ وَقِرَّةٍ ... إِذْ أَصْبَحَتْ بِيَدِ الشَّمَالِ زِمَامُهَا

مبالغةَ في التذلل والتواضع لهما في أقواله وأفعالهَ ونظراته بحيث يكون في خير ذلة»[1].

والمتأمل فيما ذكره المفسرون يجد أنهم يرجعون المبالغة في هذا المعنى إلى أن يكون خفض الجناح تمثيلا في التواضع، حيث شبه إلانة الجانب بخفض الجناح، ثم حذف المشبه، وصرح بالمشبه به على سبيل الاستعارة التصريحية التبعية.

---

(١) ينظر الكشاف للزمخشري ٢/ ٣٥٧، ومفاتيح الغيب للرازي ١٠/ ٦٤، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٠/ ١٥٩، وروح المعاني للألوسي ٨/ ٥٥.

أو أن المبالغة ترجع إلى ما قامت به الاستعارة بالكناية من تفخيم للمعنى، وتأكيد له، وعليه فالاستعارة فى قوله: «جناح الذل» حيث شبه الذل بطائر، ثم تنوس التشبيه، وادعى أن المشبه فرد من أفراد المشبه به وداخل فى جنسه، ثم حذف المشبه به وهو الطائر، ودل عليه بإثبات لازمه وهو الجناح، وإثبات الذل للجناح استعارة تخييلة قرينة المكنية.

وعلى أى حال فالموقف يحتمل هذا كما يحتمل ذاك؛ لأنه مقام تتسع فيه الفنون، وتبسط فيه المعانى وتنمو.

ففى الاستعارة -إذن- سواء أكانت فى خفض الجناح الذى ينبئ عن الإنة الجانب، أم كانت فى «جناح الذل، الذى ينبئ عن شدة التواضع تفخيم للمعنى، وتأكيد له -وتقديمه فى صورة موجزة تتناسب مع مقام التشريع.

هذا ولصاحب التحرير والتنوير رأى فى هذا التجوز يحتاج إلى وقفة فقد قال: «وصيغ التعبير عن التواضع بتصويره فى هيئة تذلل الطائر عندما يعتريه خوف من طائر أشد منه، إذ يخفض جناحه مذللا، ففى التركيب استعارة مكنية، والجناح تخييل»(١).

فقد اتفق العلامة ابن عاشور بداية مع من أرجع تفخيم المعنى إلى كون التجوز هنا استعارة بالكناية، ولكن توجيهه لهذا التجوز -والله أعلم- بعيد عن فهم الآية لأنه جعل التذلل من الطائر هنا ناشئا عن خوفه من طائر أشد. والمتأمل فى سياق الآية يجد «أن خفض الجناح مقيد بما يظهر منشأ هذا التذلل وهو قوله:

﴿مِنَ الرَّحْمَةِ﴾

فليس هو الذلّ المسف الدنئ، وإنما هو ذل سام ونبيل، فالذل طائر له جناح لأنه للوالدين، وهنا يشف التعبير ويلطف، ويبلغ شغاف القلب، وحنايا الوجدان، فهى الرحمة ترق وتلطف حتى لكأنها الذل لا يرفع عينا، ولا يرفض أمرا، وكأنما للذل جناح يخفضه إيذانا بالسلام والاستسلام»(٢).

فالذل من الطائر ليس منشؤه الخوف، وإنما منشؤه الحب والحنان، مما يجعل للقيد ﴿مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ دلالته فى ظل هذا المقام.

---

(١) التحرير والتنوير لابن عاشور ١٥ / ٧٠.

(٢) ينظر في ظلال القرآن للشيخ سيد قطب ٤/ ٢٢٢١. والتصوير البياني د/ محمد أبو موسي ٢٨٧.

وهنا ملحظ دقيق يجعل الوالدين فى مكانة لا تعادلها مكانة وهو: أن الذل لا يكون إلا لله -سبحانه وتعالى- ثم للوالدين بأمر الله، فهو فى الحقيقة ذل يرفع المؤمنين قدرا، ويزيدهم شرفا، وكفى المرء تكريما ورفعة أن يكون ذليلا لله عزوجل. فالذل الذى يريده الله -سبحانه وتعالى- للوالدين باب للوصول إليه سبحانه، ومنفذ للرضا والغفران.

وقد أشار المفسرون إلى أن «من» فى قوله: ﴿مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ إما أن تكون لبيان الجنس، أى: أن هذا الخفض يكون من الرحمة المستكنة فى النفس، وقيل: إنها تعليلية، أي: اخفض من أجل الرحمة -كما يجوز أن تكون لابتداء الغاية»[1].

وأرجح هذه الآراء أن تكون «من» لبيان الجنس لأن المقام هنا يحتاج شيئا فوق الإحسان، وهذا يجعل معنى التعليل، أو ابتداء الغاية بعيدا عن فهم النص الكريم، فالذل الذى منشؤه الرحمة للوالدين ينبغى ألا يكون مبنيا على علة. فهو ذل فطرى، وهو فى البداية والنهاية فضل من الله عزوجل.

ولما كان إحسان الولد مهما بلغ لا يكافئ الوالدين نبهه القرآن إلى القادر على مكافأتهما فقال:

﴿وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾

والأمر هنا يرتقى بالإنسان إلى مراتب الإحسان لتصل إلى ذروتها، فما مضى من أمر أو نهى فى شأن الوالدين كان من الولد بفضل من الله، أما الأمر هنا فهو تلقين من الله عزوجل، وتوجيه منه إليه، فالأمر يكتسب قوة من جهتين: أولا: صدوره من الله عزوجل- ثانيا: اشتماله على دعاء، والدعاء مخ العبادة، وهذا يشير من طرف خفى إلى أن بر الوالدين توفيق من الله، وفضل من أفضال هدايته. لأنه عبادة لله فى المقام الأول.

ومن ثم اقتضى المقام بعد تحصيل هذا البر حذف أداة النداء لأن المقام حينئذ مقام قرب، وفى هذا إشعار بعلو مكانة البار بوالديه، وقربه من مولاه.

---

(١) ينظر الكشاف للزمخشري ٢/ ٧٥٨، ومفاتيح الغيب للرازي ١٠/ ٦٤، وإرشاد العقل السليم إلي مزايا القرآن الكريم لأبي السعود ٥/ ١٦٧، والدر المصون في علوم الكتاب المكنون للسمين الحلبي ٧/ ٣٤٢، والفتوحات الإلهية للجمل ٢/ ٦٢٢، والمحرر الوجيز لابن عطية ٤/ ٢٨٠، وفتح البيان في مقاصد القرآن للقنوجي ٧/ ٣٧٧، والتحرير والتنوير لابن عاشور ١٥/ ٧١.

والتعبير بلفظ «رب» فى ظل هذا المقام يذكر الإنسان وهو يدعو بولاية من أمده بوالديه، فكانت نعمهما من الله إليه.

والدعاء بالرحمة هنا دعاء جامع للخيرات كلها لأنها كما يقول الراغب: «رقة تقتضى الإحسان إلى المرحوم، وتستعمل تارة فى الرقة المجردة، وتارة فى الإحسان المجرد عن الرقة نحو: رحم الله فلانا. وإذا وصف بها البارى فليس يراد منها إلا الإحسان المجرد دون الرقة، فالرحمة منطوية على معنيين: الرقة والإحسان، فركز فى طبائع الناس الرقة، وتفرد الله - سبحانه وتعالى -بالإحسان»[١] . فالرحمة من الله إنعام وإفضال، ومن الآدميين رقة وتعطف، والدعاء من الولد هنا دعاء بغاية الإنعام والإفضال، «وفى هذا إيماء إلى أن الدعاء لهما مستجاب -بإذن الله- لأن الله -سبحانه وتعالى- أذن فيه»[٢] .

ولسائل أن يقول: هل يعم هذا الدعاء الوالدين المؤمنين والكافرين؟

والجواب: أن الأمر بالدعاء هنا لا يتوجه لغير المسلم لأن الكافر ألحق نفسه بالحيوان بكفره، ومع ذلك فقد بين القرآن كريم حقوق الوالدين الكافرين بما يؤكد مصاحبتهما بالمعروف، وأن تكون طاعتهما فى حيّز ما لا يغضب الله -سبحانه وتعالى-، وصدق الله العظيم فقد قال:

﴿... وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا..﴾[٣] .

وما ذكره المفسرون[٤] من أن هذا الدعاء منسوخ بقوله تعالى:

﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى..﴾[٥] .

لا داعى له لأن الخطاب فى هذه الوصايا للملسمين، وهذا يجعل قضية النسخ هنا بعيدة.

وقد يقال: إذا كان هذا الأمر للوجوب فماذا يكفى منه؟

والجواب كما قال العلامة الرازى -رحمه الله- ظاهر هذا الأمر لا يفيد التكرار، فيكفى ذكره مرة واحدة»[٦] .

---

(١) المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني مادة رحم.

(٢) التحرير والتنوير لابن عاشور ١٥/ ٧٢. (٣) لقمان ١٥.

(٤) ينظر الكشاف للزمخشري ٢/ ٥٧، ومفاتيح الغيب للرازي ١٠/ ٦٤، والفتوحات الإلهية للجمل ٢/ ٦٢٢. (٥) التوبة ١١٣. (٦) مفاتيح الغيب للرازي ١٠/ ٦٥.

وفى رأيى: إذا كان الغرض من هذا الدعاء مرة واحدة فإن بر الوالدين وماله عند الله -سبحانه وتعالى- يجعله نافلة قرب منه -سبحانه- وكما اقترن الأمر بالإحسان إليهما بذكره، وجاور برهما لفظه الجليل فى اللغة فكذلك من تقرب إليه ببرهما، فهو من الله قريب ومرضى عنه.

وحتى يكون لهذا الدعاء موقعه علل له القرآن الكريم بقوله:

﴿... كما ربيانى صغيرا﴾

والكاف «إما أن تكون نعت لمصدر محذوف، أى ارحمهما رحمة مثل تربيتهما لى، كأنه جعل التربية رحمة، وإما أن تكون للتعليل، أى: ارحمهما لأجل تربيتهما لى»[١]، وعلى أى تقدير كانت فإنها تؤكد اعتراف من وفقهم الله بعطاء الوالدين العظيم، وعنائهم الذى لا يقدر.

ولعل تخصيص هذا التعليل بهذه الحال «صغيرا» استجاشة للقلوب، وترقيق للمشاعر تجاه الوالدين وهما فى هذه الحالة من الكبر، إذ قد ينال منهما ما نال الوالدن منه فى صغره فذكره الله -سبحانه وتعالى- بأن ما أوجبه عليه ليس منة وتفضلا، وإنما هو اعتراف بالجميل. فالتعبير بهذه الحال من مقتضيات المقام لأنه كما يقول صاحب الظلال: «بمثابة الذكرى الحانية، ذكرى الطفولة الضعيفة يرعاها الوالدان، وهما اليوم فى مثلها من الضعف والحاجة إلى الرعاية والحنان»[٢].

وبعد أن وفى القرآن الكريم حق الوالدين حذر من ترك الإخلاص فى كل ما تقتضيه أحوالهما من بر فقال:

﴿ربكم أعلم بما فى نفوسكم إن تكونوا صالحين فإنه كان للأوابين غفورا﴾[٣].

وقد اقتضى المقام أن يلبس التحذير من ترك الإخلاص فيما يقتضيه بر الوالدين حالة الكبر ثوب التذييل[٤] الذى يؤكد مفهوم ما سبق، والتذييل بعلم

(١) ينظر الدر المصون في علوم الكتاب المكنون للسمين الحلبي ٧/ ٣٤٢.

(٢) ينظر في ظلال القرآن سيد قطب ٤/ ٢٢٢٢. (٣) الإسراء ٢٥.

(٤) التذييل هو أن يؤتي بعد تمام الكلام بجملة مستقلة في معني الكلام الأول تأكيدا لدلالة منظوقه أو مفهومة ليظهر المعني عند من لا يفهم، ويكمل عند من يفهمه. وهو قسمان: قسم لتأكيد المنطوق كقوله: {وقل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا} «الإسراء ٨»، وقسم لتأكيد المفهوم كالتذييل الذي معنا {ربكم أعلم بما في نفوسكم}- ينظر المطول لسعد الدين التفتازاني ٢٩٤، ٢٩٥، وبغية الإيضاح للشيخ عبد المتعال اللصعيدي ٢٣٩- ٢٤٠.

الله ما فى الضمائر والنفوس يتناسب مع المقام تمام المناسبة لأن نفوس الأولاد قد تتوانى عن أداء ما سبق من تكليف، وقد تستثقله، وقد يخالف فى بعضها وقد يمتثل فحذر القرآن الكريم المقصر والمخالف، ووعد الممتثل ضمنا بما يستجيش قلوب الأبناء على الطاعة تجاه أعظم حق بعد حقه تعالى، وقد أشار صاحب التحرير والتنوير إلى هذا المعنى فقال: «لما كان ما ذكر فى تضاعيف ذلك -الأوامر والنواهي- وما يقتضيه يعتمد على إخلاص النية لذا ذيله بأنه المطلع على النفوس والنوايا، فوعد الولد بالمغفرة إن هو أدى ما أمره الله به»(١).

والتعبير بلفظ «رب» وإضافته إلى ضمير المخاطبين وراءه سر بلاغى هو: أن القرآن الكريم نظر إلى ما يقتضيه تعدد أحوال المخاطبين تجاه هذه الوصايا.

والتعبير بـ -ما- فى قوله «بما فى نفوسكم» يفيد العموم والشمول، إذ إنها إسم موصول مبهم يستوى فيه التذكير والتأنيث، والإفراد والتثنية والجمع، وأصل «ما» أن تكون لغير العاقل، وقد تقع على من يعقل تغليبا هذا بالإضافة إلى أنها تقع على المعدوم نحو: إن الله عالم بما كان، وبما لم يكن»(٢).

فالتعبير بـ -ما- مع ما يفيده من عموم وشمول يتناسب مع مقام التأكيد على بر الوالدين لأنه يؤدى دوراً بارزا فى تأكيد وتقرير علم الله عزوجل بكل ما خفى ودق من أمر الخلق، إذ لا يخرج شئ من خلقه عن قبضة يده.

وآثر القرآن الكريم التعبير بالنفس فى قوله:

﴿بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ﴾

دون القلب للتنبيه على عداوة النفس، وأنها فى أشد الحاجة إلى قهر سلطانها، وكسر شهواتها بالصبر على الطاعة، وصدق الله العظيم فقد قال:

﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ...﴾(٣).

وتظهر بلاغة هذا التعبير وملاءمته للمقام إذا تأملنا ما سبق هذا التذييل من وصايا، إذ إنها مما تباطأ فيها النفوس المريضة، وتسمو إليها النفوس السوية فكان للتعبير بالنفس هنا استجاشة لها على الامتثال.

ولما كان التذييل السابق فيه تضييق على النفس نبه القرآن الكريم إلى سعة رحمته تعالى بقوله على سبيل الاستئناف:

---

(١) التحرير والتنوير لابن عاشور ١٥/ ٧٥.

(٢) ينظر البرهان في علوم القرآن للزركشي ٤/ ٣٩٨.

(٣) يوسف ٥٣.

﴿إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلْأَوَّابِينَ غَفُورًا﴾.

والسر البلاغي لهذا الاستئناف هو التنبيه على سعة رحمته تعالى وعفوه، فهو يقرر «أن الأولاد إذا كانوا صادقين فى نية البر بالوالدين، ثم فرطت منهم في حال الغضب ما لا يخلو منه البشر من هنات تؤدى إلى الإساءة بهما ثم أنابوا إلى الله واستغفروه فإن الله غفور رحيم»[1].

وبناء النظم هنا على الجملة الشرطية التي يتعلق جوابها بشرطها من مقتضيات المقام لأنه يشير إلى أن الإيمان ليس كلمة تقال باللسان، أو شعاراً يردد، وإنما هو فى المقام الأول عمل بالكتاب، ورجوع دائم إلى الله، ولذا كان للتعبير بالفعل المضارع **﴿إن تكونوا﴾** دلالة واضحة على تجدد هذا المعنى فى حياة الناس، فالرجوع إلى الله هو ديدن التوابيين، وعادة المحبين.

وعدم تقييد الصلاح بقول أو فعل يجعل البر والإحسان متسعا لكل قول كريم، وفعل حسن جميل.

وتقديم الجار والمجرور في قوله تعالى:

﴿إِنَّهُ كَانَ لِلْأَوَّابِينَ غَفُورًا﴾

يفيد القصر، حيث قصر القرآن الكريم المغفرة على الأوابيين «وهم الذين يرجعون إليه بترك المعاصى وفعل الطاعات»[2]، وفى هذا القصر ترغيب فى البر، وترهيب من المعصية، والإصرار عليها.

يضاف إلى ذلك: إيثار القرآن الكريم التعبير بصيغة المبالغة فى قوله: **﴿للأوابين﴾** وقوله: **﴿غفورا﴾** وذلك للمبالغة فى معنى الرجوع من العبد، ومعنى الغفران من الرب، فهنا فتح لأبواب الرجاء كلها أمام هذه الزلات التى تصدر من غير قصد فى حق الوالدين.

بقى سؤالان أرى لزاما عليّ الجواب عنهما هما:

السؤال الأول: ما مقصد الإسلام من الأمر ببر الوالدين؟

السؤال الثانى: لماذا أوصى القرآن الكريم الأبناء بالآباء، ولم يوص الآباء بالأبناء؟

---

(١) ينظر الكشاف للزمخشري ٢/ ٣٥٨، والفتوحات الإلهية للجمل ٢/ ٦٢٢.

(٢) المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني مادة أوب.

والجواب عن السؤال الأول: هو تربية النفوس على الاعتراف بالجميل لصانعه، وهو الشكر تخلقا بأخلاق البارى تعالى فى اسمه الشكور، فلما أمر بشكر الله على نعمة الخلق والرزق، أمر بشكر الوالدين على نعمة التربية والرحمة وغيرها من توصيل نعم الله عليهما إليه، وفى الأمر بشكر الفضائل تنويه بها، وتنبيه على المنافسة فى إسدائها. هذا مقصد نفسانى، وهناك مقصد عمرانى وهو: أن تكون أواصر العائلة قوية العرى، مشدودة الوثائق»[1].

والجواب عن السؤال الثانى هو: أن حب الآباء للأبناء حب فطرى، مغروس فى الطباع، مستقر فى القلب، لذا فهم ليسوا بحاجة إلى توصية فى شئ من هذا الجانب، وهو جانب الحنان والعطف. أما الأولاد فسرعان ما ينسون ذلك، ويتجهون إلى رعاية الفرع، ويغفلون عن الأصل فنبهو إلى ما قد يغفلون عنه.

وعطف القرآن الكريم على بيان حق الوالدين حقوق ذوى القربى فقال:
﴿وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ﴾.

وقد أفاد هذا العطف التنبيه على أن العبادة التى أمر بها الإنسان وقضى بها الله رب العالمين تقتضى أن يكون الإنسان دائما على بصيرة من أمره فى إعطاء كل ذى حق حقه، فللوالدين حق، ولذى القربى حقوق يجب أن تراعى، والمسلم الحق هو الذى يقسم جهده وطاقته حسبما يتطلبه إيمانه من واجبات، فالعطف هنا له دور مهم فى إبراز هذا المعنى وهو الاعتصام بحبل الله فى حياة الأمة الإسلامية حتى تكون فى تعاملها وتكاملها كالجسد الواحد.

ثم إن إيراد بيان حق الأقارب فى صحبة بيان حق الوالدين يجعل الإحسان إليهم فى منزلة الإحسان إلى الوالدين؛ لأن ورودهم قد جاء فى صحبة من يقترن ذكرهم دائما بالله عزوجل، فكان لهم من هذا التجاور فى اللفظ دلالة واضحة على ما يريده القرآن الكريم لهم من تأكيد العناية بهم، والاهتمام بحقوقهم.

ثم لماذا آثر القرآن الكريم التعبير بصيغة المفرد فى قوله:
«وَآتِ ذَا الْقُرْبَى» ؟

---

(١) ينظر التحرير والتنوير لابن عاشور ١٥/ ٧٣.

والجواب: أن «ذا» تشير هنا إلى إرادة القرابة القريبة، ومجيء الأمر بالإحسان إليها بالإحسان إلى الوالدين يؤيد ذلك، والمتأمل في القرآن الكريم يجد: «أن كل ما جاء منه بإفراد «ذا» أومأ هذا الإفراد إلى نوع من التميز والتفرد في القرابة، وأنه لا يراد فيه كل ما يمت إليه بصلة الرحم، فهي معه قرابة قربة تتطلب مزيدا من الإحسان يجعلها قرينة الوالدين، وفي منزلة تداني منزلتهما كما في قوله تعالى:

﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَى﴾(١).

فهو يشير إلى القرابة الأدنين بدليل ما عطف عليه من قوله:

﴿والجار ذي القربى﴾

وكأنه يرى أن الإحسان إلى القرابة الأدنين في منزلة الإحسان إلى الوالدين، وكما تقتضي به المبالغة في قوله:

﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى...﴾(٢)

فإن تمام العدل، وكمال الشهادة أن لا يمنع من أدائها على الوجه الأكمل كون المحكوم عليه، أو المشهود ضده أقرب المقربين، لا مجرد قريب يمت إليه بصلة، فإذا قصد القرآن الكريم شمول كل ذي قرابة أومأ إلى ذلك بصيغة الجمع كما في قوله:

﴿وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى...﴾(٣).

فإن كمال البر يقتضي ضربين من ضروب المبالغة:

أولهما: ما يشير إليه قوله: ﴿على حبه﴾ من هضم النفس، والتغلب على نزعاتها وأثرتها.

والثاني: سعة عطائه وامتداده إلى كل من يدلي إليه بصلة من الأقربين فكان الجمع بما فيه من معنى الكثرة أوفى بمقام المدح في شمول الإحسان وسعته»(٤).

فالتعبير بالإفراد في «ذا» هنا له دلالة دقيقة تتناسب مع المقام تمام المناسبة.

---

(١) النساء ٣٦. (٢) الأنعام ١٥٢. (٣) البقرة ١٧٧.

(٤) الإعجاز البياني في صيغ الألفاظ دراسة تحليلية للإفراد والجمع في القرآن الكريم د/ محمد الأمين الخضري ٢٣٤، ٢٣٥، مطبعة الحسين الإسلامية ط ١ ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

وقد ذهب صاحب روح المعاني إلى أن قوله تعالى: ﴿وَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ﴾ من قبيل ذكر العام بعد الخاص؛ لأن ذا القربى يتناول الوالدين لغة، وإن لم يتناوله عرفا»[1].

وما ذكره صاحب روح المعاني يحتاج إلى وقفة لأن مكانة الوالدين أعلى وأعظم من أن يطلق عليهما لفظ القرابة بدليل قوله تعالى:

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ...﴾[2]

فلو كان لفظ الأقربين يشمل الوالدين لاكتفى بذكره هنا، ودخل الوالدان فيه دخولا أوليا، لكنه ذكر الوالدين وعطف عليه «الأقربين» وهذا يعنى أنه غيره، فالأولى بالوالدين إذن أن يطلق عليهما لفظ الوالدية؛ لأنه من تمام البر بهما، إذ به يتأكد معنى الإحسان ليتذكر الولد دوما هذا العناء، وهذا القسر الذى فرض على الأم منذ وضع فى بطنها جنينا، ثم ما عاناه الوالد بعد ذلك مع الأم من عناء التربية والرعاية، وهذا كله يجعل لفظ القرابة عليهما أقرب إلى العقوق.

ثم إن قوة التعبير فى قوله: «وآت» وتمييز الايتاء هنا بالحق فى قوله: «حقه» وإيثاره على غيره من الألفاظ التي يفهم منها معنى العطاء يقرر أن ما يأخذه هؤلاء إنما هو حقهم، وليس منة أو تفضلا، بل فضل من الله، يختبر به الله الأغنياء، وحق للمحتاج على القادر فى شريعة الإسلام.

وفى هذا حث للمخاطب على الامتثال، والقيام بهذا الأمر على أتم وجه وأكمله.

ثم هو من جانب آخر تكريم لأصحاب هذا الحق، وحفظ لماء وجوههم من الهوان والذل عند حصولهم على هذا الحق.

وحتى يوسع القرآن الكريم دائرة العطاء عطف على الأمر بإيتاء ذوى القربى حقوقهم قوله:

﴿وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ﴾

والقرآن الكريم بهذا العطف يضمن تكافل المجتمع، وتعاونه على ما به تقوى شوكته، ويشتد أزره فبنى النظم الكريم على الإيجاز المعجز، وهو إيجاز

(١) ينظر روح المعاني للألوسي ٨/ ٦١. (٢) البقرة ١٨٠.

بالحذف يتطلبه المقام ويقتضيه لأنه أراد -والله أعلم- أن يدخل المسكين، وابن السبيل فى الأمر بإيتاء ذوى القربى حقوقهم، وفى هذا إشعار بأن حق المسلم على المسلم لا يقف عند حد قرابة النسب، وإنما يمتد إلى نسب العقيدة ليشمل المسكين وهو: «الذى لا يملك شيئا، وهو أبلغ من الفقير، وقد يملك المسكين شيئا لكنه لا يعتد به بدليل قوله تعالى:

﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ...﴾(١)

فقد جعلهم مساكين بعد ذهاب السفينة؛ أو لأن سفينتهم غير معتد بها فى جانب ما كان لهم من المسكنة، وكذلك ابن السبيل وهو «المسافر البعيد عن منزله نسب إلى السبيل لممارسته إياه»(٢). وهكذا تكسر الحواجز، وتهدم الموانع بين المسلمين لأنهم فى البداية والنهاية أبناء أب واحد، وأم واحدة مهما تعددت الأمكنة، وتباعدت الديار، واختلفت الألسنة واللغات.

فالحذف هنا يتناسب مع المقام تمام المناسبة، ويقوم بدور مهم فى ربط أواصر العقيدة برباط التكافل والتضامن ليعيش مجتمع الإسلام كالجسد الواحد تسلم بنيته بسلامة أعضائه، ويختل توازنه إذا اشتكى منه عضو واحد.

وفى هذا يقول حضرة النبى -ﷺ-:

«مثل المؤمنين فى توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعت له سائر الأعضاء بالسهر والحمى»(٣).

والمقام يقتضى أن أذكر ما قاله العلامة ابن حجر -رحمه الله- فى بيان قيمة هذا التشبيه حيث نقل عن القاضى عياض قوله: «فتشبيه المؤمنين بالجسد الواحد تمثيل صحيح، وفيه تقريب للفهم، وإظهار للمعانى فى الصور المرئية، وفيه تعظيم حقوق المسلمين، والحض على تعاونهم، وملاطفة بعضهم بعضا، وقال ابن أبى حمزة: شبه النبى -ﷺ- الإيمان بالجسد، وأهله بالأعضاء؛ لأن الإيمان أصل، وفروعه التكاليف، فإذا أخل المرء بشئ من التكاليف شان ذلك الإخلال الأصل، وكذلك الجسد أصل كالشجرة، وأعضاؤه كالأغصان، فإذا اشتكى عضو من الأعضاء اشتكت الأعضاء كلها، كالشجرة إذا ضرب غصن منها اهتزت كلها بالتحرك والاضطراب»(٤).

---

(١) الكهف ٧٩. (٢) ينظر المفردات للراغب مادة سكن، وسبل، وكذلك اللسان نفس المادة.
(٣) البخاري بشرح الفتح ١/ ٤٥٣، ٤٥٤ باب رحمة الناس والبهائم.
(٤) البخاري بشرح الفتح ١٠/ ٤٥٤.

وهكذا تلتقى السنة النبوية المطهرة بالقرآن الكريم فى تأكيد الحث على التكافل والتعاون حتى لا يختل توازن المسلمين، أو تضعف شوكتهم. ومعلوم أن القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة نوران من مشكاة واحدة.

وقدم القرآن الكريم المسكين على ابن السبيل؛ لأن حاجته أشد وأقوى من ابن السبيل، إذ قد يكون مع ابن السبيل زاده ومتاعه كما يحدث فى أغلب الأحيان، وقد يكون ميسورا فى بلده فيقترض إذا تعسر الحال معه حتى يعود إلى بلده، أما المسكين فإن حاجته ذاتية، وليست عرضية كابن السبيل كما ظهر من التفرقة بينهما سابقا(١).

وإضافة ابن السبيل دون اضافته إلى الطريق وراءها سر بلاغى هو: التنبيه على ما ينبغى أن يكون عليه مجتمع الإسلام من تواد وتعاطف وتراحم، بها يتيسر لابن السبيل مسلكه، وتسهل له مبلغه؛ لأن السبيل هى الطريق السهل الذى يخلو من المخاطر أو المخاوف، وهكذا ترى دقة التعبير القرآنى فى إيثاره للألفاظ التى تحكي بتكوينها وجرسها الصوتى ما يقتضيه المقام من تحقق سهولة الطريق أمام أبناء السبيل حتى يبلغوا ديارهم فى عزة وكرامة.

وبعد أن أكد القرآن الكريم حقوق ذوى القربى أعقب ذلك بالنهى عن التبذير فقال:

﴿... وَلا تُبَذِّرْ تَبْذِيراً﴾

والمتأمل فى النظم الكريم يجد أن هذا القول الكريم، وما جاء بعده من تعليل لهذا النهي في قوله:

﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ...﴾

قد وقع اعتراضا بين قوله:

﴿وآتِ ذا القربى حقَّه﴾

وقوله: ﴿وإما تعرضن عنهم﴾

والاعتراض كما بينه البلاغيون هو أن يؤتى فى أثناء الكلام، أو فى آخره بجملة أو أكثر لا محل لها من الاعراب لنكتة سوى دفع الإيهام كالتنزيه والدعاء والتفخيم والتعظيم، والذم والتحقير، والتنبيه على فضيلة الشئ، والاهتمام بأحد المذكورين، والتعجب، والإشارة إلى سبب الأمر الغريب»(٢).

(١) ينظر ص من هذا البحث.

(٢) ينظر المطول لسعد الدين التفتازاني ٢٩٦.

وعن بلاغة الاعتراض يقول الإمام عبد القاهر: «ووجه حسنه على الإطلاق أنك تراه واقعا من القبول أحسن موقع، ومدركا من الرضا أجزل حظ، ذاك لإفادته إياك على مجيئه مجئ ما لا معوّل فى الإفادة عليه، ولا طائل للسامع لديه، فيكون مثله مثل الحسنة تأتيك من حيث لم ترتقبها، والنافعة أتتك من حيث لم تحتسبها»[1].

وتكمن بلاغة هذا الاعتارض فى التنبيه على فضيلة الاهتمام بحقوق ذوى القربى، ومراعاتها فى ذلك من صلاح للكون، واستقامة لأمره. ففيه إذن تعريض بالمشركين وغيرهم ممن دأبهم الإسراف دون مراعاة لمن هم فى أشد الحاجة وبخاصة ذوى القربى، وقد أشار إلى هذا المعنى العلامة الرازى فقال: «خرجت هذه الآية على وفق عادة العرب، وذلك لأنهم انوا يجمعون الأموال بالنهب والغارة ثم ينفقونها فى طلب الخيلاء والتفاخر، وكان المشركون من قريش وغيرهم ينفقون أموالهم ليصدوا الناس عن الإسلام، وتوهين أهله، وإعانة أعدائه، فنزلت هذه الآية تنبيها على قبح أعمالهم فى هذا الباب»[2].

وما ذكره العلامة الرازى يفهم منه تعريض القرآن الكريم بهؤلاء الذين ارتضوا لأنفسهم هذه المنزلة الوضيعة فى الإنفاق. ومن ثم نبه القرآن الكريم على بشاعة هذا المسلك لأن شيوعه فى أى مجتمع دليل على انتشار مقومات ضياعه وأسباب دماره من حقد وحسد وكراهية تضعف شوكته، وتهدم بنيته، وتهدر كرامته.

ومع قيام الاعتراض بهذا الدور المهم فى ظل هذا المقام فإن النهى عن التبذير والإسراف وصية قائمة بذاتها مما قضى الله عزوجل، ودخوله تحت مظلة قضائه تعالى يكسبه قوة وإحكاما.

والتعبير بالمفعول المطلق فى قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا﴾ وراءه سر بلاغي هو: إفادة العموم والشمول، فلا تبذير ولا إسراف فى كل وجوه الحياة، وصدق الله العظيم فقد قال:

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[3].

فالدّين الإسلامى قيم على شهوات النفس، وذلك بتنظيمها تنظيما

---

(١) أسرار البلاغة للإمام عبد القاهر ١٩، ٢٠ تحقيق هـ. ريتر مكتبة المتنبي ط ٢ سنة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
(٢) ينظر مفاتيح الغيب للرازي ١٠/ ٦٧.
(٣) الروم ٣١.

صحيحا يبعدها عن حيز الإسراف والتبذير، فهو ينظم شهوة الطعام والشراب، وشهوة الجنس، والمال وغيرها من الشهوات.

ويفهم من هذا أن إنفاق المال في وجوه البر والخير مهما بلغ فهو بعيد عن الإسراف لأنه يحقق ضرورات في المجتمع، وهذا يوضحه ما قاله بعضهم لمن رآه ينفق في وجوه الخير: «لا خير في السرف، فأجابه المنفق: لا سرف في الخير»[(١)].

وبعد أن شدد القرآن الكريم في النهى عن التبذير بين علته بقوله:
﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾.

ولما كان النهى عن التبذير في غاية الأهمية جاء التعليل مؤكدا بعدة مؤكدات تبرز خطورة هذه القضية وتقرر أهميتها، ومن ثم تأكد الخبر بـ «إن» واسمية الجملة «وهى من عناصر القوة في التركيب لدلالتها على معنى الثبوت والدوام تحتاج لإفادتها التأكيد إلى ذكر بعض المؤكدات معها، ودلالة الجملة الاسمية على الثبوت والاستمرار يعطيها إفادة التأكيد عند اقتضاء المقام»[(٢)].

يضاف إلى ذلك التعبير بصيغة اسم الفاعل في قوله: «الْمُبَذِّرِينَ» الذى يدل على أن هذه الصفة ملازمة لهم، لاصقة بهم، لا تنفك عنهم، ولا ينفكون عنها، ثم التعبير بالفعل الماضى «كانوا» الذى يدل على تحقق الوقوع ثم التعبير بلفظ «إخوان»، وإضافته إلى الشياطين ليدل على التلازم الشديد في الوصف والفعل، فالمبذر ملازم للشيطان ملازمة المضاف للمضاف إليه، وملازمة الأخ لأخيه.

ولسائل أن يقول: لماذا جمع القرآن الكريم أخ على إخوان مع أنه يجمع على إخوة؟

وقبل الجواب عن هذا التساؤل لابد من معرفة الفوارق الدقيقة بين لفظى إخوان وإخوة، ففى لسان العرب يقول ابن منظور: «وأكثر ما يستعمل لفظ الإخوان في الأصدقاء، والإخوة في الولادة»[(١)]، مع ملاحظة أن ما ذكره

---

(١) ينظر التحرير والتنوير لابن عاشور ١٥/ ٧٩.
(٢) ينظر من أسرار التوكيد في نظم القرآن الكريم د/ محمود عبد العظيم صفا ٢٧٠، ٢٧١، دار الكتاب الجامعى ط ١ ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

ابن منظور ليس قاعدة مطردة، وإنما هو فى الكثير الغالب.

وقد أشار أحد الأساتذة المحدثين إلى الخصائص الأسلوبية المستكنة وراء التعبير بكل منهما فى مقامه فقال: «إن اختصاص الأخ المجازى -إخوان- بزيادة المدة بالألف يتناسب مع بعد الرابطة، وكأن هذا المد الزائد بما يستغرقه من إطالة زمن النطق يشير إلى مسافة أبعد فى رابطة الأخوة. وبقيت الإخوة بقلة حروفها، وقصر زمن النطق بها رمزاً لقرب الصلة المتمثلة فى رابطة النسب»(٢).

وأنت تلاحظ دقة التعبير القرآنى وإعجازه فى إيثاره التعبير بـ إخوان دون -إخوة- لأنه يوحى بمدى الأخوة الزائفة التى يعقدها الشيطان اللعين مع أوليائه.

وبعد أن ندد القرآن الكريم بالمبذرين، وجعلهم إخوانا للشياطين عطف على هذه الجملة التعليلية جملة أخرى فقال:

﴿وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾

وقد دل هذا العطف على خطورة التبذير، ومدى أثره السئ على الأفراد والجماعات؛ لأنه جحود بنعمة الله عزوجل، وتغطية لحق الشكر فيها، إذ من حق الله على عباده أن يشكر ولا يكفر، ومن ثم كان تصريف النعم على غير مراد الله فيها كفر بالنعمة، وجحود من الإنسان يشبه تماما جحود الشيطان، وإنفاقه جهده فى الإضلال والإفساد. والمراد بالكفر هنا كفر النعمة، وليس كفر العقيدة؛ لأن المبذر الموحد لا يخرج بتبذيره عن دائرة الإيمان.

والتعبير بفعل الكون يشير إلى ما عليه الشيطان من جحود قديم، وكفران دائم، وهذا يوحى بعاقبة اتباعه فيما يوسوس به من خسران محقق، وهلاك مؤكد.

والتعبير بصيغة المفرد فى قوله: **﴿وَكَانَ الشَّيْطَانُ﴾** بعد قوله: **﴿...إخوان الشياطين﴾** بصيغة الجمع يصور مدى ما يكنه كل فرد من أفراد هذا الجنس لبنى الإنسان من حقد دفين، وعداوة مضمرة.

وآثر القرآن الكريم التعبير بهذا القيد **﴿لربه﴾** ليبين بشاعة مسلك المبذرين

---

(١) ينظر لسان العرب لابن منظور مادة أخو.

(٢) الإعجاز البياني في صيغ الألفاظ د/ محمد الأمين الخضري ١٨١.

تجاه مربيهم، فهو جحود أعمى تجاه نعمه وأفضاله التى من حقها أن تقابل بالشكر لا بالجحود والكفران. فالتعبير بالرب هنا فيه جذب للخلق إلى ربوبية الحق، ودعوة للتأمل فى آثار رحمة الله -عزوجل-.

هذا وفي النظم إيجاز بحذف المضاف إذ التقدير -والله أعلم- لنعم ربه لكنه حذفه، وأقام المضاف إليه مقامه لينبه الخلق إلى عظم الكفر بالنعمة ولذا آثر التعبير بصيغة المبالغة «كفورا».

وبهذا يكون الاعتراض بهذه الجمل قد أدى دورا مهما فى التحذير من التبذير لأنه كما يقول صاحب التحرير والتنوير: «جار على ما عرف فى المنطق بقياس المساواة، وكأنه يريد أن يقول: إذا كان المبذر مؤاخيا للشيطان، وكان الشيطان كفور، فإن المبذر كفور بالمآل، أو بالدرجه القريبة»[١].

. وبعد التحذير من التبذير عاد القرآن الكريم إلى ما يخص ذوى القربى فقال:

﴿وإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا...﴾[٢].

وذلك بالعطف على قوله: «وآتِ ذا القربى حقه...» لأنه من تمامه.

وقد يقول قائل: إن قوله تعالى: «وآت ذا القربى حقه والمسكين..» جملة إنشائية، وقوله: «وإما تعرضن عنهم..» جملة خبرية، وعطف الخبرية على الإنشائية والعكس غير جائز فى الصناعة النحوية، فكيف نوجه هذا الإشكال؟

والجواب: أن عطف الإنشاء على الخبر والعكس قضية دار حولها نقاش طويل بين العلماء ما بين مؤيد ومعارض، وقد عرض لها أحد الأساتذة المحدثين بالتفصيل[٣]، وقرر فى النهاية ما ذهب إليه العلامة الطاهر بن عاشور من أن الاختلاف بين الجملتين بالخبرية والإنشائية اختلاف لفظى لا يؤثر بين الجملتين اتصالا، ولا انقطاعا، لأن الاتصال والانقطاع أمران معنويان وتابعان للأغراض، فالعبرة بالمناسبة المعنوية، دون الصيغة اللفظية، وفى هذا مقنع»[٤].

وقد تبع صاحب التحرير والتنوير فى ذلك الشيخ عبد المتعال الصعيدى

---

(١) التحرير والتنوير لابن عاشور ١٥/ ٨١. (٢) الإسراء ٢٨

(٣) ينظر مسالك العطف بين الإنشاء والخبر د/ محمود توفيق سعد ص٨ وما بعدها.

(٤) التحرير والتنوير لابن عاشور ٢٨/ ١٩٧.

حيث يذهب إلى أن الفصل للاختلاف فى الخبر والإنشاء حكم نحوى لا يصح أن يعد فى اعتبارات الفصل والوصل. فهو لا يرجع إلى مقام يقتضيه حتى يصح أن يذكر فى هذا العلم، وإنما يرجع إلى منع جمهور النحويين له»[1].

ويعلق د/ محمود توفيق على هذا الكلام بقوله «وهذا الذى ذهب إليه الشيخ الصعيدى من منع أن يكون الاختلاف خبراً وإنشاء من مقتضيات ترك العطف هو الأليق بالتأويل البيانى، والأقرب إلى واقع بناء النص إبداعا ووحيا،... ففناء العطف أو بقاؤه ليس مرده دائما إلى العلائق النوعية، أو التوظيف النحوى بين الجمل، أو الدلالة السطحية لكل، بل مرده إلى أمر أعمق غورا، وأبعد مدى من التناظر النوعى، أو التشاكل النحوى بينهما، مرده إلى أمر فى ذات المبدع التى تستمد اقتدارها من روافد عديدة تختلف باختلاف المبدعين لا يتأتى حصرها أو عدها»[2].

وأنا معه في ذلك لأن القرآن الكريم تنزيل من حكيم حميد، وهو أسمى وأعظم من أن يخضع لقوانين النحو وقواعده، ومهمته فى هدايته للتى هى أقوم لا يتوقف عطاؤها على هذه القواعد لأنها نور من نور الله، وفيض من أسرار بقائه عزوجل، ولذا كان فيضه وعطاؤه قواعد يعتمد عليها البشر فى بناء لغاتهم، وأساسا يرقى به كل كلام.

على أنه ينبغى أن نلاحظ أن الجملة -المعطوفة هنا جملة شرطية، وجوابها إنشاء، والجزاء هو المقصود بالإفادة؛ لأن الشرط قيد فى الجزاء دافعا، والجزاء قيد في الشرط واقعا، وعلى ذلك يكون القرآن الكريم قد عطف جملة إنشائية على أخرى إنشائية، وبهذا يزول الإشكال، وإنما تعرضت لقضية عطف الإنشاء على الخبر والعكس لما قد يطرأ من تساؤلات حول ما جاء عليه النظم الكريم.

و -إما- هى إن الشرطية زيدت عليها ما للتأكيد، والتعبير بـ -إن- فى ظل هذا المقام له سر بلاغى هو: أن -إن- غالبا ما تستعمل فى الشرط غير

---

(١) البلاغة العالية ١٠٦ تحقيق د/ عبد القادر حسن مكتبة الآداب بالقاهرة ١٤١١هـ.

(٢) ينظر مسالك العطف بين الإنشاء والخبر د/ محمود توفيق ٥٤: ٥٧.

المقطوع بوقوعه، ومن ثم فالتعبير بها يشير إلى ما ينبغى أن يكون وهو عدم الإعراض عن ذوى القربى إلا عند الحاجة الشديدة، مع تعويض ذلك بالقول الحسن الذى ينبئ عن العطاء عند الميسرة.

والإعراض «أصله ضد الإقبال مشتق من العُرض -بضم العين- أى: الجانب، فأعرض بمعنى: أعطى جانبه»[1]، والتعبير بالإعراض هنا كناية عن عدم الإيتاء، وهو تعبير يتناسب مع المقام لأنه ليس إعراضا من أجل البخل، وإنما هو إعراض مصحوب بالحياء والخجل من عدم الإيتاء لعدم وجود ما يعطيه لهم.

والقرآن الكريم كثيرا ما ينأى عن التعبير بالألفاظ التى لها دلالة لا تتناسب مع الأقربين، فنجده مثلا يؤثر التعبير بالنهى عن طاعة الوالدين الكافرين إن جاهدا ولدهما على الشرك فيقول:

﴿وَوَصَّيْنَا الإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْناً وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُمَا..﴾[2].

فآثر التعبير هنا بقوله: «فلا تطعهما» دون أن يقول فاعصهما حتى ينأى بهذا المقام عن لفظ العصيان كى لا يفهم معه غير ما يريده القرآن الكريم من الأبناء.

ولذا آثر القرآن الكريم هنا التعبير بالإعراض المصحوب بالإحساس الكامل بمسئولية المؤمن تجاه إخوانه وأقربائه دون أن يقول: وإما تمنعنهم؛ لأن فى التعبير بالمنع خدش لماء وجوههم، فكان إبعاد لفظ المنع حتى ولو بالسلب إيذانا بالحث على العطاء والإيتاء. ولذا ربط القرآن الكريم الإعراض هنا بمفعول من أجله فقط يكون الإعراض فقال:

﴿... ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا﴾

فهو مفعول لأجل الإعراض، فهو إعراض محدد بغاية نبيلة، واعتذار جميل صادق ليس فيه شئ من التعلل الكاذب.

ثم إنه من وضع المسبب موضع السبب، فهو كناية عن الفقر لأن التقدير -والله أعلم- وإما تعرضن عنهم لإعسارك- فترك هذا- وآثر التعبير بالكناية، لسر بلاغى هو: ربط المؤمن دائما بمنافذ عزة الله- سبحانه وتعالى-

(١) لسان العرب لابن منظور مادة عرض.
(٢) العنكبوت ٨.

فلا ينفك سعيه بحال من الأحوال عن الله عزوجل، في غناه يتصدق من أجل الله، في فقره يرجو رحمة الله ورزقه.

وتنكير «رحمة» يفيد التنويع والتكثير والتعظيم؛ لأن المراد بها هنا الرزق، ورزق الله تتعدد جوانبه لدرجة تجعل حصره ضربا من المستحيل.

والتعبير بالفعل المضارع «ترجوها» يفيد تجدد الرجاء، وهو بهذا المعنى يفتح أبواب الرجاء كلها أمام العبد دون تحديد لزمن معين، أو مكان محدد.

وبعد أن حدد الشرط سبب الإعراض الحق بنى عليه في الجواب ما ينبغي أن يحدث فقال:

﴿... فَقُلْ لَهُمْ قَوْلاً مَيْسُوراً﴾

فهو أمر مؤكد بما ينبغي أن يصنع عند الفقر، وفي هذا تنبيه على أن العطاء المادي ليس كل شيء، بل هناك عطاء معنوي يفوق العطاء الحسي، وهو القول اللين الحسن، والوعد الصادق بالعطاء.

وإطلاق القول هنا يتناسب مع المقام تمام المناسبة، ويفتح مجالا واسعا للحال التي بها إرضاء الفقير حسبما يتناسب مع حاله من القول الميسور اللين. أي: «فقل لهم قولا سهلا لينا، وعِدهم وعدا جميلا رحمة لهم، وتطيبا لقلوبهم ابتغاء رحمة من ربك»[1].

ووصف القول باليسر يحكي بتكوينه وجرسه الصوتي سهولة القول، ومدى حسنه، وفيه إشارة إلى تيسير الله المرتقب بعد هذا العسر، فما بعد الضيق إلا الفرج.

وفي ظل الأمر بإيتاء كل ذي حق حقه، والنهي عن الإسراف بين القرآن الكريم أدب الإنفاق فقال:

﴿وَلا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ...﴾[2].

وذلك بالعطف على قوله تعالى: ﴿وَلا تُبَذِّرْ تَبْذِيراً﴾، فالأولى نهي عن الإسراف، وهذه بيان للإنفاق المحمود، والدعوة إلى الاقتصاد الذي هو بين الإسراف والتقتير؛ لأن التقتير والإسراف تفريط مذموم، والتوسط بينهما بالاقتصاد فضيلة محمودة، فالمناسبة بينهما واضحة، بل إن صاحب التحرير

(١) ينظر الكشاف للزمخشري ٢/ ٣٥٩.　　(٢) الإسراء ٢٩.

والتنوير أكد هذا العطف بقوله: «ولولا تخلل الفصل بينهما -أي: بين قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا﴾، وبين قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ..﴾ بقوله: ﴿وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ..﴾ لكانت جملة ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً...﴾ غير مقترنة بواو العطف؛ لأن شأن البيان أن لا يعطف على المبيّن، ثم إن في عطفها اهتماما بها يجعلها مستقلة بالقصد لأنها مشتملة على زيادة بما فيها من النهى عن البخل المقابل للتبذير»[1].

وعلى ذلك يكون قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ...﴾ من عطف العام على الخاص، وبه يتأكد النهى عن التبذير مرتين، مرة بذكره منفردا، ومرة بذكره في جنس العام، وهذا يعني المبالغة فى ذم التبذير بدرجة تتناسب مع ما ذكر له من تعليل يجعل مرتكبه أخا للشيطان.

ولسائل أن يقول: إذا كان الأمر كذلك فما سر الفصل بين الجملتين بقوله:

﴿وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ..﴾؟

والجواب: أن قوله تعالى: «﴿وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ..﴾ وقع اعتراضاً بين النهى عن التبذير وما تبعه من تعليل يحذر من مغبته وبين بيان الإنفاق المحمود ليؤكد على أمرين:

الأمر الأول: أن الإنفاق على ذوى القربى لا يعد تبذيرا، وإنما هو حق فرضه الله عزوجل.

الأمر الثاني: أن مجيء هذا النهي: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ...﴾ عقب الأمر بالقول الميسور لذوى القربى عند الفقر يؤكد مراعاة صدق الوعد لهم عندما ييسر الله الأمر.

والنهى فى قوله تعالى: ﴿ولا تجعل يدك...﴾ على حقيقته، وصدوره من الله عزوجل يكسبه قوة وإحكاما ليتقرر فى الأذهان مفهومه، وليستقر فى القلوب معناه.

وأنت تلاحظ دقة القرآن الكريم فى تصويره معنى البخل والإسراف بما يقرر عند التأمل فى التحذير منهما امتثال الوسطية فى الإنفاق، وذلك بمجيء النظم الكريم فى ثوب الاستعارة التمثيلية حيث شبه القرآن الكريم حال

---

(١) ينظر التحرير والتنوير ١٥/ ٨٤.

البخيل فى حبه للمال واكتنازه بحال من غلت يداه إلى عنقه بطوق من حديد، فلا يستطيع أن يتحرك، ولا أن يتصرف فيما حوله. كما شبه حال المسرف الذى يضيع ماله فيما لا يجدى بحال من بسطت يداه فلا يستطيع أن يتمكن من شيء فيها، وقد أشار إلى هذا المعنى صاحب روح المعانى فقال: «قوله تعالى:

﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط﴾

تمثيلان لمنع الشحيح، وإسراف المبذر، زجرا لهما عنهما، وحملا على ما بينهما من الاقتصاد والتوسط بين الإفراط والتفريط، وذلك هو الجود الممدوح، فخير الأمور أوساطها»[1].

وتصوير القرآن الكريم البخيل بهذا التصوير الشنيع يؤكد ما ينتظره من عذاب هو من جنس ما ارتكب، فقد خنق البخيل المال ببخله، وقيد حركته بشحه فلم يؤد وظيفته التى خلق من أجلها، والتى بها تتحرك الحياة وتستمر، فكان جزاؤه تطويقا بهذا المال، وصدق الله العظيم فقد قال:

﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ..﴾[2].

ولذا آثر القرآن الكريم غل اليد إلى العنق دون غيره من الأعضاء لأن حياة الجسم كله مرهونة بحياة هذا العضو، وتصوير البخيل بغل يده إلى عنقه إنما هو فى الحقيقة قتل لمعنى الإنفاق فى نفسه، فقد شلت يداه عن ذلك لتقييد حركتها بما فيه موت محقق له إن حاول شيئا من ذلك.

فإن قلت: هذا جزاء من بخل فما جزاء من أسرف؟

قلت: إن المسرف الذى حول نعمة الله عزوجل إلى غير ما خلقت له كان أخا للشيطان بنص الآيات الكريمة قبل ذلك، فقد أكدت الآيات كفرانه لنعمة الله عزوجل بما يجعل مصيره ومصير الشيطان واحداً.

يضاف إلى ذلك هذه المقابلة بين غل اليد وبسطها، والتى تكمن بلاغتها فى وضع النفوس أمام ميزان للإنفاق لا يضل ممتثله، كما يتأكد بها انتفاء اعتقاد البخيل فى مهمة المال من أنها لا تزيد عن الحرص والاكتناز، وانتفاء اعتقاد المسرف أيضا من أن الإسراف هو السبيل الوحيد للتمتع بالمال.

---

(١) روح المعاني للألوسي ٨/ ٦٣.

(٢) آل عمران ١٨٠.

وتأكيد النهى عن البسط بقوله: «كُلَّ الْبَسْطِ» يدل على أن هناك بسطا مشروعا وهو ما كان فى أبواب البر والخير، ومن ثمَّ كان لهذا القيد بعد النهى أثر بالغ فى إبراز الغرض المراد، وهو أن المنهى عنه هو غاية البسط ونهايته، أى: البسط كله الذى لا يبقى شيئا.

وحاصل الكلام كما قال العلامة الرازى، وتبعه العلامة ابن عاشور:

«أن الحكماء ذكروا فى كتب الأخلاق أن لكل خلق طرفين: إفراط وتفريط، فالبخل إفراط فى الإمساك، والتبذير إفراط فى الإنفاق وهما مذمومان، والخلق الفاضل هو العدل والوسط، وهو وضع المال فى مواضعه، وهو الحد الذى عبر عنه فى الآية بنفى حالين بين لا - ولا»[١].

وبعد أ أكد القرآن الكريم النهى عن البخل والإسراف بين عاقبتهما فى الدنيا والآخرة فقال فى جوابه على النهيين:

﴿فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا﴾

وأنت تلاحظ أن عطاء النظم الكريم لم يقف إلى هذا الحد بل تزدحم فيه النكات البلاغية ليزدان جلاله، وليسمو قدره فلا يعلى عليه، فهنا بالإضافة إلى ما سبق نشر مرتب على اللف حيث عاد النظم الكريم بالملوم إلى النهى عن الشح، وعاد بالمحسور إلى النهى عن التبذير، فالشحيح ملوم من الله عزوجل، لا يرضى عنه ولا يحبه، وصدق الله العظيم فقد قال:

﴿... إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾

﴿الَّذِينَ يَبْخَلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ..﴾[٢].

والبخيل ملوم من الناس أيضا؛ لأن الإنسان عبد الإحسان، والبخيل ببخله لم ينل هذا الجانب من الناس لمنعه حقوقهم المفروضة فى ماله.

والمسرف كذلك أيضا تنهمك قواه «إذ المحسور هو المنهوك القوى، يقال: بعير حسير: إذا أتعبه السير فلم يبق له قوة»[٣].

وهذا شئ طبعى ونهاية متوقعة لمن أطلق يده فى المال تبذيرا، فلا يستطيع بعد ذلك إقامة شئونه، ويندم بعد فوات الأوان.

وإذا كان توزيع المعنى بهذا النشر المرتب على اللف يقوم بدور مهم فى

---

(١) ينظر مفاتيح الغيب للرازي ١٠/ ٦٩، والتحرير والتنوير لابن عاشور ١٥/ ٨٤.

(٢) النساء ٣٦، ٣٧. (٣) لسان العرب لابن منظور مادة حسر.

الوفاء بالغرض فالمقام يحتمل أيضا أن يتوجه جواب النهيين إلى كل نهى على حدة، أى: أن يعود النظم بالملوم والمحسور على البخيل لتحقق ذلك فيه، وكذلك إلى المسرف.

هذا بالإضافة إلى ما يشعر به لفظ القعود فى ظل هذا المقام من الخذلان والضعف، والعجز عن تحصيل الخيرات الناشئ هنا عن عدم شكر الله عزوجل فى نعمة المال إما بالبخل وإما بالإسراف، وهما مذمومان.

وتنكير قوله: ﴿ملوماً محسوراً﴾ لبيان عظم ما ناله من اللوم والحسرة.

وبعد أن بين القرآن الكريم عاقبة البخل والإسراف عقب على الأمر بالتوسط المفهوم من النهي عنهما بقوله:

﴿إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيراً بَصِيراً﴾(١).

وقد ذهب العلامة الألوسي إلى أن هذا تعليل لقوله سبحانه:

﴿وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ...﴾(٢)

كأنه قيل: إن أعرضت عنهم لفقد الرزق فقل لهم قولا ميسورا، ولا تهتم لذلك، فإنه ليس لهوان منك عليه تعالى، بل لأن بيده مقاليد الرزق يوسعه ويضيقه حسبما تقتضى به مشيئته تعالى. فما يعرض لك فى بعض الأحيان من الضيق الذى يحوجك للإعراض ليس إلا لمصلحتك، وعلى ذلك يكون قوله تعالى: «ولا تجعل يدك مغلولة..»(٣) معترضا تأكيدا لمعنى ما تقتضيه حكمته عزوجل من القبض والبسط»(٤).

وذهب صاحب التحرير والتنوير إلى أن موقع قوله تعالى:

﴿إن ربك يبسط الرزق لمن يشاء...﴾

اعتراض بالتعليل لما تقدم من الأمر بإيتاء ذوى القربى والمساكين حقوقهم، والنهى عن البخل والإسراف المفيد الأمر بالقصد بأن هذا واجب الناس فى أموالهم، وواجبهم نحو قرابتهم، وضعفاء عشائرهم فعليهم أن يمتثلوا ما أمرهم الله من ذلك، فليس الشح بمبق مال البخيل لنفسه، ولا الإسراف بمغن من يبذر فيهم المال فإن الله قدر لكل نفس رزقها»(٥).

(١) الإسراء ٣٠. (٢) الإسراء ١٨. (٣) الإسراء ٢٩.

(٤) روح المعاني للألوسي ٨/ ٦٤. (٥) التحرير والتنوير لابن عاشور ١٥/ ٨٦.

ومع أن المقام يحتمل ما ذهب إليه العلامة الألوسي وابن عاشور إلا أننى أرى أن توجيه هذا القول الكريم ﴿إن ربك يبسط الرزق...﴾ إلى كونه تعقيبا للأمر بالتوسط فى الإنفاق أولى، وهذا ما صرح به العلامة ابن عاشور فى نهاية حديثه السابق من أن البخل ليس بمبق مال الشحيح لنفسه، ولا التبذير بمغن من يبذر فيهم المال... إلخ».

وهذا يعنى أن قوله: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ...﴾ تأكيد للأمر بالتوسط فى الإنفاق، وتعقيب عليه بأنَّ الله هو الرازق، وهو وحده القادر على تضييق الرزق وبسطه، وفى هذا حث للبخيل على ترك البخل، ودعوة له إلى بسط اليد ليستدر بذلك رحمة الله في الرزق، ودعوة للمسرف أيضا إلى الاقتصاد والانتهاء عن التبذير، فقد يضيق الله عليه الرزق فيندم بعد فوات الأوان.

ولسائل أن يقول: كلنا يعلم أن الرازق هو الله فما دلالة تأكيد الخبر هنا؟

والجواب: أن تأكيد الخبر هنا لازالة ما يتردد فى نفس المخاطب من عدم الإجمال فى الطلب. ثم إن تأكيد الخبر قد يكون للاهتمام بالخبر لا لإنكار المخاطب، والمقام هنا بحاجة إلي تأكيد؛ لأن القضية جد خطيرة، فالإيمان بالرزق والثقة فى الله يتوقف عليه صلاح الكون فى جملته وتفصيله، فكان التأكيد هنا رد لهذه الهواجس التى تحدث بسبب الرزق، وبخاصة أن الآية هنا جاءت عقب النهى عن البخل والإسراف فكأنها تقول بلسان حالها للبخيل أنفق فالرزاق هو الله، وتقول للمسرف: كف عن الإسراف فالمانع هو الله.

ولذا آثر القرآن الكريم التعبير بلفظ «رب» فى هذا المقام لما فيه من تنبيه على أن الله وحده هو الذى يتولى الكون كله خلقا ورزقا وتدبيرا ورعاية.

والتعبير بالمضارع «يبسط» و «يقْدِر» لافادة التجدد والحدوث، وهذا يتناسب مع عطاء الله المتجدد الذى لا ينقَطع لحظة واحدة من ليل أو نهار.

والتعبير بمادتى البسط والقدر فى سعة الرزق وتضيقه دون غيرهما من الألفاظ لأن البسط يعطى معنى السعة مع الانتشار، وهذا يتناسب مع ولاية الله الكاملة، وهيمنته سبحانه على خلقه، وهذا المعنى لا يعطيه لفظ السعة، بل يقتصر معناه على التوسع فى الشئ مكانا، أو فعلا كما يقول الراغب:

«والسعة تقال فى الأمكنة، وفى الحال، وفى الفعل كالقدرة والجود ونحو ذلك»[1].

فاللفظ الذى آثره القرآن الكريم يعطى عطاء لا يقوم به غيره لأنه يفيد شمول رحمة الله عزوجل وعمومها على الكون كله.

وكذلك مادة -قدر- دون الضيق لأن الفعل يضيق له وقع شديد على الأذن والقلب، أما الفعل الذى آثره القرآن الكريم «يقدر» تتناسب مع رحمة الله عزوجل، هذا بالإضافة إلى تضمين هذا الفعل معنى آخر هو تقدير الله عزوجل للأرزاق بميزان دقيق لا يتخلف، ومن ثم كان فى ربط البسط والتقدير بمشيئة الله سبحانه تنبيه على هذا المعنى حتى لا يحتال أحد على رزق ليس له، وحتى لا يبيع الناس أنفسهم من أجل الرزق، فهنا إشارة دقيقة إلى أن الرزق مقسوم مقدر، ومعرفته بمكان الإنسان الذى قدّر له أعلم من الإنسان بمكانه، فسبحان من خلق فسوى، وقدر فهدى. وهذا ما قررته الآية بعد ذلك بقوله:

﴿... إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيراً بَصِيراً﴾

وتأكيد الخبر هنا يتناسب مع المقام لأنه تعليل للجملة السابقة، أى أنه يفعل ذلك لأنه عليم بأحوال عباده، وما يليق بكل منهم بحسب ما جبلت عليه نفوسهم، وما يحتاجه صلاح كل منهم، وهكذا تتدخل حكمة الله عزوجل العالم ببواطن الأمور وظواهرها إلى دخيلة كل مخلوق ليقومه حسبما يشاء بما يعود على المخلوق بالنفع والخير.

وذكر الجار والمجرور «... بعباده» يجعل أثر هذا التعليل يمتد ليشمل علم الله كل ما سبق من إيتاء ذوى القربى حقوقهم، والإعراض عنهم والأمر بالقول الميسور عندئذ، والنهى عن البخل والإسراف، والأمر بالتوسط فى الإنفاق، والثقة فى الله عزوجل فى أمر الرزق، وفى هذا تنبيه للخلق على إحاطة علمه تعالى بكل ذلك حتى تصدق نياتهم، وتخلص أعمالهم، وتسمو أنفسهم إلى صلاحية الخلافة لله فى الأرض.

وفى ظل غرس الثقة فى الله عزوجل ينهى القرآن الكريم عن قتل الأولاد خشية الفقر والإملاق فيقول:

---

(١) المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني مادة وسع.

﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ..﴾[1].

والمناسبة بين النهى عن قتل الأولاد هنا، وصدور الرزق من منافذ عزته سبحانه فى الآية السابقة واضحة، فكثرة الأولاد لا علاقة لها بالفقر لأن الله هو الرزاق ذو القوة المتين.

والنهى هنا على حقيقته، وصدوره من الله عزوجل يكسبه قوة وإحكاما.

والتعبير بالأولاد دون الأبناء فيه دقيقة هى: أن الأولاد جمع ولد والولد يطلق على الذكر والأنثى، والتعبير به هنا يتناسب مع المقام لأنهم كما أشار ابن كثير -رحمه الله- «كانوا يقتلون أبناءهم كما سولت لهم الشياطين، فكانوا يئدون البنات خشية العار، وربما قتلوا بعض الذكور خشية الفقر»[2].
ثم إن فى التعبير به أيضا إشعاراً لهم بالوالدية وما فطرت عليه من حب عظيم، وحرص شديد على المولود، فالوالدية هى أسمى ما تتمناه الإنسانية السليمة من زينة الحياة الدنيا.

وإضافة لفظ الأولاد إلى ضمير المخاطبين يزكى ذلك إذ فيه بعث لقلوبهم وحث لهم على التدبر والتعقل فيما يقدمون عليه بارتكاب أبشع الجرائم فى حق أولادهم، وهم قطعة منهم، وفلذات أكبادهم.
وحتى يبلغ التأكيد مبلغه طمأن القرآن الكريم قلوبهم من ناحية الرزق فقال:

﴿نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ﴾

فهو تعليل يذهب فزع نفوسهم من ناحية الرزق، «وتأكيد على إبطال سببية ما اتخذوه سببا لمباشرة المنهى عنه، وضمان منه تعالى لأرزاقهم أى «نحن نرزق الفريقين لا أنتم، فلا تقدموا على ما نهيتم عنه لذلك»[3].

وتقديم المسند إليه وهو ضمير العظمة «نحن» على الخبر الفعلى يفيد القصر، حيث قصر القرآن الكريم الرزق على كونه لله -سبحانه وتعالى- قصر صفة على موصوف قصرا حقيقا تحقيقيا، والقصر هنا من متطلبات المقام لأن النهى عن قتل الأولاد فى بيئة ضلت الطريق -وارتكبت من الجرائم أبشعها كل هذا بحاجة إلى إزالة ما فى نفوس المخاطبين من شك فى أمر الرزق- وفى

(١) الإسراء ٣١. (٢) تفسير ابن كثير ٢/ ١٨٩. (٣) روح المعاني للألوسي ١٥/ ٦٥.

هذا تأكيد على بشاعة مسلكهم، وفساد مذهبهم حين أقدموا على وأد الحياة واستمرار مسيرتها بارتكاب أبشع الجرائم فى حق الأولاد دون تفكير أو وعى.

ومجئ القصر بطريق التقديم يفيد التنبيه بداية على أن الرازق هو الله عزوجل، وفى هذا لفت لأنظار الخلق إلى مصدر الغنى الكامل، والتدبير المحكم الذى يتولى أمر الخلائق بما تقوم عليه حياتهم من نعم يتفضل بها الله عليهم.

ومن دقائق التعبير القرآنى تقديم رزق الأولاد على الآباء هنا

﴿نحن نرزقهم وإياكم﴾

بينما قدم في سورة الأنعام رزق الآباء على الأبناء

﴿نحن نرزقكم وإياهم﴾[1].

ويرجع اختلاف الصياغة فيهما إلى علاج كل منهما لحالة معينة، فحيث كان المخاطبون فى آية الأنعام فقراء بدليل قوله ﴿... من إملاق﴾ أى: من أجل إملاق، وانقطاع مال وزاد اقتضى المقام الوعد برزقهم أولا إذ هو الأهم عندهم فقدمه القرآن الكريم على رزق أولادهم أما الآية التى معنا فالخطاب فيها للأغنياء بدليل قوله: ﴿.. خشية إملاق﴾ فهو خوف مما لم يقع –ومن هنا كان رزق أولادهم هو الأهم دون رزقهم لأنه حاصل، فقدم رزق أولادهم لأن الآباء موسرون ليس بهم فقر واقع، وإنما يتخوفون الرزق مستقبلا بسبب الأولاد»[2].

وفى كلتا الحالتين نجد القرآن الكريم يشدد فى النهى عن قتل الأولاد، ويصور شناعة جرمهم. ويؤكد نفى ما اتخذوه عذراً لارتكاب جريمتهم.

ولسائل أن يقول: لماذا لم يقل القرآن الكريم نحن نرزقكم جميعا؟

والجواب: «أن الله سبحانه وتعالى أراد أن ينبهنا إلى أن لكل إنسان رزقا مستقلا لا يصل إليه آخر مهما كان. فالمولود لا يأخذ من رزق أبيه شيئا، وكذلك الوالد، فليعلم كل واحد أنه حينما يرزق بمولود فإنه لا يأخذ من رزق والده شيئا، وعندما يقتل المولود لن يستأثر الوالد برزق »[3].

---

(١) الأنعام ١٥١.

(٢) ينظر درة التنزيل وغرة التأويل في بيان الآيات المتشابهات في كتاب الله العزيز للخطيب الاسكافي ٧٤ ط١ دار الكتب العلمية بيروت لبنان ١٤١٦هـ، والدر المصون في علوم الكتاب المكنون للسمين الحلبي ٥/ ٢١٩، والفتوحات الإلهية للجمل ٢/ ١٠٨، وبغية الإيضاح للشيخ عبد المتعال الصعيدي ١/ ٢٣١.

(٣) معجزة القرآن للشيخ محمد متولي الشعراوي ١/ ٥٨ كتاب اليوم.

والمتأمل فيما ذكر هنا، وما ذكر فى سورة الأنعام يجد أن اختلاف الصياغة كان وراءه سر يتناسب مع المقام الذى ورد فيه النهى عن القتل، وتنفرد سورة الإسراء ببيان نوع جرمهم بتعليل آخر فى قوله تعالى:

﴿...إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا﴾

وذلك بتأكيد الخبر ليتناسب مع حال هؤلاء الذين ماتت قلوبهم، وانعدمت مشاعرهم فارتكبوا جرما يتنافى مع العاطفة، ويتناقض مع الأبوة، فهو تعليل «يقرر أن المنهى عنه فى نفسه منكر عظيم لما فيه من قطع التناسل وقطع النوع»[1]. إنه صنيع بعيد عن الصواب والعقل والمنطق كما يوحى بذلك قوله: ﴿خِطْئًا﴾ إذ إنه كما يقول الراغب: «العدول عن الجهة، والخطأ التام هو: أن يريد غير ما تحس إرادته فيفعله، يقال: خطئ - يخطأ، خطئاً وخطأة»[2]، فهذا يدل على أن ارتكابهم لجريمتهم كان عن عمد أعمى، وعدوان ظالم على هذه الفطر النقية التى لم ترتكب ذنباً وصدق الله العظيم فقد قال:

﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾[3].

ووصف الخطء بالكبر للتهويل والتفظيع من أمر هذه الجريمة المنكرة، وعطف القرآن الكريم على النهى عن قتل الأولاد قتلا من نوع آخر فقال:

﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا﴾[4].

وسوغ العطف بين النهى عن قتل الأولاد والنهى عن الاقتراب من الزنا التوسط بين الكمالين، والعلاقة بين قتل الأولاد والزنا واضحة، فقتل الأولاد إثم واضح وجريمة منكرة، والزنا قتل للأنساب، وهدم للمبادئ الإنسانية النبيلة، وفى هذا وذاك محق للمجتمع، وإيقاع الضرر به.

وأنت تلاحظ أن النهى عن الزنا لم يتوجه إليه مباشرة، وإنما توجه إلى القرب منه لسر بلاغى أشار إليه الشيخ محمود شلتوت فقال فى بيان بلاغة توجه النهى إلى القرب من الفعل، وعدم توجهه إلى الفعل مباشرة «وضابط ذلك بالاستقراء أن كل منهى عنه من شأنه أن تميل النفوس إليه، وتدفع إليه

---

(١) روح المعاني للألوسي ١٥/ ٦٥.

(٢) المفردات للراغب مادة خطأ.

(٣) التكوير ٨، ٩.

(٤) الإسراء ٣٢.

الأهواء جاء النهى فيه عن القربان، ويكون القصد حينئذ التحذير من أن يأخذ ذلك الميل فى النفس مكاة تصل بها إلى اقتراف المحرم، كالنهى عن الاقتراب من الزنا، ومن أكل مال اليتيم. أما المحرمات التى لم يؤلف ميل النفوس إليها، ولا اقتضاء الشهوات إياها، فإن الغالب فيها أن يتعلق النهى عنها بنفى الفعل لا بالقربان منه، ومن ذلك: الشرك بالله سبحانه وتعالى، وقتل النفس، فهى وإن كان الفعل المنهى عنه فيها أشد قبحا وأعظم جرما عند الله -سبحانه وتعالى- من أكل مال اليتيم إلا أنها ليست لها دوافع نفسية يميل إليها الإنسان بشهوته، وإنما هى فى نظر العقل على المقابل من ذلك يجد الإنسان فى نفسه مرارة من ارتكابها، ولا يقدم عليها إلا وهو كاره لها، أو فى حكم الكاره»[1].

وهذا يعنى أن النهى عن الزنا قد جاء على نحو من المبالغة فى الزجر عنه بتوجه النهى عن القرب منه «وفي هذا تنبيه على المنع من إتيانه؛ لأنه إذا نهى عن القرب منه كرامة فهو بالمنع أولى»[2].

وقد ذهب صاحب التحرير والتنوير إلى أن توجه النهى إلى القرب هنا كناية؛ لأن القرب من الشئ مظنة الوقوع فيه»[3].

ومع احتمال النظم الكريمة للكناية إلا أننى أرى أن النهى على حقيقته لأنه نهى عن ميل النفوس فيما يؤلف ميلها إليه من مقدمات الزنا حتى لا يجر ذلك إلى الوقوع فى الفعل لا محالة، فالتعبير بالقرب يتناسب مع المقام تمام المناسبة.

ولخطورة أمر الزنا علل القرآن الكريم للنهي عن القرب منه بقوله:

﴿إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتاً وَسَاءَ سَبِيلاً﴾

وأنت تلاحظ أن تعليل النهى عن ملابسة الزنا والوقوع فيه قد جاء مبالغا فيه من جهات: بوصفه فاحشة، وهى ما ينفر عنها الطبع السليم، ويستنقصها العقل المستقيم لأنها فعلة بالغة الحد فى القبح كما يقول الراغب فى مفرداته «الفاحشة ى ما عظم قبحه من الأفعال والأقوال»[4]. ثم التعبير بفعل الكون «كان» «لأنه يؤذن بأن خبره وصف راسخ مستقر، وهذا يعنى: أن

---

(١) ينظر تفسير القرآن الكريم للشيخ محمود شلتوت ٤٤١.

(٢) التحرير والتنوير لابن عاشور ١٥/ ٩٠. (٣) ينظر المصدر السابق ١٥/ ٩٠.

(٤) المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني مادة فحش.

القبح وصف ثابت للزنا، وذاتى فيه عمله الناس من قبل أم لم يعلموه إلا بعد نزول الآية»[1].

يضاف إلى ذلك هذا الوصف «مقتا» والمقت هو «البغض الشديد لمن تراه يتعاطى القبيح»[2]، وهذا يعنى أن الزانى ممقوت من الله لتعاطيه المنهى عنه، وممقوت من الناس أيضا لما يسببه من أضرار بالغة، وجروح غائرة فى قلوب الناس لا تندمل أبدا «ففيه إضاعة النسب، وتعريض النسل للإهمال إن كان الزنا بغير متزوجة، وهو خلل عظيم فى المجتمع لما فيه من إفساد النساء على أزواجهن، والأبكار على أوليائهن، ولأن فيه تعريض المرأة للإهمال بإعراض الناس عن تزوجها، وطلاق زوجها إياها»[3]، وختمت الأوصاف بفعل الذم «ساء» فى قوله:

﴿وساء سبيلا﴾

والسبيل: الطريق «وهو مستعار هنا للفعل الذى يلازمه المرء، ويكون له دأبا»[4]. وسر هذا التجوز هو التأكيد على النهاية الأليمة التى تنتظر مقترفى الزنا، فطريقه طريق ممقوت ومغلق لا يصل بصاحبه أبدا إلى خير؛ لأن فساد الأنساب يؤدى إلى خراب العالم، ويذهب بالقيمة التى خلق الله الكون من أجلها.

وتنكير هذه الأوصاف ﴿فَاحِشَةً وَمَقْتاً وَسَاءَ سَبِيلاً﴾ للتهويل والتفخيم من أمر هذه الجريمة الفظيعة حتى ينأى كل مكلف عن الاقتراب منها، فضلا عن الوقوع فيها.

وبعد أن شدد القرآن الكريم فى النهى عن الاقتراب من الزنا عطف عليه النهى عن قتل النفس فقال:

﴿وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً فَلا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً﴾[5].

والزنا والقتل جريمتان متقاربتان ومتشابهتان فى الخطورة، ففى اقتراف الزنا هدم للفطرة الإنسانية داخل الإنسان الذى كرمه الله عزوجل، وفى القتل

---

(١) التحرير والتنوير لابن عاشور ١٥/ ٩٠.

(٢) المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني مادة مقت.

(٣) التحرير والتنوير لابن عاشور ١٥/ ٩٠. (٤) المصدر السابق ١٥/ ٩٠. (٥) الإسراء ٣٣.

هدم لبناء الله عزوجل الذى نفخ فيه من روحه، وعظم حرمته، ولا يحق لأحد أن يقرب هذا البناء إلا بالحق الذى قرره صاحب التشريع -سبحانه وتعالى-.

وإسناد القتل إلى فاعله جمعا، وإيقاعه على المفعول مفردا يفيد تعظيم حرمة النفس، ويومئ مسئولية الجماعة مسئولية متضامنة عن إزهاق لأنفس بغير حق، فإذا ما تراخت فى الضرب على أيدى سفاكى الدماء، ومنعهم من العدوان على الأنفس البريئة كان المجتمع بكامله شريكا فى القتل»[1].

والتعبير بالنهى والاستثناء يفيد القصر حيث قصر القرآن الكريم النهى عن قتل النفس على كونه بالحق الذى قرره المشرع الحكيم قصر صفة على موصوف.

وفى هذا تأكيد على أن الأصل فى كل نفس أن تكون مصونة من القتل بأمر الخالق -سبحانه وتعالى- وما يخالف هذا الأصل إنما يأتى لعارض قرره المشرع الحكيم. وهذا الحق الذى يبيح قتل النفس محدد لا غموض فيه بينته السنة النبوية الشريفة، فعن عبد الله بن مرة قال: قال رسول الله -ﷺ-: «لا يَحلُّ دم امرئٍ مسلم يشهد ألا إلَهَ إلا الله وأنى رسول الله إلا بإحْدَى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزانى، والمفارق لدينه، التارك للْجَمَاعَة»[2].

وقد دل القرآن الكريم على سبب رابع فى قوله تعالى:

﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا...﴾[3].

وسر إسناد تحريم قتل النفس إلى لفظ الجلالة «الله» هو أنه يوحى بالمهابة والمخافة، وفى هذا إشعار بمكانة الإنسان عند خالقه -سبحانه وتعالى- وأنه ليس لأحد حق الاعتداء عليه إلا بالحق، وقد أكد القرآن الكريم حرمة النفس فى جميع الشرائع وأن مثل هذا التحريم قد جاءت به التوراة، وصدق الله العظيم فقد قال:

---

(١) الإعجاز البياني في صيغ الألفاظ د/ محمد الأمين الخضري ٨٠.

(٢) البخاري بشرح الفتح ١٢/ ٢٠٩ باب قوله تعالي «وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس» -المائدة ٤٥- ومسند الإمام أحمد ١/ ٦٣ المكتب الإسلامي بدون تاريخ.

(٣) المائدة ٣٣.

﴿من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً...﴾[1].

وأنت تلاحظ أن النظم الكريم هنا:

﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق﴾

قد اتفق مع ما جاء في وصايا الأنعام لفظا ومعنى إلى هذا الحد فهناك أيضا

﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق﴾[2].

وتنفرد سورة الإسراء ببيان حالة يكثر حدوثها فبينت حكم الله -سبحانه وتعالى- فيها في قوله تعالى:

﴿ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل..﴾.

وقد عطفت هذه الجملة على الجملة السابقة عطف الخاص على العام اهتماما بهذه الحالة، والتأكيد على أهمية الحكم فيها، إذ لا يعطف الخاص على العام إلا لمزية فيه من أجلها أفرد في الذكر، وكأنه جنس برأسه، ومن ثم كان تخصيص هذه الحالة ببيان الحكم فيها مرتين: مرة في جملة النهي عن قتل النفس إلا بالحق، ومرة منفردة لينبه على خطورتها، وليؤكد على أهميتها. وهذا هو معنى ما قاله العلامة الطاهر بن عاشور: «واعلم أن جملة «**من قتل**» معطوفة على جملة «**ولا تقتلوا النفس**..» عطف قصة على قصة اهتماما بهذا الحكم بحيث جعل مستقلا، فعطف على حكم آخر، وإلا فمقتضى الظاهر أن تكون مفصولة إما استئنافا لبيان حكم حالة تكثر، وإما بدل بعض من جملة « **إلا بالحق**»[3].

وسر التعبير بالموصول «**من**» إفادة العموم والشمول، وهذا يتناسب مع تقرير هذا الحكم في التشريع؛ لأنه حكم عام يتجدد بتجدد هذه الحال. وبناء الفعل «**قتل**» للمجهول يزكي هذا لأنه يطلق هذه الحال دون تقييدها بفاعل معين.

وتمييز نوعية القتل بقوله: «**مظلوماً**» «ينبه على أن هذا الحكم خاص

---

(1) المائدة ٣٢. (٢) الأنعام ١٥١. (٣) التحرير والتنوير لابن عاشور ١٥/ ٩٥.

بالقتل الحادث بين الأشخاص، وهو قتل العدوان، أما القتل الذى ينشأ من الدفاع عن العقيدة والمال والعرض فإنه مطلوب لذاته»[1]، وعلى هذا فقوله: «مظلوماً» يقوم بدور مهم فى تحديد الغرض المراد لأنه احتراس وتكميل للمعنى اقتضاه المقام.

«والاحتراس هو أن يؤتى فى كلام يوهم خلاف المقصود بما يدفعه، وهو ضربان ضرب يتوسط الكلام، وضرب يقع فى آخر»[2].

وسر اقتران قد بالفاء فى قوله: «فَقَدْ جعلْنَا» أن الموصول «مَنْ» لما قصد به هنا العموم عومل معاملة الشرط فى الربط بينه وبين خبره»[3].

ومجئ النظم على هذا السبك الدقيق جعل القارئ والسامع ينتظر من الموصول «من» ما ينتظره من الجواب المترتب على الشرط مما يجعل العقل والقلب فى يقظة وترقب لاستقبال الجواب، وفى هذا تثبيت للمعنى وتقرير له.

ودخول «قد» على الفعل الماضى يفيد التحقيق، ويزيده قوة وإحكاما إسناد الفعل إلى الضمير «نا» الدال على العظمة، فالمشرع هنا هو الله رب العالمين.

وما جاء عليه النظم الكريم من تقديم قوله تعالى: «**فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا**» على قوله: «**فَلَا يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ**» هو غاية فى الدقة والإبداع لأنه «تمهيد لقبول النهى عن السرف فى القتل لما فيه من تهدئة لولى المقتول، وطمأنة لنفسه، ونزع للغل والثورة من قلبه، وتنبيهه بداية إلى حكم الله عزوجل فى ذلك، فقد جعل له فى هذه الشدة سلطانا فله أن يقتص من القاتل بأمر ولى الأمر أو الحاكم، وله أن يعفو وأجره على الله، وكفاه بذلك شفاء لغليل نفسه»[4].

فالتقديم هنا له دور مهم فى الوفاء بالغرض لأنه احتراس من أن يقدم ولى المقتول على القصاص بنفسه من القاتل أو من غيره فتعم الفوضى، وينشر الفساد، وتثار الفتن، وتسفك الدماء، وهذا ما يمقته الإسلام من أتباعه، ومن ثم كان لهذا الاحتراس بكلمة «سلطانا» تنبيها على خضوع ولى المقتول لأمر

---

(١) التحرير والتنوير لابن عاشور ١٥/ ٩٠.

(٢) ينظر بغية الايضاح للشيخ عبد المتعال الصعيدي ٢/ ١٤٢.

(٣) التحرير والتنوير لابن عاشور ١٥/ ٩٥. (٤) ينظر مفاتيح الغيب للرازي ١٠/ ٧٧.

الحاكم أو الإمام الذى يأخذ الحق من المعتدى ليعود به على المعتدى عليه، مع ملاحظة أن الحق لولى المقتول، فله أن يقتص وله أن يأخذ الدية، وله أن يعفو، وعلى الحاكم أن ينفذ قضاء الله فى المعتدى.

وجاء قوله: «فلا يسرف فى القتل» بعد قوله: «ومن قتل مظلوماً..» لينبه على «أن الأولى والأفضل أن لا يقدم ولى المقتول على استيفاء القتل، وأن يكتفى بأخذ الدية، أو يميل إلى العفو، لأنه لما حصلت له سلطنة استيفاء القصاص إن شاء، والدية إن شاء كان قوله تعالى: «فلا يسرف فى القتل» حاثاً على استبعاد القتل، والاكتفاء بالدية أو العفو»[1]، والعفو أفضل لأنه من مبادئ الإسلام التى يحث على تحصيلها.

والنهى عن السرف فى القتل جاء نتيجة لما كان عليه الجاهليون من فوضى فى استيفاء القصاص من القاتل «فقد يقتلون غير القاتل، وقد يكون القصاص ممن اثنين أو أكثر، وقد يمثلون بالجثة بعد القتل»[2]، وهكذا تعددت أساليب القصاص بما يثير الفوضى، ويبث الرعب فى القلوب فجاء الإسلام ونهى عن السرف فى القتل، بل وحث على العفو كمبدأ من مبادئه السامية.

وبعد أن حدد القرآن الكريم معالم السلطنة لولى المقتول زاد من تأكيده لهذا المعنى فقال:

﴿...إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً﴾

فهو تذييل مؤكد لمضمون ما قبله من استيفاء ولى الدم بالقصاص فقط دون السرف فى القتل بوجه من الوجوه، ويكفيه فى ذلك نصر الله له بهذا التشريع المحكم.

ولذا جاء الخبر مؤكدا بـ -إن- والتعبير بفعل الكون -كان- ليؤكد على ثبوت هذا الحكم واستقراره، كما يقرر أن الحق دائما وأبدا منصور.

وأن الباطل دائما مهزوم ما دام الجميع ممتثلا لأمر الله ونهيه.

وعطف القرآن الكريم على النهى عن قتل النفس النهى عن قربان مال اليتيم فقال:

﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾[3].

---

(١) ينظر مفاتيح الغيب للرازي ١٠/ ٧٨، ٧٩.

(٢) التحرير والتنوير لابن عاشور ١٥/ ٩٦.

(٣) الإسراء ٣٤.

وقد أفاد هذا العطف الجمع بين جريمتين فى كل منهما قتل، فقتل النفس هدم لبناء بناه الله عزوجل، وأكل مال اليتيم هدم للقيم والمبادئ السامية.

وأنت تلاحظ أن النهى عن أكل مال اليتيم لم يتوجه إلى المال نفسه، وإنما توجه إلى القرب منه حتى لا يجترئ عليه أحد بعد أن تكثر المغريات لتناوله، ولذا خص بالذكر مع أن أكل مال غيره منهى عنه «لأن مال اليتيم مظنة الاعتداء عليه من الولى وغيره، والطمع فيه أكثر لعجزه وضعفه، وقلة الناصر له، ثم إن غير اليتيم قادر على الدفاع عن نفسه أو بأوليائه ومنجديه»[(١)]، ومن ثم اقتضى المقام المبالغة فى النهى عنه بالنهى عن القرب من ذلك المال حتى ينتفى الفعل من أصله.

والتعبير بالنهى والاستثناء يفيد القصر، حيث قصر قربان مال اليتيم على كونه بالخصلة التى هى أحسن قصر صفة على موصوف قصرا حقيقيا تحقيقيا، ولا يخفى أن هذا قصر جاء فى الإنشاء. وتكمن بلاغة هذا القصر فى تأكيد حرمة مال اليتيم، والمبالغة فى حفظه ورعايته، وعدم التعرض له بحال من الأحوال إلا بما ينميه ويحفظه من التلف.

واسم الموصول «التى» صفة لموصوف محذوف تقديره: الحالة أو الخصلة، وفى هذا الحذف تنبيه على ولى اليتيم بأن يتحرى فى اختيار ما يكون مناسبا لحفظ ماله كى لا يكون موضعا للتهاون، أو المغامرة به فى صفقات خاسرة. هذا بالإضافة إلى أنه إيجاز بالحذف يقتضيه المقام ويتطلبه.

كما أن التعبير بصيغة التفضيل «أحسن» يشعر الأولياء بخطورة هذه الأمانة، وأنها من الأهمية بمكان، وأن أى تصرف مع اليتيم أو فى ماله لا يقع فى دائرة الأنفع والأحسن محظور ومنهى عنه، وعليه فإن قوله: «... إلا بالتى هى أحسن» يلوّح بوجه التصرف فى مال اليتيم وهو ما ينفعه فى الحال والمآل كتربيته وتعليمه، وحفظ ماله، واستثماره حتى يبلغ أشده، فإذا بلغ أشده واكتمل عقله، وأصبح قادرا على القيام بمصالح نفسه، والتصريف فى ماله كان على الولى أن يكف يده عن التصرف، وأن يبادر بدفع المال بتمامه إليه بلا مماطلة أو تسويف، وقد صرحت آية النساء بذلك فى قوله تعالى:

---

(١) ينظر البرهان في علوم القرآن للزركشي ٢/ ٤٣٣، والتحرير والتنوير لابن عاشور ٨/ ١٦٤.

﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ...﴾(١).

وحفظ مال اليتيم، والتصرف فيه محدد بقوله: «حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ» وهذا المعنى لا يتأتى إلا إذا جعلنا «حتى» كما قال صاحب الدر المصون -رحمه الله- غاية من حيث المعنى، إذ المعنى: احفظوا له ماله حتى يبلغ أشده، لأننا لو جعلناه غاية للفظ كان التقدير: لا تقربوا ماله حتى يبلغ أشده، فإذا بلغ فاقربوه، وليس ذلك مرادا»(٢). ولعل هذا هو السر فى إيثار القرآن الكريم التعبير بـ -حتى- دون إلى «لأن ما بعد حتى يدخل فى حكم ما قبلها قطعا بخلاف إلى كقولك: قام القوم حتى زيد، فزيد ها هنا داخل فى القيام، ولا يلزم ذلك فى قام القوم إلى زيد»(٣).

ومعنى هذا أن بلوغ الأشد داخل فى النهى عن القرب من مال اليتيم، بل إن فيه من الدلالة الخفية ما يشعر الولى بأن مسئوليته تجاه اليتيم من الرأفة وحسن الرعاية، والنصح والتوجيه لم تنته، وإن كانت ولايته على المال قد انتهت.

يضاف إلى ذلك: التعبير بالفعل «يَبْلُغَ» وما تفيده هذه المادة من الانتهاء إلى أقصى المقصد»(٤)، ومجيئه على صيغة المضارع ليفيد التجدد والحدوث.

وبعد أن شدد القرآن الكريم فى النهى عن القربان من مال اليتيم عطف عليه الوفاء بالعهد فقال:

﴿... وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾

والمناسبة بين النهى عن قربان مال اليتيم، والوفاء بالعهد واضحة؛ لأن رعاية اليتيم ضرب من ضروب الوفاء بالعهد، والأمر هنا على حقيقته، وصدوره من الله عزوجل يجعل القضية هنا فى غاية الخطورة، كما يجعل

---

(١) النساء ٦.

(٢) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون للسمين الحلبي ٥/ ٢٢٠، وينظر إرشاد العقل السليم إلي مزايا القرآن الكريم لأبي السعود ٣/ ١٩٩، والفتوحات الإلهية للجمل ٢/ ١٠٩.

(٣) البرهان في علوم القرآن للزركشي ٤/ ٢٧٢.

(٤) ينظر لسان العرب لابن منظور مادة بلغ.

الوفاء بعهد الله على رأس العهود كلها التى يشملها التعريف فى لفظ «العهد» المفيد للاستغراق، أى: «ما عاهدتم الله عليه من التزام تكاليفه، وما عاهدتم عليه غيركم من العباد، ويدخل فى ذلك بالطبع العقود؛ لأن العهد عبارة عن عقد موثق مؤكد»(١).

ولذا لم يكتف القرآن الكريم بمطلق الأمر، بل أكد عليه، وبالغ فى ذلك بقوله:

﴿إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾

فهو تذييل مؤكد لمضمون الأمر بالوفاء بالعهد يمنحه قوة واستحكاما لما فيه من حث على الالتزام به، والمبالغة فى تحصيله، والعناية به.

والإظهار فى مقام الإضمار فى قوله: «...إِنَّ الْعَهْدَ» يفيد إظهار كمال العناية به، والاهتمام بشأنه.

والتعبير بالفعل «كان» يدل على رسوخ هذا المعنى وتحققه، وأن كل الناس محاسب عما يقترف، وإذا كان العهد وهو معنوى سيسأل يوم يتأتى النطق مما لا ينطق بأمر الله -سبحانه وتعالى- فكيف بالإنسان المتميز على غيره من المخلوقات بالعقل.

إن التجوز هنا والتخييل فى إيقاع السؤال على العهد أضفى على المعنى قوة وتأكيدا وبقدر ما فيه من تأكيد فيه تبكيت وتقريع لناكثى العهود، وتحذيرهم من هذا الجرم الفظيع.

وعطاء التجوز هنا أفضل مما يحتمله النظم الكريم من حذف المضاف الذى يجعل صاحب العهد هو المسئول؛ لأن إيقاع السؤال على العهد أبلغ وآكد فى تقرير المعنى الذى يضمن سؤال صاحب العهد وتقريعه فى نفس الوقت.

وحذف متعلق «مسئولا» إيجاز بالحذف يقتضيه المقام لما فيه من تخويف وتهويل من أمر السؤال، كما أن تنكيره يفيد التفخيم والتهويل.

وهنا لابد أن أشير إلى أن النهى عن قربان مال اليتيم هنا قد تشابه لفظا ومعنى مع ما جاء فى شأنه فى وصايا الأنعام، لكنه عطف عليه هنا الأمر بالوفاء بالعهد مع التعليل لهذا الأمر بما يقره فى القلوب، بينما عطف عليه هناك

---

(١) ينظر مفاتيح الغيب للرازي ١٠/ ٨٣، وروح المعاني للألوسي ٨/ ٦٩.

الأمر بإيفاء الكيل والميزان، وصدق الله العظيم فقد قال:

﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ.﴾(١).

وذلكَ لأنَّ المقام هناك اقتضى تأخير الوفاء بالعهد في اللفظ لينسحب مفهومه على كل ما سبقه من وصايا ليكون بمثابة المظلة لها، وأن امتثالها وتحصيلها يستمد روافده من الوفاء بهذا العهد المؤكد.

ثم إن وصايا الأنعام قد نزلت لدعوة الخلق إلى تشريع الحق بعدما ضل المشركون. وازداد افتراؤهم فحللوا وحرموا ما لم يأذن به الله فناداهم القرآن الكريم إلى التشريع الحق الذى لا يصدر إلا من منافذ عزته سبحانه؛ لأنه أدرى بما يصلح خلقه وكونه فقال تعالى:

﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا...﴾(٢).

ومن ثم اقتضى المقام تأخير الوفاء بالعهد مع تقديم المعمول على العامل: ﴿...وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا...﴾(٣) حتى يتأكد هذا المعنى، ويستقر فى القلوب والأذهان.

وتنفرد سورة الإسراء التى معنا بتعليل الأمر بالوفاء بالعهد، بينما لم يرد شئ من ذلك فى سورة الأنعام.

وفى ظل الوفاء بالعهد يأمر القرآن الكريم بوفاء من نوع آخر، فيعطف على الأمر بالوفاء بالعهد الأمر بإيفاء الكيل والميزان فيقول:

﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾(٤).

والأمر هنا على حقيقته، وصدوره من الله عزوجل يكسبه قوة وإحكاما.

وجاء هذا المعنى على طريق الأمر دون النهى عن بخس الكيل لحمل النفوس على جانب الوفاء، وتذكيرها دوما به حتى لا تلتفت إلى جانب البخس والنقص.

والتعبير بآلة الكيل والميزان مجاز مرسل علاقته الآلية أو المحلية، وتكمن بلاغته فى هذا المقام فى إفادة المبالغة فى الوفاء بحق المكيل والموزون دون بخس

---

(١) الأنعام ١٥٢. (٢) الأنعام ١٥١. (٣) الأنعام ١٥٢. (٤) الإسراء ٣٥.

لأن الخيانة فيهما إنما يكون فى آلتهما غالبا، كما يفيد تحذير المخاطبين من التلاعب فيهما حتى لا تضيع الحقوق.

وإذا أنعمنا النظر فى هذا الأمر، وما جاء على شاكلته فى سورة الأنعام ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لا نُكَلِّفُ نَفْساً إِلا وُسْعَهَا﴾(١)

نجد أن سورة الأنعام قد أجملت الأمر بإيفاء الكيل والميزان تحت فعل واحد «أوفوا» بينما استقل الأمر بإيفاء الكيل عن الأمر بإيفاء الميزان فى سورة الإسراء. وما ذلك إلا لأن الأمر هنا للمسلمين، والإسلام حريص كل الحرص على أن يمتثل أبناؤه أوامره ونواهيه بكل دقة دون اختلاط فى الفهم، أو تأويل للمعانى، لذا استقل كل أمر حتى يتأكد فى أذهان المخاطبين وقعه، ومغبة مخالفته، ولذا زادت آية الإسراء تقييد الإيفاء بالظرف «إذا» لتجدد ما تضمنه الأمر فى جميع أزمنة حصول مضمون إذا التى فيها معنى الشرط، وفى هذا تنبيه على عدم التسامح فى شئ من نقص الكيل عند كل مباشرة له»(٢).

وهنا سر آخر لهذا القيد وهو أن النقص لا يكون إلا إذا كال الإنسان لغيره كما أخبر بذلك القرآن الكريم، وصدق الله العظيم فقد قال:
﴿وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ. وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾(٣).

لذا كان التنبيه هنا من مقتضيات المقام حتى يتجد معنى الإيفاء فى حياة الناس.

والمتأمل فى وصايا سورة الأنعام يجد أن هذا القيد لم يرد هناك، بل اكتفى القرآن الكريم بالحث على العدل فى إيفاء الكيل والميزان، وذلك بقوله «بالقسط» أى: العدل لأنها سيقت مساق التذكير للمشركين بما هم عليه من المفاسد فناسب أن يذكرهم القرآن الكريم بالعدل، ليعلموا أن ما يفعلونه ظلم بين.

ومما انفردت به آية الأنعام عن آية الإسراء فى هذا الشأن هو: التنبيه على أن ما أمروا به من إيفاء الكيل والميزان إنما هو فى مقدور كل نفس بقوله

---

(١) الأنعام ١٥٢. (٢) التحرير والتنوير لابن عاشور ١٥/ ٩٨. (٢) المطففين ١: ٣.

تعالى: «..لا نُكلِّفُ نَفْساً إلا وُسْعَهَا...»[1]، وهذا يتناسب مع التعريض بغباء المشركين الذين استشعروا ثقل هذه التكاليف التى تنهض بممتثليها العاملين بها.

وبعد أن أكد القران الكريم إيفاء الكيل عطف عليه الأمر بإيفاء الميزان فقال:

﴿وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ﴾

والقسطاس «هو أعدل الموازين وأقومها»[2] ففيه إذن معنى العدل والميزان، والتعبير به هنا يتناسب مع المقام، ووصف القسطاس بالاستقامة والاستواء فى هذا المقام فيه تحقيق للعدل فى البيع والشراء، واشعار كل من البائع والمشترى بمسئوليته تجاه تحقيق هذا العدل، وذلك بحرص البائع على أن يكون أمينا فى توفية كل ذى حق حقه، وحرص المشترى أيضا على الرضا والقناعة بالعدل دون طلب زيادة على غير ما هو له.

والتأكيد على إيفاء الكيل والميزان بهذه الصورة يطرح تساؤلا هو لماذا هذا الاهتمام؟ فكان الجواب فى قوله تعالى:

﴿ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾

وعلى هذا فإن هذه الجملة استئناف يؤكد ما أمر به الشارع الحكيم من توفية الكيل والميزان حقهما لما فى ذلك من استقامة لحياة الناس، وسعادتهم، ولذا آثر القرآن الكريم التعبير باسم الإشارة «ذلك» ليؤكد على أهمية هذا المبدأ، وأنه من الأمور التى تسمو بأهلها هذا بالإضافة إلى دلالة لفظ «خير» فى هذا المقام من تفضيل الإيفاء على غيره لما فيه من خير كثير فى الدنيا والآخرة «حيث يتخلص الإنسان بواسطته عن الذكر القبيح فى الدنيا، والعقاب الشديد فى الآخرة»[3].

ولم يكتف القرآن الكريم فى الحث على الإيفاء بهذا، وإنما عطف على ما يفيده اسم الإشارة من السمو وحصول الخير الوفير قوله:

﴿وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾.

وذلك على طريق التمثيل «لأن التأويل تفعيل من الأول، وهو الرجوع يقال: أوله إذا أرجعه، أى أحسن إرجاعا، فالتأويل رد الشئ إلى الغاية المرادة منه»[4]، وهذا يعنى: أن القرآن الكريم قد صور رجوع الإنسان إلى الحق،

---

(١) الأنعام ١٥٢. (٢) لسان العرب لابن منظور مادة قسط.
(٣) مفاتيح الغيب للرازي ١٠/ ٨٥. (٤) المفردات في غريب القرآن للراغب مادة أول.

وتفضيله الإيفاء على البخس بصورة المتنقل بتأمله من الفساد إلى الصلاح، واستقراره على ما فيه نفعه وخيره، وهو بهذا التمثيل يفتح بابا للتعقل والتذكر فى عاقبة كل من الإيفاء والبخس ليستقر بعد التأمل على ما فيه صلاح المجتمع عندما يتأكد بنفسه أن مغبة البخس أفظع ممايتخيل.

وأنت تلاحظ أن آية الأنعام التى ذكر فيها الأمر بإيفاء الكيل والميزان قد ختمت بقوله:

﴿... ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾(١)

وكان فى هذا الختام زجر للمشركين، وتقريع لهم ليتعظوا، وليعلموا عن يقين أن ما يأمرهم به ربهم هو المنهج المستقيم الذى لا يضل سالكه، ولا يخيب متبعه لا ما ابتدعوه من تحليل وتحريم فيه هلاكهم ودمارهم. أما آية الإسراء فقد ذكرت هذا المعنى لكنه جاء فى ثوب آخر يتناسب مع حال المسلمين المخاطبين به، وهو التأمل المصحوب بنور الله عزوجل. والذى يعود دائما إلى الحق، وفى هذا مدح للمسلمين الذين يصل بهم التأمل والتعقل إلى الحق والخير، وفيه أيضا ذم وتعريض بالمشركين الذين لا يصل بهم تأملهم إلا إلى الجحود الفاجر، والجدل الأعمى الذى سيطر على عقولهم وتفكيرهم.

وبعد أن أمر القرآن الكريم بإيفاء الكيل والميزان وحذر من مغبة مخالفته عطف على ذلك قوله تعالى:

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾(٢).

والمناسبة بين التطفيف فى الكيل والميزان، وبين تتبع ما لا علم للإنسان به من قول أو فعل واضحة، إذ التطفيف أكل للأموال بدون وجه حق، وتتبع ما لا علم للإنسان به نهش فى الأعراض، وكلاهما مذموم قبيح.

والنهى هنا على حقيقته، وصدوره من الله عزوجل يكسبه قوة وإحكاما.

والقفو هو الاتباع، يقال: قفاه يقفوه إذا اتبعه، وهو مشتق من القفا، وهو ما وراء العنق»(٣)، فقوله تعالى: «ولا تقف» أى: لا تتبع ولا تقتف ما لا

---

(١) الأنعام ١٥٢. (٢) الإسراء ٣٦.

(٣) المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني مادة قفا.

علم لك به من قول أو فعل، وحاصله يرجع إلى النهى عن الحكم بما لا يكون معلوما، وهذا يشمل أنواعا كثيرة كما أشار بذلك المفسرون منها: أن المراد نهى المشركين عن المذاهب التى كانوا يعتقدونها فى الإلهيات والنبوات بسبب تقليد أسلافهم، ومنها أن المراد هنا: شهادة الزور أو الكذب، أو القذف، أو الغيبة»[١].

والمتأمل فى النظم الكريم يجد أنه يتناول كل ما ذكره المفسرون لأنه عام، وهذا يتناسب مع المقام، فالخطاب هنا للمسلمين، والقرآن الكريم بهذا النظم الكريم يضمن لممتثليه حياة نظيفة قائمة على الحق والعدل، فلا مجال فى الإسلام لأحكام لا تبنى على اليقين، ولا مجال للكذب، والوهم، وفى هذا تأكيد على وضوح عقيدة الإسلام التى لا تكتفى فى أن يأخذ العقل وحده بالتحرج فى أحكامه، والتثبيت فى استقرائه، وإنما يصل ذلك التحرج بالقلب- «.. ما ليس لك به علم..»- فى خواطره وتصوراته، وفى مشاعره وأحكامه، فلا يقول اللسان كلمة، ولا يروى حادثة، ولا ينقل رواية، ولا يحكم العقل حكما، ولا يبرم الإنسان أمرا إلا وقد تثبت من كل جزئية، ومن كلا ملابسة، ومن كل نتيجة بحيث لا يصبح هنالك شك ولا شبهة فى صحتها»[٢].

يزكى هذا تعليل النهى بقوله تعالى:

﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾

فهو تذييل مؤكد لمضمون النهى حتى يعرف كل حجمه فلا يطلع على ما ليس له أن يطلع عليه، ولا يحدث إلا بما سمع، ولا يحكى إلا بما رآه بعينه، ولا يتدخل فيما لا يعنيه، إنه منهج الإسلام الأمثل فى تربية النفوس على التدقيق والتثبت حتى لا تنقلب معالم الحياة بالكذب والخداع.

وقدم القرآن الكريم السمع والبصر لأنه أسبق فى الوجود من جهة تأديته لوظيفته، فالطفل يسمع قبل أن يرى هذا شئ، وشئ آخر هو أن مجال السمع

---

(١) ينظر الكشاف للزمخشري ٢/ ٣٦٠، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٠/ ١٦٧، ١٦٨، ومفاتيح الغيب للرازي ١٠/ ٨٦، والفتوحات الإلهية للجمل ٢/٦٢٥، وروح المعاني للألوسي ١٥/ ٧٠، والتحرير والتنوير لابن عاشور ١٥/ ١٠٠، ١٠١، وفي ظلال القرآن للشيخ سيد قطب ٤/ ٢٢٢٧.

(٢) في ظلال القرآن للشيخ سيد قطب ٤/ ٢٢٢٧.

أوسع من مجال البصر، فقد يسمع الإنسان ما لا يرى، لذا كان تقديم السمع على البصر نظرا لما له من خطورة فى هذا الجانب، ولما له من حصاد يفوق حصاد البصر، فتقديمه هنا يتناسب مع المقام.

يضاف إلى ذلك: ما جاء عليه النظم الكريم من تقديم «كل» الدالة على الإحاطة من أول الأمر، فهو جمع بعد تفريق به يتقرر المعنى، ويستقر فى الأذها.

وعبر باسم الإشارة «كل أولئك» دون أن يعبر بالضمير فيقول: كلها، لتحديد المشار إليه تحديدا واضحا، وتمييزه تمييزا كاشفا، والبعد فيه يشير إلى أهمية هذه النعم وعلو قدرها، ووضعها فى محيط السؤال ينبه الإنسان إلى جانبى النعمة والنقمة فيها، فهى نعمة عظمى إذا استخدمت فيما خلقت له من طاعة خالقها، وهى فى نفس الوقت نقمة إذا خرجت عن هذا النطاق، وتتبعت ما لا علم لها به.

والتعبير بالفعل -كان- يفيد ثبوت السؤال واستقراره، وأنه مقصود هذه الحياة فى الآخرة.

وقدم الجار والمجرور «عنه» وهو فى موضع النائب عن الفاعل لاسم المفعول «مسئولاً» للاهتمام به، وليستقر فى القلوب أن كل نفس مرهونة بعلمها إن خيراً فخير، وإن شرا فشر.

هذا وقد وجه المفسرون المراد من إسناد السؤال إلى هذه الحواس على عدة أوجه منها: أن المسئول هو صاحب هذه الحواس ؛لأن السؤال لا يصح إلا ممن يعقل، والجوارح ليست كذلك -ومنها: أن هذه الحواس نزلت منزلة العقلاء لأنها جديرة بذلك، ومنها: أن السؤال سيتأتى منها حقيقة»[1].

والمتأل فيما ذكره المفسرون يجد أن أقرب هذه الوجوه هو: وقوع السؤال من هذه الحواس على سبيل الحقيقة- وعلى ذلك فلا تجوز فى الكلام كما فى الاحتمال الأول، ولا تنزيل لمن لا يعقل منزلة من يعقل كما فى الاحتمال الثانى.

---

(١) ينظر الكشاف للزمخشري ٢/ ٣٦١؛ ومفاتيح الغيب للرازي ١٠/ ٩٠، والفتوحات الإلهية للجمل ٢/ ٦٢٥، وروح المعاني للألوسي ١٥/ ٧٢، والتحرير والتنوير لابن عاشور ١٥/ ١٠١، وفي ظلال القرآن للشيخ سيد قطب ٤/ ٢٢٢٧.

يزكي هذا ما ورد في كثير من آيات الذكر الحكيم التي تفيد طلاقة قدرة الله عزوجل في إتيان النطق من جميع الحواس، وصدق الله العظيم فقد قال: ﴿يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون﴾(١).

فليس ببعيد -إذن- أن يخلق الله عزوجل الحياة والعقل والنطق من الأعضاء، ثم يوجه لها السؤال حتى تثبت الحجة على الإنسان وفيه أيضا تبكيت له وتقريع على ما ارتكب بهذه الحواس من معصية في حق الله ذي الجلال.

وبعد أن أكد القرآن الكريم عن النهي تتبع ما لا علم للإنسان به عطف عليه النهي عن الخيلاء والكبر فقال:

﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا﴾(٢).

والمناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه واضحة، فالكبر في الحقيقة غمط الحق، أي: تغطيته وإخفاؤه، وفي تتبع ما لا علم للإنسان به مجاوزة للحق، والنهي هنا على حقيقته، وصدوره من الله عزوجل يكسبه قوة وإحكاما.

والمرح هو شدة ازدهاء المرء وفرحه بحاله، وقيل: تجاوز الإنسان قدره، وقيل: التكبر في المشي»(٣)، وهذه كلها معان متقاربة، وكلها مذمومة.

والتعبير بالمصدر «مرحا» في هذا المقام يفيد تأكيد النهي عن الخيلاء والكبر لأن المصدر حدث مجرد عن الزمن، وتأكيد نفيه نفي للفعل من أصله، فهو تعبير يتناسب مع المقام تمام المناسبة لأن المتكبر نسي أصله، وضاعت منه نفسه بغفلته عن حقيقتها في هذا الكون العظيم، وفي ظل هذا النسيان الأعمى ينسى ربه. «فالإنسان حين يخلو قلبه من الشعور بالخالق القاهر فوق عباده تأخذه الخيلاء مما يبلغه من ثراء أو سلطان، أو قوة أو جمال، ولو تذكر أن ما به من نعمة من الله، وأنه ضعيف أمام حول الله عزوجل لانتهى عن

---

(١) النور ٢٤. (٢) الإسراء ٣٧.

(٢) ينظر المفردات في غريب القرآن للرازي الأصفهاني مادة مرح ولسان العرب لابن منظور نفس المادة.

كبريائه، وخفف من خيلائه، ومشى على الأرض هونا لا تيها ولا مرحا»[1].

وأنت تلاحظ: أن المشى يكون على الأرض لا فى الأرض، ولكنه أثر التعبير بـ -فى- التى تفيد الظرفية ليعرف كل حجمه، ويتنبه مصيره، فمن الأرض نشأ، وعليها يعيش، وإليها يعود، فعلام الكبر وبين الإنسان والأرض جاذبية تشده رغم أنفه لدرجة لا يستطيع معها خرقا ولا علوا، وصدق الله العظيم فقد قال:

﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾[2].

وفى موطن آخر نجد القرآن الكريم ينبهنا إلى هذه الحقيقة ففى حديثه عن تطاول فرعون وتجبره يقول:

﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِى الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعاً..﴾[3].

تأمل قوله تعالى: «علا فى الأرض» والعلو كما نعلم لا يكون لأسفل، وإنما يكون لأعلى، ولكن القرآن الكريم ينبهنا هنا إلى حقيقة أمرنا، وشدة ضعفنا، وأن الإنسان مهما بالغ فى تكبره بجاهه وسلطانه فلن يستطيع أن يفارق الأرض ولو حاول لانكب على وجهه لأن بينه وبين الأرض جاذبية تحكمه، وتبصره بنفسه، وأنه ليس إلا إنسان ضئيل حقير، وذرة فى هذا الكون العظيم، ولا يسمو الإنسان إلا بقدر ما فيه من روح الله عزوجل. ومن ثم اقتضى المقام تأكيد النهى عن الكبر بقوله:

﴿إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولاً﴾

فهو تذييل مؤكد للنهى، وفيه من التهكم بالمختال ما فيه «أى: أنك لن تجعل فيها خرقا بمشيك، وشدة وطأتك، ولن تستطيع أن تبلغ الجبال التى على الأرض طولا بتعاظمك، ومد قامتك»[4]، ولذا تأكد الخبر بـ -إن- لخطورة القضية، وعبر بـ -لن- التى تفيد تأبيد النفى، أى: أن هذا لم ولن يحدث؛ لأن قانون الإنسان الذى خلقه الله عليه لا يسمح بذلك مهما خدع الإنسان فى نفسه.

---

(١) في ظلال القرآن للشيخ سيد قطب ٤/ ٢٢٢٧.

(٢) طه ٥٥. (٣) القصص ٤.

(٤) روح المعاني للألوسي ١٥/ ٧٣.

والقرآن الكريم بهذا التعليل يجابه المتطاول بضعفه وعجزه وضآلته، وكأنه يريد أن يقول له: «إن تحتك الأرض التى لا تقدر على خرقها، وفوقك الجبال التى لا تقدر على الوصول إليها، فأنت محاط من فوقك، ومن أسفلك بنوعين من الجماد، أنت أضعف منهما، والضعيف المحصور لا يليق به التكبر»(١).

وفى هذا توبيخ للمتكبر، وتهكم به، وعلى قدر ما فيه من تهكم فيه مدح للمتواضعين، وإذا كان المتكبر ضعيف وحقير فإن المتواضع قوى بقوة الله، عزيز بعزة الله عزوجل.

وبعد أن بين الحق -سبحانه وتعالى- أوامره ونواهيه جمع ما فرق بقوله:

﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾

وذلك إشارة إلى كل ما تقدم من الأوامر والنواهى، فإن قلت: إن الضمير فى قوله: «.. سيئه» يعود إلى قوله «كل ذلك» أى: الأوامر والنواهى، وعليه فإن الأمر يدخل فى هذا السئ، وهذا محال فما توجيه ذلك؟

قلت: إن القرآن الكريم خص السئ هنا لأسباب منها: أن النواهى التى وردت فى هذه الوصايا أكثر من الأوامر. ثم إن كل أمر من الأوامر التى وردت فى هذه الوصايا يتضمن نهيا، فوجه السئ إلى النهى الصريح، والنهى المفهوم من الأمر. يضاف إلى ذلك ما يقصده القرآن الكريم من تخلية يتبعها تحلية.

وقدم الظرف «عِندَ رَبِّكَ» على متعلقه «مَكْرُوهًا» للاهتمام به لأنه مضاف إلى لفظ «ربّ» الذى يقوم بدور مهم فى الوفاء بالغرض فى هذا المقام؛ لأن شأن المربى الذى يتولى تربيتك من جميع الوجوه أن يطاع فلا يعصى، وأن يشكر فلا يكفر، وأن يمتثل تشريعه بخضوع وإذعان.

ففيه إذن تشنيع فظيع لهذا السئ؛ لأن الله يبغضه، وفيه تعريض بأن فاعله مكروه من الله عزوجل.

وبعد أن أمر الله ونهى بما يصلح خلقه وكونه بين مصدر هذا التشريع فقال:

---

(١) مفاتيح الغيب للرازي ١٠/ ٩١.

(٢) الإسراء ٣٩.

﴿ذَٰلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ فَتُلْقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَدْحُورًا﴾(٢).

والإشارة هنا إلى جميع ما ذكر من الأوامر والنواهى، ولما كانت هذه التكاليف تسمو بأهلها الناهضين بها نزل بعد مكانتها منزلة بعد مسافتها، ومن ثم اقتضى المقام التعبير باسم الإشارة الذى للبعيد.

والتعبير بـ «من» التى تفيد التبغيض فى قوله: «مِمَّا أَوْحَىٰ» يتناسب مع المقام لأن ما أوحي من التكاليف هنا هو بعض من رسالته -ﷺ- وهى وإن كانت كذلك إلا أنها أمهات المسائل فى التشريع.

وإيثار الموصول «ما» دون الذى يفيد تفخيم أمر هذه التكاليف، ويوحى بعظمتها، وخطورتها فى استقامة الحياة وصلاحها.

وبيان مصدر هذه التكاليف بأنها وحى من الله عزوجل فيه إشعار بتكريم الله عزوجل لنبيه ﷺ وتنبيه إلى «أن مثل هذه التكاليف لا يصل إليها الأميون إلا بوحى من الله عزوجل»(١).

وتوجيه الخطاب إليه ﷺ فى قوله: «مما أوحى إليك..» فيه بجانب التكريم والتشريف والتعظيم إيحاء بانتهاء الوحى عنده واستقرار شريعته -ﷺ- التى نسخت جميع الشرائع.

وإثر التعبير بلفظ «رب» ليتناسب مع ما بدئت به هذه التكاليف فى قوله «وَقَضَىٰ رَبُّكَ...»(٢) فالذى قضى هو ربنا، وهو الذى أوحى إلى نبينا -ﷺ- ما فيه صلاحنا وفلاحنا.

و «من» فى قوله: «من الحكمة» بيانية، والحكمة كما يقول الراغب: «إصابة الحق بالعلم والعقل، والحكمة من الله عزوجل معرفة الأشياء وإيجادها على غاية الإحكام»(٣)، وبيان الموحى هنا بأنه حكمة من الله يتناسب مع المقام تمام المناسبة لأن هذه التكاليف دواء لكل داءات الحياة فى كل زمان ومكان، ويزيد هذا الدواء قدرا ورفعة أنه ممن يعلم السر وأخفى.

والمتأمل فى هذه التكاليف يجد أنها مما تشهد بصحتها العقول السليمة والفطر المستقيمة، ولذا لم يتطرق إليها نسخ أو إبطال، بل هى ما أجمعت عليها الشرائع السماوية، وهذا ما أشار إليه صاحب الكشاف بقوله: «وسماه

---

(١) التحرير والتنوير لابن عاشور ١٥/ ١٠٦. (٢) الإسراء ٢٣.

حكمة -أي: ما تقدم- لأنه كلام محكم لا مدخل فيه للفساد بوجه- فعن ابن عباس -رضي الله عنهما-: هذه الثماني عشرة آية كانت في الألواح أولها: لا تجعل مع الله إلها آخر- وخاتمتها النهى عن الشرك، وصدق الله العظيم فقد قال:

﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ...﴾ -الأعراف ١٤٥-»[١].

ويعود القرآن الكريم في ختام هذه الوصايا إلى نفس ما بدأها به وهو النهى عن الشرك فيقول:

﴿وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ فَتُلْقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا﴾

فهو من رد العجز على الصدر ليفيد «أن التوحيد مبدأ الأمر ومنتهاه، فإن من لا قصد له بطل عمله، ومن قصد بفعله غير الله -سبحانه وتعالى- ضاع سعيه»[٢].

وفيه أيضا تأكيد على أن التوحيد رأس الحكمة وملاكها، وأن ما وضع بين النهيين في غاية الأهمية لا يستقيم أمر أمة إلا به، ولذا حذر القرآن الكريم في البداية والختام من مغبة المخالفة فرتب على النهى عن الشرك بداية قوله: «.. **فتقعد مذموما مخذولا**» ورتب عليه في الختام قوله: «**فتقعد ملوما مدحورا**» مما يؤكد خسران المشرك وهلاكه في الدارين. فهو مذموم مخذول في الدنيا، ملوم مطرود من رحمة الله في الآخرة.

وقد فرق العلامة الرازى بين ما ترتب على النهيين فقال: «أما الفرق بين المذموم وبين الملوم هو أن يبين له قبح فعله، وإنكار ما أقدم عليه فهذا كونه مذموما، ثم يقال له بعد ذلك: لم فعلت ذلك؟ وما الذى حملك عليه؟ وماذا استفدت من هذا الفعل؟، فهذا هو اللوم. فثبت أنه في أول الأمر مذموما، وفي آخره ملوما.

وأما الفرق بين المخذول والمدحور هو أن المخذول: الضعيف، يقال: تخاذلت أعضاؤه، أي: ضعفت. وأما المدحور فهو المطرود، والطرد عبارة عن الاستخفاف والإهانة، فثبت أن كونه مخذولا عبارة عن ترك إعانته وتفويضه إلى نفسه، وكونه مدحورا عبارة عن إهانته والاستخفاف به»[٣].

---

(١) ينظر الكشاف للزمخشري ٢/ ٣٦١.

(٢) في ظلال القرآن للشيخ سيد قطب ٤/ ٢٢٢٨.

(٣) مفاتيح الغيب للرازي ١٠/ ٩٦.

وفى هذا ذم للشرك والمشركين، وتأكيد على أنه الظلم العظيم، والجرم الفظيع الذى لا يغتفر.

فرد العجز على الصدر فى مقام الحث على امتثال هذه الوصايا يؤكد للخلق جميعا أن المراد فى كل الأمور هو الله عزوجل فسبحانه وتعالى منه يكون الفضل، وبه يكون الحول، وبحضرة النبى ﷺ يكون الوصول إليه، وإليه يرجع الأمر كله علانيته وسره فله الحمد وله الشكر.

وبعد فهذه رحلة مباركة مع ما أوحى من الحكمة فى سورة الإسراء، جلست فيها على مائدة الرحمن أتأمل بعض أسرارها، وأنعم فى جوارها بما أمدني الله من طاقة، ورزقنى من فهم. وقد تبين لى من خلال هذه الرحلة أن القرآن الكريم قد ضمن هذه الحكمة خمسة وعشرين نوعا من الوصايا

الأولى: النهى عن الشرك فى قوله تعالى:

﴿لا تجعل مع الله إلها آخر..﴾

الثانية والثالثة: الأمر بعبادة الله وحده والنهى عن عبادة غيره فى قوله تعالى:

﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾

الرابعة: الأمر بالإحسان إلى الوالدين فى قوله تعالى: ﴿... وبالوالدين إحسانا﴾.

الخامسة: النهي عن أقل ما يقال له عقوق فى حق الوالدين بقوله: ﴿ولا تقل لهما أف﴾.

السادسة: النهى عن الصياح فى وجههما بقوله تعالى: ﴿ولا تنهرهما﴾.

السابعة: الأمر بالقول الكريم لهما فى قوله تعالى: ﴿وقل لهما قولا كريما﴾.

الثامنة: الأمر بخفض الجناح لهما فى قوله تعالى: ﴿واخفض لهما جناح الذل﴾

التاسعة: الأمر بالترحم عليهما فى قوله تعالى: ﴿.. وقل رب ارحمهما﴾.

العاشرة: الأمر بإيتاء ذوى القربى حقوقهم فى قوله تعالى: ﴿وآت ذا القربى حقه﴾.

الحادية عشرة: الأمر بإيتاء المساكين حقوقهم فى قوله تعالى: ﴿..والمسكين﴾.

الثانية عشرة: الأمر بإيتاء أبناء السبيل حقوقهم في قوله تعالى: ﴿..وابن السبيل﴾

الثالثة عشرة: النهى عن التبذير فى قوله تعالى: ﴿ولا تبذر تبذيرا﴾.

الرابعة عشرة: الأمر بالقول الميسور لذوى القربى: ﴿.. فقل لهم قولا ميسورا﴾.

الخامسة عشرة: النهى عن البخل فى قوله تعالى:

﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ﴾.

السادسة عشرة: النهى عن الإسراف فى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾.

السابعة عشرة: النهى عن قتل الأولاد فى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ..﴾.

الثامنة عشرة: النهى عن الزنا فى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا..﴾.

التاسعة عشرة: النهى عن قتل النفس إلا بالحق فى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ..﴾.

الوصية العشرون: النهى عن السرف فى القتل فى قوله تعالى: ﴿... فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ﴾.

الحادية والعشرون: الأمر بالوفاء بالعهد فى قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ﴾.

الثانية والعشرون: الأمر بإيفاء الكيل فى قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ..﴾.

الثالثة والعشرون: الأمر بإيفاء الوزن فى قوله تعالى: ﴿وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ..﴾.

الرابعة والعشرون: النهى عن تتبع ما لا علم للإنسان به فى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ..﴾.

الخامسة والعشرون: النهى عن التكبر والخيلاء فى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا..﴾.

هذه هى الأوامر والنواهى التى وردت فى هذا المقام، ولو أنعمت النظر لوجدت أنها جاءت على نحو من الترغيب والترهيب يجد فيه كل من الأمر والنهى مدخلا إلى النفوس بما يجعل الامتثال لأمر الله ونهيه أقرب وأنفذ، فالأمر يجد له فى أصل الفطرة ما يبعث على تحصيله، وكذلك النهى يجد له فى أصل الفطرة ما يصدها عن ارتكابه.

٢- أن الوصايا هنا وضعت بين نهيين عن الشرك مما يفيد أن التوحيد مبدأ الأمر ومنتهاه، وأن ما ضمن بين النهيين دستور للحياة فى كل زمان ومكان.

٣- أن المتأمل فى هذه الوصايا يجد أنها قد احتوت أمهات المسائل فى التشريع، ولذا كانت أساسا فى كل تشريع دون نسخ أو إبطال لأحدها فى شريعة ما.

٤- أن الأمر ببر الوالدين هنا قد اشترك مع غيره مما جا فى الذكر الحكيم بهذا الشأن من تأكيد برهما والإحسان إليهما. إلا أنه انفرد هنا بالتأكيد على

ذلك فى حالة الكبر لما تقتضيه من عناية أكثر، واهتمام أكبر.

٥- أن هذه الوصايا قد زادت فى أوامرها ونواهيها خمسة عشر تكليفا عن وصايا سورة الأنعام لأن الخطاب هنا للمسلمين فاقتضى المقام تفصيل ما به يتم تربيتهم على المنهج الأمثل الذى يريده الإسلام من أتباعه بينما اقتصرت سورة الأنعام من هذه الوصايا على عشر لأنها سيقت فى مقام جرأة المشركين وافترائهم بالتحليل والتحريم فنبههم القرآن الكريم بما ذكر من وصايا أن هذا هو التشريع الحق.

٦- أن المقام فى سورة الإسراء اقتضى أن تعلل بعض الأوامر والنواهى بما يستجيش العقول والقلوب إلى تحصيل ما أمر، واجتناب ما نهى، كما اقتضى المقام فى سورة الأنعام التصريح بلفظ الوصية والحث على التعقل والتذكر والتقوى عقب الأوامر والنواهى.

وإنما كان التعليل فى سورة الإسراء ليكون وقع الأمر أو النهى على نفوس المسلمين أشد امتثالا وأكثر تمسكا، وهذا من فضل الله على عباده الذين اصطفى حيث ييسر أمرهم، ويصلح بالهم بهدايتهم إلى طريقه المستقيم.

وبعد فهذا جهد المقل وصنع العاجز فإن أكن وت فذاك فضل من الله، وإن كانت الأخرى فحسبى أننى اجتهدت، وبذلت قصارى جهدى.

﴿وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب﴾

﴿ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته علي الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا علي القوم الكافرين﴾ «البقرة ٢٨٦».

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

وصلى الله على سيدنا محمد الفاتح لما أُغلق، والخاتم لما سبق، والناصر الحق بالحق، والهادى إلى الصراط المستقيم وعلى آله وصحبه حق قدره ومقداره العظيم.

- اللهم صلّ بكل صلواتك فى أبهى بهائها على سيدنا محمد طب القلوب وداوئها، وعافية الأبدان وشفائها، ونور الأبصار وضيائها، وروح الأرواح وحياتها، وبهجة النفوس وصفائها، وعلى آله وصحبه وسلم.

دكتور/ مالك حسين الدسوقي النعيري

ثبت المصادر والمراجع

= الأحاديث القدسية تحقيق أحمد محمد على نشر مكتبة الدعوة بالأزهر، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

= إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم لأبى السعود محمد بن محمد العمادى مؤسسة التاريخ العربى - دار إحياء التراث العربى -بيروت- لبنان، الطبعة الثانية ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

= أسباب النزول للإمام أبى الحسن على بن أحمد الواحدى تحقيق كمال بسيونى زغلول- دار الكتب العلمية بيروت- لبنان ١٤١١هـ- ١٩٩١م.

= أسرار البلاغة للإمام عبد القاهر الجرجانى تحقيق هـ. ريتر، مكتبة المتنبى، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

= الإعجاز البيانى فى صيغ الألفاظ -دراسة تحليلية للإفراد والجمع فى القرآن الكريم د/ محمد الأمين الخضرى، مطبعة الحسين الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م.

= البرهان فى علوم القرآن للإمام بدر الدين محمد عبد الله الزركشى تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، الطبعة الثانية بدون تاريخ.

= بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح فى علوم البلاغة للشيخ عبد المتعال الصعيدى، المطبعة النموذجية بدون تاريخ.

= البلاغة العالية تحقيق د/ عبد القادر حسين مكتبة الآداب ١٤١١هـ.

= التحرير والتنوير لمحمد الطاهر بن عاشور، طبعة الدار التونسية للنشر ١٩٨٤م.

= التصوير البيانى دراسة تحليلية لمسائل البيان، دار التضامن للطباعة، الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

= تفسير ابن كثير لأبى الفداء إسماعيل بن كثير، المطبعة الفنية بالقاهرة بدون تاريخ.

= تفسير الشيخ الشعراوى -خواطر فضيلة الشيخ محمد متولى الشعراوى حول القرآن الكريم - أخبار اليوم.

= تفسير القرآن الكريم للشيخ محمود شلتوت، دار الشروق، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.

= الجامع لأحكام القرآن للقرطبي لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الكتب العلمية بيروت لبنان ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م.
= حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية بن مالك، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، بدون تاريخ.
= درة التنزيل وغرة التأويل في بيان الآيات المتشابهات في كتاب الله العزيز لأبي عبد الله المعروف بالخطيب الإسكافي، دار الكتب العلمية- بيروت لبنان ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
= الدر المصون في علوم الكتاب المكنون لأحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي تحقيق د/ محمد أحمد الخراط، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.
= دلائل الإعجاز للإمام عبد القاهر الجرجاني تحقيق محمود محمد شاكر مطبعة المدني، نشر مكتبة الخانجي بدون تاريخ.
= روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني لأبي الفضل شهاب الدين الألوسي، دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.
= صحيح مسلم للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي الطبعة الأولى ١٣٧٥هـ- ١٩٥٥م.
= عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح لبهاء الدين السبكي ضمن شروح التلخي دار الكتب العلمية بيروت- لبنان.
= فتح الباري بشرح صحيح البخاري للإمام أحمد بن علي بن حجر العسقلاني تحقيق محب الدين الخطيب، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وقصي محب الدين الخطيب، دار الريان للتراث، المكتبة السلفية، الطبعة الثالثة ١٤٠٧هـ.
= الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية لسليمان بن عمر العجيلي الشهير بالجمل، مطبعة عيسى البابي الحلبي بدون تاريخ.
= في رحاب الهدى القرآني للشيخ محمد متولي الشعراوي، دار المسلم بدون تاريخ.
= في ظلال القرآن للشيخ سيد قطب، دار الشروق، الطبعة السابعة عشرة ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

= الكتاب المقدس العهد القديم والعهد الجديد، دار الكتاب المقدس فى الشرق الأوسط بدون تاريخ.
= الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل لأبى القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشرى، دار المعرفة، بدون تاريخ.
= لسان العرب لابن منظور- طبعة دار المعارف، بدون تاريخ.
= المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز لابن عطية الأندلسى تحقيق الرحالى فاروق، وعبد الله إبراهيم الأنصارى، والسيد عبد العال السيد إبراهيم، ومحمد الشافعي صادق العنانى- الدوحة، الطبعة الأولى ١٣٩٨- ١٩٧٧م.
= مختار الصحاح للإمام محمد بن أبى بكر عبد القادر الرازى، تحقيق محمود خاطر، دار الفكر العربى، بدون تاريخ.
= مسالك العطف بين الإنشاء، والخبر د/ محمود توفيق سعد مطبعة الأمانة، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م.
= المطول فى شرح تلخيص المفتاح لسعد الدين التفتازانى المكتبة الأزهرية للتراث - مطبعة أحمد كامل سنة ١٣٣٠هـ.
= معجزة القرآن الكريم للشيخ محمد متولى الشعراوى كتاب اليوم، بدون تاريخ.
= مفاتيح الغيب للإمام فخر لدين محمد بن عمر الحسين الرازى، دار الغد العربى، الطبعة الأولى سنة ١٤١٢هـ- ١٩٩١م.
= المفردت فى غريب القرآن لأبى القم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى تحقيق محمد سيد كيلانى، دار المعرفة بيروت لبنان، بدون تاريخ.
= من أسرار التوكيد فى نظم القرآن الكريم د/ محمود عبد العظيم صفا، دار الكتاب الجامعى الطبعة الأوى ١٤١٤هـ- ١١٩٥م.
= مواهب الفتاح فى شرح تلخيص المفتاح لأبى يعقوب المغربى ضمن شروح التلخيص، دار التب العلمية بيروت لبنان، بدون تاريخ.
= نظم الدرر فى تناسب الآيات والسور للبقاعى طبعة وزارة المعارف الحكومة العالية الهندسية، الطبعة الأولى ١٣٩٢هـ ١٩٧٢م.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم.

دكتور/ مالك حسين الدسوقي النعيري

مدرس فى قسم البلاغة والنقد

من بلاغة الوقف في القرآن الكريم

دراسة تحليلية لبعض وقوف التعانق في أي الذكر الحكيم

دكتور/ محمد محمد عبد العليم دسوقي
مدرس البلاغة والنقد بالكلية

تمهيد:

الحمد لله اصطفى من عباده حملة الكتاب، ووفقهم للمداومة على قراءته وإقرائه، فحرروا طرقه ووقفوا على بلاغته ووجوه إعرابه، واستحقوا بذا ما وعدهم به من جزيل ثوابه، والصلاة والسلام على خاتم رسله وأنبيائه، وعلى العاملين بسنته وآله وأصحابه، الألى نقلوا القرآن وما زاغوا عن تجويده وأحكامه وآدابه... وبعد

فالوقف حلية التلاوة، وزينة القارئ، وبلاغ التالى، وفهم المستمع وفخر العالم، به يعرف الفرق بين المعنيين المختلفين، والنقيضين المتباينين، والحكمين المتغايرين(١) ..... بهذا وبنحوه تواترت أقوال الأئمة فى التنويه على أهمية ووجوب معرفة ما يوقف عليه من القرآن وما يبتدأ به، بقصد التنبيه لمعانيه والتعريف بمراميه، والكشف عن مقاصده والوقوف على درره وفرائده، ذلك أنه لا يتأتى لأحد معرفة معانى القرآن - على حد قول ابن الأنبارى - على جهة التمام، ولا استخراج واستنباط الأحكام، إلا بمعرفة الفواصل، فمن لم يعرف الوقف لم يعرف القرآن، لذا اشترط فريق من أئمة الخلف على المجيز ألا يجيز أحداً إلا بعد معرفته، كما عده ابن مسعود «منازل القرآن»، ومراده أن القارئ كالمسافر، والمقاطع التى ينتهى اليها كالمنازل، فمن له بصيرة نافذة ونظرة ثاقبة،

---

(١) من كلام يوسف بن علي بن جبارة الهذلي اليشكري، كان مقدماً في النحو والصرف، وعلماً وأستاذاً في القراءات وله فيها كتاب عظيم يسمي الكامل ت٤٦٥ [الغاية لابن الجزري ٢/٣٩٧ وما بعدها].

لا يعدل عن النزول بموضع مأمون من المخاوف، كثير الخصب والماء، يقيه الحرّ والقرّ، وهكذا هو قارئ القرآن يجب أن يختار المقاطع التى ينزل فيها، ويقف عندها بحيث تكون تامة المعنى(٢)، إذ بذلك يظهر الإعجاز ويحصل القصد.

ولا نجمجم فى أن الحديث عن وقف التعانق - الذى يعنى أن يجتمع وقفان فى محل واحد يصح الوقف على كلٍّ، لكن إذا وقف على أحدهما امتنع الوقف على الآخر(٣) حديث ذو شئون وشجون، فإنك واجد فى هذا الوقف - بخاصة - معان متعددة، ضاربة فى جذور البلاغة بأطنابها، يتكشف لك حين تقف على إحداها غير ما يتكشف لك حين الوقوف على الآخر، فالوقف على أىٍّ يعطى معنى، والوصل فى أىٍّ يفيد آخر، والثراء فى المعانى مع قلة الكلام، شاخص أينما حللت، وكثرة الماء فى جوامع كلمه كائن أينما وقفت أو وصلت، وبذا يقوم التعدد المبتنى على وفرة المعانى مع اتحاد الكلمات فى هذا الوقف، مقام التعدد فى وجوه القراءات، بل إن تحقيق ذلك مع المعانقة أتم وأكمل حيث لا تغيير فى بنى الكلمات ولا فى الحركات والسكنات ولكن فقط فى مواطن الوقف عليها والابتداء.

وذلك كله مع الرغبة القوية للكشف عن بعض أسرار هذا اللون من

---

(٢) ينظر النشر ابن الجزري ١/ ٢٢٥ ومقدمة الإيضاح لابن الأنباري ومقدمة المقصد لزكريا الأنصاري ونهاية القول المفيد لمكي ص. ١٥٠ وما بعدها.

(٣) ويسمي بوقف المراقبة، قال ابن الجزري: "قد يجيزون الوقف علي حرف ويجيز آخرون الوقف علي آخر ويكون بين الوقفين مراقبة علي التضاد فإذا وقف علي احدهما امتنع الوقف علي الآخر، وأول من بنه عليه أبو الفضل الرازي - صاحب كتاب جامع الوقوف وغيره المتوفي سنة ٤٥٤ - أخذه من المراقبة في العروض ويكون في آخر الشعر عند التجزئة بين حرفين بأ يسقط أحدهما ويثبت الآخر، فلا يسقطان معاً ولا يثبتان معاً، وهو في (مفاعيلن) التي في بحر المضارع والمقتضب إذ لا يجوز ان يتم، وإنما هو (مفاعيل) أو (مفاعلن) وعلامة هذا الوقف في المصاحف هكذا (.˙. .˙.) وتكتب علي الكلمتين، والعلة في اختيار النقط الثلاث رمزا لها ان مجموع نقاط مادة كلٍّ من الكلمتين (عَنَق) و(رقب) ثلاثة [يراجع البرهان ١/ ٣٦٥ والنشر ١/ ٢٣٧ والإتقان ص١١٨، ونهاية القول المفيد ص١٧٢ والغاية ١/ ٣٦١ وما بعدها واللسان مادة (رقب)].

الوقوف، كان من جملة الدواعى التى حفزتنى للتطرق لهذا الموضوع، وبعثت فى نفسى العزم والجزم على الخوض فيه.

ولنا - بعد هذه التقدمة وقبل الخوض فى تحليل بعض صور هذا اللون من الوقف بالقدر الذى يسمح به المقام - أن نستجلى بعضاً من عطاءات هذا التعدد ونحن نتأمل قوله تعالى على سبيل المثال ﴿ولتجدنهم أحرص الناس على حياة ۛ ومن الذين أشركوا ۛ يود أحدهم لو يعمر ألف سنة وما هو بمزحزحه من العذاب أن يعمر... البقرة / ٩٦﴾ لندرك كيف يتفاوت المعنى بحسب الوصل، والقطع مع إمكاية الجمع بين المعنيين، وبيان ذلك أنه بالوقف على قوله (على حياة) وانقطاع (ومن الذين أشركوا) عن (أحرص) التى على (أفعل) التفضيل، يمكن أن ينتصب قوله (يود أحدهم) على أنه حال من (الذين أشركوا)، ويمكن أن يرتفع على الاستئناف على أنه صفة لمبتدأ محذوف خبره (ومن الذين أشركوا) المقدم، والتقدير: ومن الذين أشركوا قوم أو فريق يود أحدهم.... إلخ، وقد أجاز الزمخشرى ومن قال بقوله ذلك، ابتناء على جعل اليهود من (الذين أشركوا)، بقرينة قولهم فيما حكاه القرآن عنهم: (عزير ابن الله) فيكون إخبارا بأن من طائفة المشركين الذين اشتد حرصهم على الحياة، طائفة من بنى إسرائيل يود أحدهم لو يعمر ألف سنة، ويكون من وقوع الظاهر المشعر بالعلة موضع المضمر نعياً عليهم بالشرك إضافة الى حرصهم على الحياة[٤]... ومن وصل وعطف (ومن الذين أشركوا) جعل بنى اسرائيل مضرب المثل فى الحرص على الحياة حيث بلغوا فى حرصهم هذا مبلغاً يفوق حرص الناس عامة وحرص المشركين بخاصة، وبذا تعود جملة (يود أحدهم..... إلخ) على اليهود فيكون مراده الإخبار بأنهم أحرص الناس سيما عبدة الأوثان من المشركين على أىَّ حياة، وأكرههم للموت، ففيه عطف للخاص على العام، كما فيه الدلالة على مزيد حرص المشركين من العرب ومن شابههم على الحياة فمن كان أحرص عليها منهم وهم اليهود، كان بالغاً فى الحرص الى غاية لا يقادر قدرها.

ولنا كذلك أن نضطلع على ما قاله شيخ البلاغة وجهبذها، الإمام عبد

(٤) ينظر الكشاف ٢٩٨/١.

القاهر الذى وضع أساس مبحث (الفصل والوصل) وأصوله وقوانينه، فقد أوضح أن الجمل على ثلاثة أضرب: جملة حالها مع التى قبلها حال الصفة مع الموصوف والتأكيد مع المؤكد، فلا يكون فيها العطف البتة؛ لشبه العطف فيها - لو عطفت - بعطف الشئ على نفسه، وجملة حالها مع التى قبلها حال الاسم يكون غير الذى قبله، إلا أنه يشاركه فى حكم ويدخل معه فى معنى مثل أن يكون كلا الاسمين فاعلا أو مفعولا أو مضافاً إليه فيكون حقها العطف، وجملة ليست فى شئ من الحالين بل سبيلها مع التى قبلها سبيل الاسم مع الاسم لا يكون منه فى شئ فلا يكون إياه ولا مشاركا له فى معنى بل هو شئ إن ذكر لم يذكر إلا بأمر ينفرد به، ويكون ذكر الذى قبله وترك الذكر سواء فى حاله، لعدم التعلق بينه وبينه رأساً، وحق هذا ترك العطف البتة»[٥]... وما قاله علماء الوقوف وأئمة القراءة حين وضعوا المعايير التى تنبنى على أساسها أحكام الوقف فى القرآن من نحو قول بعضهم: «يتنوع الوقف نظراً للتعلق خمسة أقسام، لأنه لا يخلو إما أن لا يتصل ما بعد الوقف بما قبله لا لفظاً ولا معنى فهو التام، أو يتصل ما بعده بما قبله لفظاً ومعنى وهو القبيح، أو يتصل ما بعده بما قبله معنى لا لفظاً وهو الكافى، أو لا يتصل ما بعده بما قبله معنى ويتصل لفظاً وهو الحسن[٦]، والخامس متردد بين هذه الأقسام فتارة يتصل بالأول وتارة بالثانى على حسب اختلافهما قراءة وإعراباً وتفسيراً[٧]، لأنه قد يكون الوقف تاما فى تفسير وإعراب وقراءة غير تام على غير ذلك[٨]»... لندرك أيضا مدى ما حصل من امتزاج بين مبحثى الفصل والوصل، والوقف والابتداء، كيما يستقيم أمر مطالع الكلام فى لغة الضاد وتستبين مقاصده، بل ولنؤكد - بكل حزم - أن (الفصل والوصل) إنما أسس على نفس الأصول والقواعد التى أسس عليها (علم الوقوف)، وأن كلاهما مرتبط بالاخر ارتباط الفرع بالأصل، لكونهما يقومان على تنسيق المعانى وترتيبها وإيصالها إلى السامع واضحة مفهومة وإلا أصبح الكلام مشوش

---

(٥) دلائل الإعجاز تحقيق شاكر ٢٤٣.

(٦) وأكثر ما يكون تعلقه بين الجمل ومكوناتها او التوابع ومتنوعاتها، ويرمز له بـ (صلي).

(٧) وهذا يشمل الوقف الجائز ورمزه (ج)، كما يشمل وقف التعانق.

(٨) منار الهدي ص٨..

المعنى لا وضوح فيه ولا استقامة.

فلا غرابة إذاً أن نجد فى عبارات القوم ما يشير الى أهميتهما وخطورة الخروج على النظام الذى ابتنيا عليه فى تأليف الكلام ومراعاة مواطن إفادته، ومن أقوالهم: «الترتيل[9]: تجويد الحروف ومعرفة الوقوف»[10] و «البلاغة إذا اعتزلتها المعرفة بمواضع الفصل والوصل كانت كالآلئ بلا نظام»[11] يعنى لكونه أعظم أبوابها وأشكل أركانها، والكلام فى هذا وذاك أكثر من أن يحصى[12].

والحق أن مجال المعانقة مجال متسع فسيح وليس كما يظن من يكتفى بنظرة عابرة لمواضعه فى طبعات المصاحف المصرية مثلا[13]، وحسبى دليلا على ذلك ما جاء بالطبعة الباكستانية فقد حوت فى طياتها ما مجموعه أربعة وثلاثين موضعاً من مجموع ما استقصيته من طبعات مصاحف بيروت والعراق ودمشق والسعودية وباكستان وإندونيسيا فضلا عما نقبت عنه فى بطون الكتب المتخصصة ومن تعليقات مؤلفيها وقد بلغ واحداً وأربعين موضعاً.

ولما كان الأمر كذلك فقد ناسب أن نقتطف من جنى هذا اللون من الوقوف زهرة نستكنه من خلالها واحدة من تيك المقامات التى يجمل الإتيان فيها بالمعانقة وهو مقام (الإشادة بكتاب الله وتنزيهه عن مطاعن المتأولين).

وقد اقتضت خطة البحث أن تجئ فى ثلاثة مباحث تناول أولها ما ورد فى سياق تنزيه القرآن عن شائبة الريب لكونه الكتاب الذى بلغ فى إحراز الفضل كل كمال وهو ما جاء فى صدر سورة البقرة، كما تناول ثانيها ما ورد فى سياق تنزيه ذلك الكتاب عن تأويلات الزائغين وما يستلزم ذلك ويستتبعه من إساغة نسق الراسخين فى العلم - فى بدايات سورة آل عمران -

---

(٩) يعني المراد من قوله: (ورتل القرآن ترتيلا .... المزمل / ٤).

(١٠) مما أثر عن الإمام علي رضي الله عنه: [ينظر التمهيد ص٤٨ والنشر ٢٠٩/١ وكلاهما لابن الجزري].

(١١) روي ذلك عن الخليفة المأمون فيما نقله عنه أبو هلال العسكري [ينظر الصناعتين ٣٥١ وما بعدها].

(١٢) ينظر معاني التراكيب ١٢٦/٢ وما بعدها والمعاني في ضوء أساليب القرآن ص٣٠٥ وما بعدها وكلاهما للدكتور عبد الفتاح لاشين وينظر نهاية القول المفيد لمكي ص١٥٠ وما بعدها.

(١٣) التي لم يزد التعانق في جل طبعاتها عن خمس أو ست مواضع.

على الله في علم المتشابه الذى يدق معرفته وفهم المراد منه على وجهه الصحيح فيهتدى - من ثم - إلى تأويله الحق الذى يجب أن يحمل عليه، بينا تناول الثالث ما جاء فى سياق التعظيم المدلول عليه بالقسم، وقد جاء ذكره في صدر سورتى الزخرف والدخان.

والله نسأل أن يجعل عملنا خالصاً لوجهه الكريم إنه على ما يشاء قدير وبالإجابة جدير وهو نعم المولى ونعم النصير.

المبحث الأول: المعانقة في سياق الإشادة بكتاب الله

ما من شك أن كمال القرآن من كمال مُنزله، لأه كلام الله وهو صفة من صفاته، جعله مصدر هداية للأسوياء والعقلاء، ومنهج تقويم للحياة والأحياء، ومعجزة تحدّ لخاتم الرسل والأنبياء «فهو قد سفه أحلام العرب وخلع ألهتهم وقمع طغيانهم.... وقرع أنوفهم، وهاج منهم حمية الجاهلية، وجاراهم فى مضمار المخاطرة، وإلى حد القارعة على عزة العشيرة وكثرة الحصى»[١]، فما اسطاعوا أن يظهروه وما استطاعوا له نقبا... وذلك أنه فاق بإعجازه البيانى وجماله الفنى ونظمه الأسلوبى وتأثيره النفسى كل بيان، فكان أن جذب العقول وأخذ بالقلوب وتوجهت اليه الأنظار تغترف - وما انفكت عبر القرون المتطاولة - من نبعه الفياض وتتلمس - وما فتئت على مدى الأزمان المتلاحقة ما فيه من إعجاز وأسرار، ولم وفيم العجب وقد صيغت الموعظة فيه صياغة تنفطر لها البصائر والقلوب، وسيقت الحجة فيه مساقا تنجلى به غشاوات الريب والظنون، ونظمت فيه الجمل والتراكيب نظما تنصدع به غيابات الجهل والغيوم؟

ومن أجلّ المواطن التى جاءت مستكنهة هذه الجوانب بأبلغ تعبير، ومستظهرة تلك المعانى بأفصح تبيين، المراقبة فى قوله الله تعالى: ﴿ذلك الكتاب لا ريب .˙. فيه .˙. هدى للمتقين.... البقرة / ٢) فقد جاء التعانق بين كلمتى «ريب» و«فيه» للإشارة - فى غير ما معنى - الى بيان أن لذلك الكتاب المنزل من عند الله، المكانة السامية، وتوضيح أنه تبوأ من الشأو والكمال وعلو المقام، الدرجة الرفيعة، والمنزلة العالية، وأنه لأجل ذلك لا يعتوره ريب ولا يتطرق إليه شك.

ويعد هذا الموضع من المواضع القليلة التى تكاد تكون المصاحف والكتب المعنية بالوقوف فى القرآن مجمعه على أنه من وقف المراقبة[٢]، الأمر

---

(١) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية لمصطفي صادق الرافعي ص٦٦.

(٢) فقد أشير اليه بالعلامة المعروفة عنه والمميزة له، في طبعات مصاحف مصر وبيروت والعراق ودمشق والسعودية وباكستان وإندونيسيا، كما نص عليه الزركشي في البرهان ١/٣٦٥، وابن الجزري في النشر ١/٢٣٧، والسيوطي في الإتقان ص١١٨، الهندي في كنوز ألطاف البرهان ص٢١، ونصر مكي في نهاية القول المفيد ص١٧٣، وخليل الحصري في معالم الاهتداء ص٣٨.

الذى يعنى الإجماع على امتناع الوقف على الكلمتين معاً «ريب» و «فيه»، كما يعنى حتمية وضرورة الوقف على أيهما، بحيث إذا وقف على واحدة منهما لم يجز الوقف على الثانية وتعين وصلها.

فمن ارتأى الوقوف على قوله (فيه)(٣) جعل شبه الجملة فى موضع «خبر (لا)، أو وصف (ريب)(٤)، وحذف خبر (لا) تقديره: لا ريب فيه عند المؤمنين(٥)... و (هدى) خبر محذوف اى (هو هدى)(٦)» يقول صاحب المكتفى: «(لا ريب فيه) كاف، ويرتفع (هدى للمتقين) بإضمار (هو)(٧)»، أو يرتفع بجعله مبتدأ لخبر محذوف مدلول عليه بخبر (لا) المنصوص عليه، تقديره (لا ريب فيه، فيه هدى)(٨) بله أن الوقف على (لا ريب فيه) حينئذ يكون تاماً(٩)....

---

(٣) أو رجحة كالزمخشري في تفسيره ١/١١٥ والرازي ١/٣٧٩ وابن كثير ١/٣٩.

(٤) والفرق بين جعل الظرف خبراً لـ (لا) وجعله صفة والخبر محذوف تقديره (لا ريب فيه موجود أو كائن عند المؤمنين) مثلا، أن الأول - علي ما تقتضيه دقة اللغة - يعني سلب الكون فيه عن الريب المطلق، أما الثاني فمعناه نفي الكون المطلق وسلبه عن الريب المفترض في الكتاب [ينظر تفسير أبي المسعود ١/٢٤].

(٥) أو (عند من وفقه الله)... فنفي الريب علي مثل هذه التقديرات للخصوص فيه بمعني.

(٦) علل الوقوف للسجاوندي ١/٣٦.

(٧) المكتفي لأبي عمرو الداني ص١٥٩ وينظر الإيضاح لابن الانباري ٤٨٧ والعلل ١/٣٦، ٣٧.

(٨) ينظر البحر المحيط لأبي حيان ١/٣٧ والدر المصون للسمين الحلبي ١/٨٤ كما ينظر منار الهدي للأشموني ص٢١ والفريد في إعراب القرآن المجيد لهمذاني ١/١٨٦ والاقتداء للنكزاوي تحقيق محمد سعد البغدادي بمخطوطه كلية اللغة العربية بالقاهرة ١/٧٥.

(٩) كذا يتم في حال جعل (هدي) مبتدأ لخبر مستمد من متعلق الظرف المحذوف - علي ما سيأتي بيانه - وإنما يحسن الوقف عليه في حال جعل (هدي) مرفوعا علي الاتباع لموضع (لا ريب فيه) كأنه قال: (ذلك الكتاب حق هدي) أو في حال جعله مصدراً لفعل محذوف تقديره (أعني هدي) ويمتنع في حال جعله خبراً لـ(ذلك) أو خبراً ثانيا لها بعد (لا ريب فيه) وثالثاً بعد (لا ريب فيه) و(الكتاب) لأن الخبر مضطر الي الذي خبر به عنه، وكذا يمتنع في حال جعله منتصباً علي القطع اي حالا من أيهما بأعمال معني الإشارة أي علي تقدير: أشير الي ذلك الكتاب هادياً، أو من الضمير في (فيه) والعامل في الحال معني الجملة، والتقدير: أحققه هادياً، أو متعلق الجار والمجرور والتقدير: (لا ريب موجود في حال كونه هاديا)، وإنما امتنع الوقف مع هذه الأوجه الثلاثة الأخيرة لتعلق المقطوع بالمقطوع منه، ففي (هدي) علي ذلك أحد عشر وجهاً يجمل الوقف علي (لا ريب فيه) مع خمسة منها ويمتنع مع الباقي، وإن خالف ابن الانباري في ذلك البعض الممتنع [ينظر الإيضاح لابن الانباري ٤٨٧، ٤٩٠ والمنار ص٢١ والقطع ص١١٣، وإعراب القرآن لابن النحاس ١/١٣٠، والمكتفي ص١٥٨، ١٥٩ والعلل ١/٣٧ والإملاء ص١٨ والبحر المحيط ١/٣٧ والدر الصون ١/٨٧].

ومن أرتأى أن (هدى) رفع بـ (فيه) بأن جعلها فاعلا مرفوعا بما فى الجار والمجرور من معنى الاستقرار، أو رفع بالابتداء، و (فيه) خبره، مال الى الوقف على كلمة (ريب) سواء أضمر خبر (لا)(١٠) ظرفاً عائداً على (الكتاب) وقد حذف لاتضاح المعنى وظهوره وللعلم به(١١) ... أو لم يضمره وجعل التقدير فيه: (لا ريب كائن)، أو (موجود) أو نحو ذلك(١٢).

وعلى تقدير حذف خبر (لا) ظرفاً يكون الوقف على (لا ريب) كافياً وعلى عدم تقديره يكون تاما لكنه من قبيل التمام الذى يكون كذلك فى وجه دون أخر، وهو المشار اليه بقول ابن الجزرى: «وقد يكون الوقف تاما على

---

(١٠) كما في قوله تعالي: (لا عاصم اليوم من أمر الله... هود / ٤٣) وقوله (قالوا لا ضير ..... الشعراء / ٥٠) أي لا عاصم لك، ولا ضير علينا في ذلك، وحكي البصريون: (إن فعلت فلا بأس)، وحكي الكوفيون: (إن زرتني فلا براح) أي: لا بأس عليك، ولا براح لك، ومثل ذلك: (لا إله إلا الله) و(لا حول ولا قوة إلا بالله) اي (لا إله للعالم إلا الله) و(لا حول لنا ولا قوة إلا بالله).

(١١) إذ لو ظهر لقيل (لا ريب فيه فيه هدي) بتقدير المحذوف خبراً لـ (لا ريب) وسواء عد الظرف المذكور (فيه) خبراً لـ (لا) وقدر مثله خبراً لـ (هدي) - علي ما يقتضيه تمام الوقف علي (فيه) -، أو جعل خبراً مقدما لـ (هدي) وقدر مثله خبراً لـ (لا) - علي ما يقتضيه جعل الوقف علي (لا ريب) كافياً - فإنه لا ضير من تكرار الظرف فلقد ذكر مكررا في قوله تعالي: (لمسجد أسس علي التقوي من أول يوم أحق أن تقوم فيه فيه رجال يحبون أن يتطهروا... التوبة / ١٠٨) وأفاد تكراره التحقيق والتقرير لاستحقاق القيام فيه [ينظر روح المعاني ٣١/٧ وينظر المنار ٢١ والدر المصون ٨٤/١].

(١٢) و(لا) علي أيِّ نافية للجنس... عاملة عمل (إن) بحملها عليها لكونها نقيضاً لها ولازمة للاسم لزومها، واسمها مبني علي الفتح لكونه مفرداً نكرة لا مضافا ولا شبيها به، واما ما ذكره الزجاج من أنه معرب وإنما حذف التنوين للتخفيف فمما لا يعول عليه، وسبب بنائه تضمنه لمعني (من) الاستغراقية لا أنه مركب معها تركيب خمسة عشر كما توهم مكي وأبو البركات، واختلف في خبرها أيرفعه الابتداء المنوي في الموضع أم يرفعه (لا) كـ (إنّ)، الأول مذهب سيبويه والثاني مذهب الأخفش والأكثرين، والجملة علي الراجح خبر إما عن المبتدأ الثاني (ذلك) وهوو خبره خبر عن الأول (ألم)، وإما عن المبتدأ (ذلك) علي اعتبار استقلال الجملة السابقة عليها وتقدير (هذا آلم) واعتبار (الكتاب) كسابقة صفة لاسم الإشارة أو بدلا او بياناً، وإما خبرا ثانيا عن المبتدأ (ذلك) مع جعل (الكتاب) خبراً أولا وذلك علي القول بجواز جعل الخبر الثاني جملة كما في قوله: (فإذا هي حية تسعي.... طه / ٢٠) [ينظر معاني القرآن للزجاج ٦٩/١ والمشكل لمكي ١٦/١ والبيان لأبي البركات ٤٤/١ وشرح نيل الزجاجي ٩٨٢/٢ وشرح المفصل ١٠٦/١ وشرح الكافية ٢٩٠/١ والمغني ٢٦٣/١ والهمع ٢٠٢/٢ والفريد ١٨٥/١ والدر المصون ٨٢/١ وتفسير ابي السعود ٢٤/١].

تفسير أو إعراب ويكون غير تام على آخر»[١٣]، ندوب ذلك ومناره[١٤] أن المراد من قوله: (ذلك الكتاب لا ريب) في حال جعل الوقف عليه تاماً: لاشك، كأنه قال: (ذلك الكتاب حقاً)، والمعنى «إن هذا الكتاب لا يعتريه ريب في كونه م عند الله، ولا في هدايته وإرشاده، ولا في أسلوبه وبلاغته، فلا يستطيع أحد أن يأتي بكلام يقرب منه بلاغة وفصاحة والى هذا أشار بقوله: ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله... البقرة/٢٣»[١٥] ويصح على هذا الوقف، أن يكون (لا ريب) خبراً معناه النهي: أي لا ترتابوا ونظيره ما جاء في قوله سبحانه: ﴿فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ... البقرة / ١٩٧﴾ أي لا ترفثوا ولا تفسقوا ولا تجادلوا، وعلى أيّ فقد انتصر للوقوف على (لا ريب) ابن الأنباري والزجاج وأبو حيان، كما نص عليه ابو عمرو الداني، وفي الكشاف: أن نافعاً[١٦] وعاصماً[١٧] وقفا على قوله: (لا ريب)[١٨].

• **اوجه الوقوف علي الظرف أو البدء به:**

والوجه البلاغي في هذا الأخير – الذى صح معه أن تكون جملة (لا ريب) مستأنفة ومنزلة منزلة التأكيد للجملة السابقة عليها بعد جعل (الكتاب) في هذه الجملة السابقة خبراً لاسم الإشارة – التعريض بالمعاندين وتخطئة

---

(١٣) النشر في القراءات العشر لابن الجزري ٢٧/١.

(١٤) من معاني (آية) ذلك و(دليله)، والمنار: العلم وما يوضع بين الشيئين من الحدود وفي الحديث: إن للإسلام صويْ ومَناراً اي علامات وشرائع يعرف بها، والندوب: مفردها ندب وأصلها أثر الجرح وفي الحديث عن موسي (وإن بالحجر ندباً..) فشبه أثر الضرب في الحجر بأثر الجرح [يظر اللسان مادة (نور) و(ندب)].

(١٥) تفسير المراغي ٤٠/١.

(١٦) هو نافع بن عبد الرحمن أحد القراء السبعة، اشتهر في المدينة وانتهت اليه رئاسة الإقراء فيها ت ١٦٩هـ [الغاية لابن الجزري ٢/ ٣٣٠].

(١٧) هو عاصم بن بهدلة أبي النجود أحد القراء السبعة وإليه انتهت رئاسة الإقراء بالكوفة ت ١٢٨هـ [السابق ٣٤٦/١].

(١٨) ينظر الكشاف ١١٥/١ وإيضاح الوقف والابتداء ٤٨٩ والبحر المحيط ٣٧/١ والمكتفي ص١٥٩ كما ينظر القطع والائتناف ١١٣ والمنار ص٢١ والعلل ٣٥/١ والفريد ١٨٦/١ والقرطبي ٢٠٧/١ والاقتداء ٧٥/١، ٧٦ والدر المصون ٨٣/١.

الذين أعرضوا عن استماع القرآن فقالوا: ﴿لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه..... فصلت / ٢٦﴾ إذ في الإشارة الى ما سبق فى صدر السورة والوقوف على (لا ريب) «جلب لإصغاء الأذهان، وإلجام كل من يلغو من الكفار عند نزول القرآن، لأنهم إذا سمعوا ما لم يفهموه من هذا النمط العجيب، تركوا اللغو وتوفرت دواعيهم للنظر فى الأمر المناسب بين حروف الهجاء التى جاءت مقطعة، وبين ما يجاوزها من الكلم رجاء أنه ربما جاء كلام يفسر ذلك المبهم، ويوضح ذلك المشكل، وفى ذلك ردّ شرّ كثير من عنادهم وعتوهم ولغوهم الذى كان إذ ذاك يظهر منهم»[١٩] ويستكنه من ذلك أن النفى للريب هنا وإن كان نفياً للجنس حقيقة وليس ادعاء إلا أنه نفى لريب خاص هو ذلك الريب الذى يعرض فى كون هذا الكتاب مؤلفا من حروف كلامهم فكيف عجزوا عن مثله[٢٠].

ونرمق فى الإخبار عن قوله: (هدى) بـ (فيه) الظرفية، فى الجملة الموالية ما يحقق ذلك المعنى ويؤكده إذ فى الإخبار بالظرف الدلالة على توفر الهدى فى الكتاب وتمكنه منه أيما تمكن، لما فيه من تشبيه دلالة اللفظ باحتواء الظرف على المظروف وقد أتى بلفظة (فى) التى تدل على الوعاء وكأنه مشتمل على الهدى ومحتو عليه احتواء البيت على زيد فى قولك (زيد فى البيت)[٢١] وفى ذلك – مع ما أفاده التنكير فى (هدى) من المبالغة فى تمكن الهدى من الكتاب، وما أفاده كذلك من معنى التعظيم الذى سيأتى بيانه والوجه فيه – إيعاز لأولئك المعاندين بالاقتراب من ذلك الكتاب وتلمس ما فيه من الخير والرشاد بل والإغراء بذلك، كما أن فيه استنزالاً لطائر نفورهم[٢٢]، كأنه قيل: هذا الكتاب مشتمل على شئ من هدى لا يقادر قدره ولا يعرف كنه عظمته، فاستمعوا له وشنفوا آذانكم بالإصغاء اليه، لعلكم تجدون فيه ما يروقكم ويجعلكم تغيرون رأيكم وتنصتون اليه فتقروا به وتؤمنوا بمن نزل عليه ويكون فى ذلك هدايتكم.

---

(١٩) روح المعاني للآلوسي ١٧١/١.

(٢٠) ينظر التحرير والتنوير ٢٢٢/١.

(٢١) ينظر البحر المحيط ٣٨/١.

(٢٢) ينظر التحرير والتنوير ٢٢٢/١، ٢٢٣، ٢٢٥.

وهذا عينه هو الوجه فى حمل قوله: (لا ريب) عند كثير من أهل العلم على معنى (لا شك)، والفرق بين اللفظين ان الريب شك مع تهمة بينما الشك كما أفاد الراغب: وقوف النفس بين شيئين متقابلين بحيث لا يترجح أحدهما على الآخر بأمارة[٢٣] ويقال إن الشك يطلق على ما استوى فيه الاعتقادان، أو لم يستويا ولكن لم ينته أحدهما لدرجة الظهور الذى تنبنى عليه الأمور، والريب لما لم يبلغ درجة اليقين وإن ظهر نوع ظهور[٢٤].

وباعتقادى ان الذى دعا القائلين بالوقوف على (لا ريب) الى الذهاب الى أنها بمعنى (لا شك) هو ما استلزمه معنى الريب من اضطراب النفس وقلقها بما يؤدى الى ارتيابها وإزالة الطمأنينة عنها، هكذا دون ما قصد الى هذه الفروق الدقيقة فيما بين اللفظتين [٢٥] وإلا أدى الحمل على مراعاة تلك الفروق الى تفويت المعنى المذكور آنفاً فى الوقوف على (لا ريب) وجعلها بمعنى (لا شك)، إذ النكتة فيه حينذاك، الإشعار بأنه لا يحصل فى الكتاب ريب فضلا عن أن يحصل فيه شك، وذلك لا يصح لأن الريب أدخل فى الدغل وقلة اليقين من الشك، فنفيه نفى للشك ولا عكس، يقول الرازى: «الريب قريب من الشك وفيه زيادة كأنه ظن سوء تقول: (رابنى أمر فلان) إذا ظننت به سوءا ومنها قوله ﷺ: دع ما يريبك الى مالا يريبك»[٢٦].

ولا تجمجم[٢٧] فى أن تمام الوقف على (لا ريب) لإفادة نفى الشك

---

(٢٣) ينظر مفردات الراغب ص٢٦٥ مادة (شكك).

(٢٤) ينظر حاشية الشهاب ٢٩٣/١ والألوسي ١٧٦/١.

(٢٥) وفي ذلك يقول ابن عاشور: «أصل الريب: القلق واضطراب النفس... ولما كان الشك يلزمه اضطراب النفس وقلقها غلب عليه الريب فصار حقيقة عرفية يقال رابه الشئ إذا شككه اي بجعل ما أوجب الشك في حالة»... [التحرير ٢٢٢/١].

(٢٦) تفسير الرازي ٣٧٨/١ وينظر مفردات الراغب ص٢٠٥ والمعجم الوجيز ص٢٨٣ والحديث أخرجه الترمذي والنسائي والحاكم وابو نعيم في الحلية واحمد وابن حبان والبيهقي في الشعب وابو يعلى، والطبراني في الكبير من حديث الحسن بن علي.

(٢٧) من معاني (لا شك) ومن شواهده قول زهير في معلقته: ومن يوف لم يذمم ومن يهد قلبه .. إلي مطمئن البر لا يتجمجم. يعني من أفضي قلبه إلي الإحسان الذي لا شبهة فيه، لم يشتبه عليه أمره فيتردد فيه والأصل فيه: عدم الإبانة في الكلام من غير عيّ [ينظر لسان العرب ومختار الصحاح مادة (جمم)، والمعجم الوجيز مادة (جمج)].

عن القرآن، إنما نتج عن صحة جعلها آخر الكلام وصحة جعلها مع ذلك بمعنى (حقا)(٢٨)، أو حملها علي النعت والمعني: (لا يكون من شئ ما من ريب)(٢٩) فضلا عما سبق وأن ألمحت اليه وسيأتى تفصيله، من جعلها - على ما ترجح لدى جمهور أهل العلم - مستأنفة نزلت منزلة التأكيد لمفاد الإشارة فى قوله: (ذلك الكتاب)، وإنما حذف خبر (لا) المقدر من غير الظرف، أو حتى منه - فى حال جعل الوقف على (لا ريب) كافياً - لأن لغة الحجاز كثرة حذفه، ولغة تميم: إذا علم لا يلفظ به و«لأن الشئ إذا علم وشهر موقعه وصار مألوفا ومأنوسا به لم يبال بإسقاطه عن اللفظ استغناء بمعرفة السامع»(٣٠) ولا يخفى على ذى لب أن سر الحذف هنا يكمن فى كونه الأدل على المعنى المراد والأدعى في الاتساع فيه فضلا عن كونه الأكثر شيوعاً فى نظم القرآن وفى لغة العرب(٣١).

ويظل المقصود من تنكير (هدى) - إزاء الحمل على أىّ من أوجه الأعراب التى تم ذكرها فى جملة (لا ريب) - مع ما أفاده من معنى التعظيم والمبالغة المدلول عليهما من الإخبار عن الهدى بالظرف - إغراء الخصم الألد ومجاراته، وذلك بقصد حمله على الإقرار بما فى ذلك الكتاب والإذعان له، إذ بمجاراته قد يتحقق جانب الاستماع الى ما يحاول جاهداً، خداع نفسه فى الإعراض عنه، ويظل معه كذلك - بدلالة فحوى السياق - أمر التعريض بكل المرتابين من المشركين بل ومن أهل الكتاب، والإشعار بأن ارتيابهم مجتمعين إنما نشأ عن مكابرة منهم ومعاندة.

أما الوقوف فى النسق الكريم للآية على (فيه) - على ما هو مختار جمهور القراء والمشهور عنهم، والوارد فى نحو قوله تعالى: ﴿ربنا إنك جامع

---

(٢٨) وذلك في حال جعل (لا ريب) في موضع نصب علي الحال من (ذا) أو من (الكتاب) والعامل فيها اسم الاشارة.... [ينظر الفريد للهمذاني ١/١٨٤].

(٢٩) ينظر البحر المحيط ١/٣٧ والمكتفي ص١٥٩ والاقتداء ١/٧٦.

(٣٠) الكشاف للزمخشري ٤/٥٧.

(٣١) ومن ذلك قولها (لا بأس) وقول سعد بن مالك:

من صد عن نيرانها . . فأنا ابن قيس لا براح

أي لا بأس عليه، ولا بقاء في ذلك [ينظر التحرير ١/٢٢٣].

الناس ليوم لا ريب فيه... آل عمران / ٩﴾ وقوله: ﴿وتنذر يوم الجمع لا ريب فيه..... الشورى / ٧﴾ - فالوجه فيه هو نفى وقوع الريب فى الكتاب أصلا، وإثبات أنه منزل من الله تعالى، وأنه الهدى عينه لا أن فيه هدى(٣٣)، فالمبالغة هنا بعد تقدير المبتدأ المحذوف (هو) لقوله بعد (هدى للمتقين)(٣٤)، حاصلة من «الإخبار بالمصدر، للإشارة الى بلوغه الغاية فى إرشاد الناس حتى كان هو عين الهدى تنبيها على رجحان هداه على هدى ما قبله من الكتب»(٣٥) ونظير ذلك فى لغة العرب ما جاء فى قول الخنساء فى وصف الناقة:

ترتع ما رتعت حتى إذا ادكرت فإنما هى إقبال وإدبار

يقول الإمام عبد القاهر فى استظهار المجاز العقلى الحاصل من إسناد الإقبال والإدبار المعبر عنه بالمصدر، الى المسند اليه وهو الضمير العائد على الناقة: «ومما طريق المجاز فيه الحكم، قول الخنساء - وذكر البيت - وذاك أنها لم ترد بالإقبال والإدبار غير معناهما، فتكون قد تجوزت فى نفس الكلمة، وإنما تجوزت فى أن جعلتها لكثرة ما تقبل وتدبر، ولغلبة ذاك عليها واتصاله منها، وأنه لم يكن لها حال غيرهما، كأنها قد تجسمت من الإقبال والإدبار»(٣٦) ومجمل ما قاله - رحمه الله - فى هذا الصدد، فيه تأكيد على ما يعطيه الإخبار بالمصدر من المبالغة، وما يفيد أن الأمر لو كان على تقدير مضاف وقلنا: (فإنما هى ذات إقبال وإدبار) لضاعت هذه المبالغة، ولا نتحت حلاوة الشعر ولـ «خرجنا الى شئ مغسول وإلى كلام عامى مرذول»(٣٧).

والشئ بالشئ يذكر فلقد نحا بعض أهل العلم هذا المنحى فى توجيه الآية الكريمة وقدر المعنى فيها (ذا هدى) وذلك فى حال جعل (هدى) حالا

---

(٣٣) كما تفيده قراءة أبي الشعثاء برفع (ريب) حيث لا يتحتم معها معني الاستغراق وإن أفاده معني علي ما سيأتي، ولا حتي الوقوف علي (لا ريب) بالفتح والدال علي المبالغة من جهة احتواء الظرف علي المظروف علي نحو ما أوضحنا [ينظر الرازي ٣٧٩/١. والتحرير ٢٢٣/١].

(٣٤) وكذا في جعل المبتدأ قوله: (ذلك الكتاب) مع مراعاة عدم الوقف في هذا الوجه علي (ريب) ولا علي (فيه) لاضطرار الخبر لما قبله.

(٣٥) التحرير والتنوير ٢٢٥/١.

(٣٦) دلائل الإعجاز للإمام عبد القاهر تحقيق شاكر ص٣٠٠ بتصرف.

(٣٧) المصدر السابق ص٣٠٢.

من (ذلك) أو من (الكتاب) أو من الضمير فى (فيه) وحمله مع ذلك على حذف مضاف[٣٨] والأشبه فيها ما ذكرنا، الأمر الذى يعنى أن فى البدء بقوله (هدى للمتقين) حين الوقف على (فيه) إيجاز بحذف المسند اليه المعبر عنه بالضمير المقدر (هو)، ويمثل سر بلاغته في أنك «ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة وتجدك - على حد قول الإمام عبد القاهر - أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بيانا إذا لم تبن»[٣٩] ذلك أن الحذف هنا فضلا عن كونه حذفاً مشتهراً فى النظم القرآنى كما فى قوله: ﴿عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال... الرعد / ٩﴾ وقوله: ﴿عجوز عقيم.... الذاريات / ٢٩﴾ فإن النكتة فيه والوجه: الاختصار والاحتراز عن العبث بناء على الظاهر لوجود القرينة الدالة عليه من ناحية، ولأن الخبر لا يصلح إلا لما عاد عليه الضمير حقيقة من ناحية أخرى.

ما يفيده تنكير (هدي) إذا جعل مسندا، من معني التعظيم والتهويل:

ولكون هذا الضمير المقدر عائداً على (الكتاب) فقد أفاد التنكير فى (هدى) تعظيم المسند وتفخيمه إذ المعنى على تقدير (هو هدى): «أى هدى لا يكتنه كنهه»[٤٠]، والمراد أنه بلغ من عظيم شأنه وفخامة قدره فى الهداية مكانة لا تدرك كنهها ولا يمكن وصفها، كما أفاد كذلك، التهويل من شأن ذلك المسند لكونه - وهو المعبر عنه بالمصدر على سبيل المبالغة - الكامل البعيد عن كل ريب الحرى بانتشال من لم يسدر فى طريق الغواية، الكفيل بإرشاد من لا يستحب الكفر على الهداية، الخليق بالأخذ بيد من لم يؤثر الجهالة على السلامة.

وإذا ناسب أن يكون المعرَّض بهم عند الوقوف على (لا ريب) هم المشركون، فإن الأدخل فى باب التعريض عند الوقوف على (فيه) والأشبه لفحوى السياق والأنسب فى أمر إفحام الخصم أن يكون المخاطبون بقوله: (لا

---

(٣٨) ينظر الدر المصون للحلبي ٨٧/١.

(٣٩) دلائل الإعجاز تحقيق شاكر ص١٤٦.

(٤٠) الإيضاح في علوم البلاغة تحقيق د. خفاجي ص١٨٨ والبغية للشيخ عبد المتعال الصعيدي ٢٠٢/١.

ريب فيه) هم أهل الكتاب باعتبار «تعلقهم بمحرف كتابيهم مع ما فيهما من مثار الريب والشك من الاضطراب الواضح الدال على أنه من صنع الناس قال تعالى: ﴿**أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا**... النساء / ٨٢﴾[٤١] وإن كان الأمر في دفع شبهة الاختلاف عن القرآن وإثبات ذلك - من طرف خفي - في كتب القوم التي بين أيديهم، غير مانع من نفي الريب عن صحيح ما أنزله الله على أهل الكتاب من توراة وإنجيل.

سر تقديم اسم (لا) على الظرف: وهنا يكمن السر في تقديم اسم (لا) على الخبر شبه الجملة في قوله تعالى: (لا ريب فيه) وذلك حتى لا يشعر تأخيره عن شبه الجملة الاختصاص وهو غير مراد «وقد ذكر الكشاف أن الظرف وهو قوله: (فيه) لم يقدم على المسند اليه وهو (ريب) - أي على احتمال ان يكون خبراً عن اسم (لا) - كما قدم الظرف في قوله: ﴿**لا فيها غول**.... الصافات / ٣٧﴾ لأنه لو قدم الظرف هنا لقصد أن كتاباً آخر فيه الريب أ. هـ يعني لأن التقديم في مثله يفيد الاختصاص فيكون مفيداً أن نفي الريب عنه مقصور عليه، وأن غيره من الكتب فيه الريب وهو غير مقصود هنا»[٤٢]، وفي عدم قصد الحصر هنا يقول الآلوسي: «وإنما لم يقل سبحانه: (لا ريب فيه) على حد (لا فيها غول) لأن التقديم يشعر بما يبعد عن المراد وهو أن كتاباً غيره فيه الريب كما قصد في الآية تفضيل خمر الجنة على خمور الدنيا بأنها لا تغتال العقول كما تغتالها فليس فيها ما في غيرها من العيب»[٤٣]، ولو قيل (لا غول فيها) لأفاد مجرد نفي الغول عن خمر الجنة دون التعرض لغيرها من خمور الدنيا، وهذا أيضاً غير مراد لأن عدم نفي الغول عن الجنة بطريق الحصر والقصر سيكون ذريعة لضعاف النفوس لأن يتعاطوها تحت زعم أنها هي الأخرى لا تغتال العقول فكان من الضروري قمع حجج

(٤١) التحرير والتنوير ١/٢٢٧، ٢٢٨.

(٤٢) السابق ١/٢٢٤ وينظر الكشاف ١/١١٤.

(٤٣) روح المعاني ١/١٧٧، وينظر الإيضاح للقزويني ص١٩٣، والبغية ١/٢١١ وخصائص التراكيب ص٢٥٠.

أولئك وإثبات الغول على أيّ نحو لخمر الدنيا بل وقصره عليها مهما تعددت أسماؤها وتباينت مصادرها وتفاوتت نسب الغول فيها، لأن القصر إنما يكون - كما جاء في البغية - باعتبار النظير الذى يتوهم فيه المشاركة في المعنى(٤٤). ذلك ما أفاده الزمخشرى وقصد اليه إبان حديثه عن عدم إرادة القصر فى قوله: (لا ريب فيه) خلافاً لما فى قوله: (لا فيها غول)، وإنما «بنى كلامه على أن الجملة المكيفة بالقصر فى حالة الإثبات لو دخل عليها نفى وهى بتلك الكيفية أفاد قصر النفى لا نفى القصر»(٤٥).

وإذا كان بعض أهل العلم - من نحو السكاكى والسيد فى حاشيته على الكشاف وأبى حيان وغيرهم - يسوّون فى تقديم المسند للاختصاص بين ما جاء بالإثبات وما جاء بالنفى، ولا يفرقون بين (ليس فى الدار رجل، وليس رجل فى الدار) حتى أنكر أبو حيان إفادة تقديم الخبر هنا للحصر... فذلك مما لا يعول عليه ولا يلتفت اليه لأنه مما يتنافى ودقة اللغة ولطافة مسالكها وما تميزت به على غيرها، وقد حقق هذه المسألة الطاهر بن عاشور فى تفسيره لقول الله تعالى: ﴿**ليس عليك هداهم**... البقرة / ٢٧٢﴾ وخلص إلى أن الحصر فى النفى فى نحو قوله: (لا فيها غول) «يفيد قصر الغول على الانتفاء عن خمور الدنيا ولا يفيد نفى قصر الغول على الكون فى خمور الجنة»(٤٦) ذلك «أن القصر لما كان كيفية عارضة للتركيب ولم يكن قيداً لفظيا بحيث يتوجه النفى إليه كانت تلك الكيفية مستصحبة مع النفى»(٤٧).

وقد دعاه - أمطر الله قبره بشآبيب رحمته - للتحقيق فى هذه القضية ما ذكره السيد فى حاشيته على الكشاف حيث قال: «إن روعى القاعدة القائلة إنّ تقديم المسند يفيد حصر المسند إليه، عد قصراً للموصوف على الصفة، أى الغول مقصور على عدم الحصول فى خمور الجنة لا يتعداه الى عدم الحصول فيما يقابلها، أو عدم الغول مقصور على الحصول فيها لا يتجاوزها الى الحصول فى هذه الخمور» ثم أردف يقول: «وبالجملة تجعل حرف النفى جزءا

(٤٤) ينظر بغية الإيضاح ٢١١/١.

(٤٥) التحرير والتنوير ٢٢٤/١.

(٤٦) السابق ٧١/٣.

(٤٧) السابق.

من المسند أو المسند اليه»[٤٨] وهذا خلط، والحق فيه ما ذكره صاحب التحرير من أن الحصر فى القصر المنفى يفيد قصر المسند إليه المتأخر على المسند المنفى.

وجمهور البلاغيين على أن المسند إذا قدم على المسند اليه فى الإثبات فإنه يفيد فى الأغلب الأعم تخصيصه بالمسند إليه أى قصر المسند اليه على المسند المقدم كما فى (قائم زيد) حيث أفاد التقديم قصر الموصوف على القيام والمعنى فيه ما زيد إلا قائم، ونادرا ما يفيد - حسب ما يمليه السياق ويقتضيه - مجرد تقوية الحكم وتأكيده وبناء على ما ارتآه الجمهور فإن فيما ذكره ابن الأثير من أن التخصيص فى نحو قوله تعالى: ﴿**عليه توكلت وإليه أنيب**.... هود / ٨٨) وقوله: ﴿**إلى ربك يومئذ المستقر**... القيامة / ١٢﴾ وقوله: ﴿**إلى ربك يومئذ المساق**... القيامة / ٣٠﴾ مفهوم بقرائن أخرى من غير خصوصية التقديم.. فيه نظر لأن ما ذكره من أن نكتة التقديم هنا هو حسن النظم السجعى لا يتنافى مع إفادة التخصيص، وذلك أمر تنبه له صاحب الخصائص حيث أوضح أن «لا تزاحم فى النكات والأسرار وأن التقديم فى الآيات الكريمة يفيد الفائدتين، الفائدة المعنوية وهى التخصيص، والفائدة اللفظية وهى الحفاظ على التنغيم الآخذ والتوازن الصوتى الذى يشارك مشاركة فعالة فى تحريك القلوب وبعث خوافى الإحساس والشعور، ويدرك هذه الحقيقة من ذاق حلاوة الترتيل وجمال التنغيم فى هذا القول الحكيم...»[٤٩]، وإذا كان تقديم المسند وهو ظرف فى الإثبات، موضع خلاف حيث خالف فى إفادته القصر إلا بمعونة السياق ودلالة الحال، ابن الأثير وكذا العلوى[٥٠]، فإن تقديمه وهو ظرف فى النفى كما هو الحال فى قوله: (لا فيها غول) هو موضح اتفاق بينهم على إفادة التخصيص، فكيف إذاً يسوى بين قولنا (لا رجل فى الدار) و(لا فى الدار رجل) أو بين قوله تعالى: (لا فيها غول) وقولنا (لا غول فيها) وأخيراً بين قوله تعالى: (لا ريب فيه) وقولنا (لا فيه ريب).

---

(٤٨) حاشية السيد علي الكشاف ١/ ١١٥.

(٤٩) خصائص التركيب د. محمد أبو موسي ص. ٢٥٠ بتصرف يسير.

(٥٠) ينظر المثل السائر ٢/ ٢١٧ والطراز العلوي ٢/ ٧١.

دلالات النفي في قوله (لا ريب فيه):

على أن الذى يستدل معه على نفى عموم الريب ويتناسب أيضاً مع عموم النفى هى تلك القراءة المشهورة التى توجب الاستغراق وتدل عليه، لا تلك التى تحتمله وتجوزه وهى قراءة أبى الشعثاء[٥١] (لا ريب) بالرفع، وبيان ذلك أن (لا) فى القراءة المشهورة، «لنفى الجنس: أى الحقيقة، ويلزمه - على حد قول السيد فى حاشيته على الكشاف - نفى أفرادها بأسرها، إذ لو ثبت شئ منها كانت الحقيقة ثابتة فى ضمنه ولا تحتمل معنى آخر فهى نص فى الاستغراق توجبه، فإن قيل (لا رجل فى الدار) بالفتح، لم يصح (بل رجلان، أو رجال)، وغير المشهورة مجوزة للاستغراق على معنى أنها ظاهرة فيه ومحتملة لمعنى آخر. أما الأول فلأن المتبادر من النكرة المنونة فرد لا بعينه، وهو مساوق للحقيقة فإذا نفى استلزم نفى جميع الأفراد[٥٢]، وأما الثانى فلأنه قد يقصد بذلك نفى الوحدة المنفردة أى المجردة عن العدد فيقال: (لا رجل فى الدار بل رجال) أى الجنس موصوف بالتعدد لا بالوحدة»[٥٣]، ولا يعنى ذلك بحال أن قراءة الرفع تثبت الريب المتعدد فى القرآن إذ الاستغراق ونفى الريب مفاد هنا معها من وجه آخر «لا من اللفظ بل من دلالة المعنى لأنه لا يريد نفى ريب واحد عنه»[٥٤] حتى يصح حمل المعنى فيه على مثل قولنا: (لا رجل فى الدار بل رجال) لكن يريد نفس جنس الريب وعمومه وماهيته، ففضلاً عما أفادته النكرة المنونة واستلزمته لنفى جميع الأفراد فإن «سياق الكلام يبين أن المراد العموم»[٥٥]، فساوى ذلك البناء على الفتح من حيث المعنى فى إفادة الاستغراق[٥٦] إذ المعنى على كلٍّ: «إن الكتاب ليس بمظنة للريب لوضوح

---

(٥١) هو تابعي مشهور واسمه: سليم بن أسود المحاربي.

(٥٢) وفي معني ذلك يقول الرازي: "أما.... (لا ريب فيه) بالرفع فهو نقيض لقولنا (ريب فيه) وهو يفيد ثبوت فرد واحد، فذلك النفي يوجب انتفاء جميع الأفراد ليتحقق التناقض» [مفاتيح الغيب ١/٣٧٩].

(٥٣) حاشية السيد علي الكشاف ١/١١٥.

(٥٤) البحر المحيط ١/٣٦.

(٥٥) السابق.

(٥٦) وفي خلاصة ما قيل في هذا الشأن ذكر النيسابوري «أن المشهورة توجب الاستغراق وهذه تجوزه، ويمكن أن يقال: كلاهما يوجب الاستغراق إلا أن الأول بطريق نفي الماهية. والثاني لأن=

دلالته وضوحاً يقوم مقام البرهان المقتضى لكونه لا ينبغى الارتياب فيه بوجه من الوجوه»[٥٧].

فإن قيل كيف نفى الريب عن القرآن على سبيل الاستغراق بينما هو واقع مشهور، وكم من مرتاب فيه؟ فالجواب: أنه ما نفى أن أحداً يرتاب[٥٨]، وإنما المنفى كونه متعلقاً للريب ومظنة له لأنه من وضوح الدلالة وسطوع البرهان بحيث لا يرتاب العاقل بعد النظر الصحيح فى كونه وحياً بالغاً حد الإعجاز وهذا من لطائف تقديم (ريب) على الظرف، والأمر كذلك فإن غير الأسوياء من أهل الكتاب مع أنهم بشروا بمبعث من نزل هذا القرآن عليه وكانوا يعرفونه كما يعرفون أبناءهم بل أن معرفتهم له أشد، إلا أنهم كذبوا به وبما أنزل عليه، وكذا غيرهم من مشركى العرب فإنهم على الرغم من بلوغهم - هم الآخرون - فى الفصاحة، حد النهاية إلا أنهم عجزوا عن معارضة أقصر سورة وذلك يشهد بأن حجية القرآن قد بلغت فى الظهور بحيث لا يجوز، لا ريب فطن أن يرتاب فيه، وعليه فإن وقوع الشك وارتياب المرتابين الوارد فى نحو قوله سبحانه: ﴿**وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا**... البقرة / ٢٣﴾ لم يكن من جهته العالية إنما كان من جهتهم هم وعليه «فلا تنافى بين كونهم فى ريب من القرآن، وكون الريب منفياً عن القرآن»[٥٩] وفى ذلك ما يؤكد الزيادة فى تنزيه ساحة التنزيل ونفى الريب عنه حيث فرض كونهم فى الريب لا كون الريب فيه، **فهو في قوة أن يقال**: وإن كان لكم ريب فيما نزلنا، أو: إن ارتبتم فيما نزلنا ﴿**فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين**.... البقرة / ٢٣﴾.

وعلى التسليم بأن الاستغراق ليس على حقيقته وأن النفى فى الآية إنما

= قوله (لا ريب) جواب قول القائل: هل ريب فيه؟ وهذا يفيد ثبوت فرد واحد فنقيضه يكون سلب جميع الأفراد [الغائب ١/١٢٧].

(٥٧) فتح القدير للشوكاني ١/٣٣.

(٥٨) عبارة الزمخشري في الكشاف وقد انساق وراءه فيها جم غفير من المفسرين: «ما نفي أن أحداً لا يرتاب.... »هكذا بالنفي، والصواب ما أثبتنا لئلا يفسد المعني لأن نفي نفي الريب إثبات له، وقد حقق الشهاب تلك المقولة وانتهي إلي أن فيها تعسفاً لذا عدل عنها الإمام البيضاوي، فلله درهما [ينظر حاشية الشهاب علي البيضاوي ١/٢٩٠].

(٥٩) البحر المحيط لأبي حيان ١/٣٧ وينظر تفسير أبي السعود ١/٢٥.

هو نفى لريب خاص وهو هذا الذى يعرض فى كون القرآن مؤلفاً من حروف كلامهم فكيف عجزوا عن مثله؟[٦٠] فالجواب أنه سبحانه نزل ارتيابهم - لوجود ما يزيله من دلائل بطلانه - منزلة العدم لأن فى دلائل الأحوال ما لو تأملوه لزال ارتيابهم، وفى ذلك يقول صاحب مفتاح العلوم: «ويقلبون القضية - أى قضية التأكيد للخبر الموجه الى منكر مضمون الخبر - مع المنكر إذا كان معه ما إن تأمله ارتدع فيقولون لمنكر الإسلام: (الإسلام حق) وقوله عز وجل فى حق القرآن (لا ريب فيه) وكم من شقى مرتاب فيه، وارد على ذا»[٦١]، فيكون المركب الدال على النفى المؤكد للريب مستعملا فى معنى عدم الاعتداد بالريب لمشابهة حال المرتاب في وهن ريبه بحال من ليس بمرتاب أصلا على طريقة التمثيل[٦٢] ويمكن أن يكون النفى فى قوله: (لا ريب فيه) نفياً عاماً يراد به الخصوص من جهة المؤمنين به والمعنى - على ما سبق وأن أشرنا - (لا ريب فيه عند المؤمنين) أو (لا ريب فيه عند المتكلم به)، كما لا ينزح[٦٣] أن يكون مراده نفى كل ما يوجب ارتيابا فى صحته، والمعنى ليس فى الكتاب المنزل اضطراب ولا اختلاف فيكون فى الريب هنا مجاز حذف فى سببه كأنه قال: لا سبب ريب فيه لوضوح آياته وإحكام معانيه وصدق أخباره إذ ﴿**لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً**... النساء / ٨٢﴾ كأن يكون فيه ما يناقض بعضه بعضاً أو ما يجافي الحقيقة والفضيلة أو ما يدعو الى الفساد وارتكاب الرزيلة، وغير ذلك من الأسباب التى توجب الريب فى الكلام كالتلبيس والتعقيد والدعاوى العارية عن البرهان، وانتفاء ذلك عنه يقتضى أن ما يشتمل عليه القرآن إذا تأمل فيه التأمل وجده مفيداً اليقين بأنه من عند الله، ويمكن كذلك أن يكون المراد من الإخبار بنفي الريب، النهى - كما سبق الإشارة لذلك أيضاً - والمعنى لا ترتابوا فيه[٦٤] لكونه من عند الله تعالى، وتلك هى بعض عطاءات ودلالات النفى

---

(٦٠) علي ما قيل في عود الإشارة في (ذلك الكتاب) الي الحروف المجتمعة في مفتتح السورة.

(٦١) مفتاح العلوم للسكاكي ص٩٨.

(٦٢) ينظر التحرير ٢٢٣/١ والإيضاح للقزويني ص٩٥ والبغية ١/ ٥٠.

(٦٣) أي لا يبعد، يقال: نزحت الدار إذا بعدت [ينظر مختار الصحاح والمعجم الوجيز لمادة: نزح].

(٦٤) ينظر غرائب آي التنزيل لزين الدين محمد بن أبي بكر ١/ ١٠ والفريد ١٨٦/١ والقرطبي ٢٠٧/١ وحاشية الشهاب ٢٩٣/١ والآلوسي ١٧٧/١ والتحرير ٢٢٣/١ والمقتطف ٢٧/١.

في الآية الكريمة.

أثر اسم الاشارة في إساغة الوقف على (لا ريب) أو على (فيه):

ولا يخفى ما لاسم الإشارة من دور في إبراز معاني ومعالم الوقوف على (لا ريب) أو على الظرف، ولا وجه للغرابة في ذلك، لأنه بتعدد الاحتمالات في مرجع الإشارة في قوله: (ذلك الكتاب) - تلك الاحتمالات التي يروق معها الوقوف على (لا ريب) أحياناً، وعلى خبر التبرئة أحياناً أخرى - تتعدد الدقائق والنكات، وتتزاحم اللطائف والإشارات.

١- فقد قيل إن المشار اليه في الآية الكريمة هي الحروف المفتتحة بها السورة في قوله: (آلم) باعتبار أنها مسمى للسورة(٦٥) سميت بها إيذاناً بأنها كلمات عربية معروفة التركيب من مسميات هذه الألفاظ، جاءت على قانون لغتهم فيكون فيه ايماء الى الإعجاز والتحدى على سبيل الإيقاظ(٦٦) .... أو مسمى للقرآن على غرار ما جاء في قول الله تعالى: ﴿**آلم كتاب أحكمت آياته**... هود / ١، ٢﴾ وقوله: ﴿**آلم تلك آيات الكتاب وقرآن مبين**.... الحجر/١﴾ وقوله: ﴿طس تلك آيات القرآن... النمل / ١﴾ وغيرها من السور التي أخبر عن الحروف المفتتحة فيها بالكتاب أو بمجموع آياته(٦٧).

ومحل هذه الحروف على الحمل على هذا المعنى في مرجع الإشارة، الرفع إما على الابتداء، والإشارة مبتدأ ثاني خبرها (الكتاب) والجملة خبر للمبتدأ الأول، والتقدير (المسمى به السورة أو القرآن، ذلك الكتاب)، وإما على الخبرية فتكون الحروف خبراً لمبتدأ محذوف تقديره (هذه آلم) أى مسمى به وهذا «هو الأظهر لأن ما يجعل عنوان الموضوع حقه أن يكون قبل ذلك معلوم

(٦٥) وسيأتي الكلام عن أدلة هذا الرأي وبيان وجاهته وذلك أثناء الحديث في المبحث الثالث عن المعانقة في قوله: (حم والكتاب المبين) الواردة في صدر سورتي الزخرف والدخان.

(٦٦) ينظر حاشية السيد علي الكشاف ٩٣/١ وتفسير أبي السعود ٢١/١.

(٦٧) وهذا أخرجه ابن جرير عن مجاهد أخرجه عبد الرزاق وعبد بن حميد عن قتادة، كما نقل عن عكرمة، وقال به الكلبي والسدي وقتادة، لكن يبطله وقوعه بعد بعضها بما لا يناسبها لو كانت أسماء للقرآن نحو (آلم غلبت الروم.... الروم / ١، ٢)، (آلم أحسب الناس أن يتركوا.... العنكبوت / ١، ٢) [ينظر حاشية الشهاب ٢٧٤/١ والتحرير ٢١١/١ وروح المعاني ١٧٤/١ وأبو السعود ٢٤/١].

الانتساب إليه عند المخاطب وإذ لا علم بتسميته قبل، فحقها الإخبار بها»[٦٨] .... وعلى هذا الوجه فالإشارة البعيدة مبتدأ خبره (الكتاب)، و«إنما صحت الإشارة على هذه التقديرات الى القرآن بعضا أو كلا مع عدم سبق ذكره لأنه باعتبار كونه بصدد الذكر، صار فى حكم الحاضر المشاهد كما يقال: (هذا ما اشترى فلان)»[٦٩] ولا يكون الشئ المشترى حاضرا ولا مشاهدا.

وجملة التبرئة على الوجه الأول - أعنى على رفع الحروف على الابتداء - جملة مستأنفة جاءت لتوكيد ما قبلها، أما على الوجه الأخير أى على القول باستقلال كل جملة على حدة وجعل الحروف المفتحة بها السورة خبراً لمحذوف - وهو ما يجعل حمل المعنى عليه - فيجوز جعلها نعتاً والمعنى على ما نص عليه أبو حيان ورجحه: «لا يكون شئ ما من ريب»[٧٠].

ويسوغ فى كلٍّ الوقف على (لا ريب) وجعلها بمعنى (لا شك) والوجه فيه وفى جعل (الكتاب) خبراً عن اسم الإشارة على تقدير كون المسمى هو السورة، بيان «أن هذه السورة المفتتحة ببعض أحرف الهجاء هو الكتاب، أى العمدة القصوى منه حتى لكأنها فى إحراز الفضل كل الكتاب المعهود، الغنى عن الوصف بالكمال، لاشتهاره فيما بين الكتب، على طريقة قوله ﷺ: الحج عرفة»[٧١] فهو حصر لكمال الكل فى الجزء، واللام - على ما هو بيِّن - عهدية، ولا مساغ لحملها على هذا التقدير على الجنس، لما أن فرد الكتاب المعهود - والذى هو مجموع سور القرآن - هو المقابل لسائر أفراده من الكتب السماوية، وأيضاً لأن حصر الكمال فى السورة مشعر بنقصان سائر السور[٧٢]. أما على تقدير كون المسمى كل القرآن فالمراد بالكتاب الجنس واللازم للحقيقة، والمعنى حيال الوقوف على (لا ريب) والوجه فيه: بيان أن ذلك هو الكتاب الكامل فى بابه الجامع لصفات الكمال فى جنس

---

(٦٨) تفسير أبي السعود ١/٢٣ وينظر الآلوسي ١/١٦٥.

(٦٩) تفسير أبي السعود ١/٢٣ بتصرف.

(٧٠) ينظر البحر المحيط ١/٣٧.

(٧١) تفسير ابي السعود ١/٢٣ بتصرف.

(٧٢) السابق ١/٢٤.

الكتب، الحقيق بأن يُخص به اسم الكتاب لغاية تفوقه على بقية الأفراد فى حيازة كمالات الجنس كأنه الذى يستأهل أن يسمى كتابا وأن ما عداه من الكتب السماوية فى مقابلته خارج منه بالنسبة إليه أو كالمفقود منها وصف الكتاب لعدم استكمالها جميع كمالاتى الكتب(٧٣) كما يقال (هو الرجل) اى الكامل فى الرجولية الجامع لما يكون من الرجال من مراضى الخصال وعليه قول من قال:

وإن الذى حانت بفلج دماؤهم . . هم القوم كل القوم يا أم خالد(٧٤)

فالمدح... من جهة حصر كمال الجنس فى فرد من أفراده.هكذا قاله أبو السعود والزمخشرى والآلوسى(٧٥)، وكلامهم وكذا كلام غيرهم مما يفيده يعنى أن نفى الريب مقصود به نفى الريب عن كمال الكتاب وليس نفى الكمال عن غيره وشتان ما بين المعنيين.

وفىّ حال جعل (الكتاب) صفة للإشارة أو بدلاً منها أو بياناً لها، وجعل (لا ريب فيه) خبرا لـ (ذلك) والجملة خبراً للحروف المقطعة فى مفتتح السورة، أو جعل التبرئة خبراً لتيك الإشارة على القول باستقلال الجملة قبلها وتقدير (هذا آلم)، أو خبراً ثانياً بعدها لتلك الحروف أو ثالثاً بعدها وبعد الخبر فى (هذا آلم)، ويلحق بذلك جعل الإشارة بدلا من الخبر فى (هذا آلم) مع جعل (الكتاب) صفة، وكذا جعل جملة التبرئة خبراً ثانياً لاسم الإشارة بعد (الكتاب)... فإن المشار إليه وهو المسمى سواء كان ذلك المسمى هو السورة أو القرآن يجمل معه أن يكون الوقف على (فيه)، والوجه فى ذلك هو الإشعار أيضا بعلو شأن الكتاب لكون المعنى حينذاك. (ذلك أى الكتاب العجيب الشأن البالغ أقصى مراتب الكمال، لا ريب فيه)(٧٦)، وقد سوغ التعبير باسم الإشارة البعيد العائد على المسمى والمشار به إلي الكتاب على قربه.... تنزيل البعد الرتبى منزلة البعد الحقيقى - على ما سيأتى بيانه - هذا وقد ألمع بعضهم إلى أن وجه البعد فى آية البقرة فى حال عود الإشارة على

---

(٧٣) وقد أفاده دلالة القصر عن طريق تعريف الطرفين:

(٧٤) من أبيات الحماسة ضمن أبيات، أولها:

ألم تر أني بعد عمرو ومالك . . وعروة وابن الهول لست بخالد

ومعناه: ان الذين هلكت نفوسهم وأريقت دماؤهم بفلج - وهو موضع قريب من البصرة - هم القوم، إزالة لما عسي يتخالج في الأوهام من استبعاد حصر الجنس في بعض أفراده.

(٧٥) ينظر روح المعاني ١/١٧٦، والكشاف ١/١١٢، ٤/٣٦٥ وأبو السعود ١/٢٤.

(٧٦) ينظر أبو السعود ١/٢٤ والدر المصون ١/٨١.

(آلم) إن أول بالمؤلف من هذه الحروف أو فسر بالسورة أو القرآن: أنه لما نزل عن حضرة الربوبية وصار بحضرتنا بعد، لأن المتقضى فى حكم المتباعد، يعضد هذا أن من الأمور المتعارف عليها أن من أعطى غيره شيئاً أو أوصله إليه، أو لاحظ وصوله... عبر عنه بـ (ذلك) لأنه بانفصاله عنه أضحى بعيداً أو فى حكم البعيد، وقد قيل: كل ما ليس فى يديك بعيد[٧٧]، وكأنه جل ذكره لما قدم قبل (ذلك الكتاب) (آلم) أراد أن يقول لنبيه ﷺ: هذا الذى ذكرته وبينه لك - يعنى مما تضمنه (آلم) من وجوه متعددة[٧٨] - ذلك الكتاب، فى إشارة إلى الإخبار عما اشتملت عليه هذه الحروف من المعانى بعد تقضى الخبر عنها فصار لقرب العهد كالحاضر المشار إليه، ونظيره ما جاء فى قوله سبحانه: ﴿**واذكر إسماعيل واليسع وذا الكفل وكل من الأخيار* هذا ذكر**.... ص /٤٧، ٤٨﴾[٧٩].

٢- وقد جوز صاحب الكشاف على احتمال أن تكون حروف (آلم) مسوقة مساق التهجي لتجعل كالإيقاظ وقرع العصا، لإظهار عجز المشركين عن الإتيان بمثل القرآن أو بمثل بعضه.... أن يكون اسم الإشارة مشارا به إلى (ألم) على إرادة التعريض بالمتحدين وعليه فلا موقع للحروف المفتتحة بها السورة حينئذ من الإعراب، و(الكتاب) على هذا الوجه إما أن يكون خبراً لاسم الإشارة فيكون مرجع الإشارة للحروف باعتبارها حروفاً مقصودة للتعجيز وتكون الإشارة إلى القرآن المعروف لدى أهل الشرك حينذاك وإلى الكتاب المتلو عليهم النازل إليهم الذى يضم السور المتقدمة على سورة البقرة، ويكون إطلاق الكتاب على ما كتب بالفعل باعتبار أن ما نزل من القرآن هو المعبر عنه بأنه القرآن وينضم إليه كل ما يلحق به، وعليه فالأشبه فى ذلك جعل الجار والمجرور فى (فيه) خبرا لقوله بعد، (هدى للمتقين)، والوقوف حينذاك على (لا ريب) وهى بمعنى (لاشك) وذلك هو الأليق بالسياق... والوجه فيه إظهار

---

(٧٧) ينظر الطبري ٧٤/١ والكشاف بحاشية السيد ١٠٨/١ والرازي ٣٦٩/١ والآلوسي ١٧٤/١ وأبو السعود ٢٣/١.

(٧٨) سنسترسل - بعد أن وقفنا هنا علي بعضها - في ذكر المزيد منها في المبحث الثالث بإذنه تعالي.

(٧٩) ينظر الطبري ٧٤/١، ٨٥ ومعاني القرآن للفراء ١١/١.

عجز المتحدين و«التحريك للنظر في أن هذا المتلو عليهم - وقد عجزوا عنه عن آخرهم مع تظاهرهم وقوة فصاحتهم - كلام منظوم من عين وجنس ما ينظمون منه كلامهم ليؤديهم النظر الى أن يستيقنوا بعد المراجعات المتطاوبة أنهم لم يستطيعوا الإتيان بمثله على الرغم من كونهم أمراء الكلام وزعماء الحوار والحراص على التساجل في اقتضاب الخطب، المتهالكين على الافتنان في القصيد والرجز، وليتأكدوا كذلك من أن هذا الكتاب لم يبلغ من الجزالة وحسن النظم المبالغ التي بزت بلاغة كل ناطق وشقت غبار كل سابق ولم يتجاوز الحد الخارج من قوى الفصحاء ولم يقع وراء مطامح أعين البصراء.... إلا لأنه ليس بكلام البشر وأنه كلام خالق البشر، وأنه خالق القوى والقدر»(٨٠).

وأما أن يجعل(الكتاب) بدلا أو صفة وذلك بجعل الإشارة مبتدأ خبره (لا ريب فيه) أو بجعلها خبراً لمحذوف تقديره والمعنى فيه:(المؤلف من هذه الحروف هو ذلك الكتاب) فيوقف عند ذاك على (لا ريب فيه) لكونها - حتى مع الوجه الأخير للإعراب - جملة في موقع الخبر، والإشارة على أيٍّ إلى جميع القرآن لأن نزول ما لم ينزل منه بعد، مترقب. وبذا تدل الإشارة وتؤذن بعلو شأن الكتاب وسطوع برهانه بحيث لا يكون مظنة لارتياب أحد في أحقيته، وفي كونه وحياً منزلاً من عند الله تعالى، والنكتة فيه بيان أنه عليه الصلاة والسلام كان يتحداهم بالقرآن فلما ذكر هذه الحروف دلت قرينة الحال على أن مراده تعالى من ذكرها أن يقول لهم: إن هذا القرآن لا ينبغي الارتياب فيه لأنه منزل من عند الله على مصطفاه ومركب من الحروف التي أنتم قادرون عليها فلو كان هذا من فعله أو من فعل البشر لوجب أن تقدروا على الإتيان بمثله(٨١).

٣- وعلى القول بأن المشار إليه في قوله: (ذلك الكتاب لا ريب فيه) هو الكتاب الموعود به من قبل، يكون معنى البعد حينئذ ظاهراً، لكونه على ما

---

(٨٠) الكشاف ٩٦/١، ٩٧ بتصرف وينظر حاشية الشهاب ٢٤٧/١، ٢٦١ والرازي ٣٧٩/١ والتحرير ٢٢٢/١.

(٨١) ينظر تفسير الرازي ٣٦٤/١ وحاشية الشهاب ٢٤٧/١.

وضع له فى الإخبار عن غائب، غير أن دلالة السياق تقتضى أن لو جعلت فاتحة البقرة اسما للسورة... فينبغى أن يراد بالوعد ما وعد به ﷺ فى ابتداء مبعثه من قوله سبحانه: ﴿**إنا سنلقى عليك قولا ثقيلا**... المزمل / ٥﴾ على ما ذهب اليه الواحدى وابن كيسان واختاره الخليل وسيبويه، وحجتهم فى ذلك أن آية المزمل لما نزلت بمكة ظل ﷺ مستشرفاً لإنجاز هذا الوعد من ربه فلما نزل عليه بالمدينة (ذلك الكتاب) كان فيه معنى (هذا هو القول الذى وعدتك أن أوحيه إليك)[٨٢] ... أما إن جعلت فاتحتها اسماً للقرآن فإن الذى يمليه السياق ويقتضيه المقام، هو أن تكون الإشارة إلى ما وعد به ﷺ من أنه سينزل إليه كتاباً لا يمحوه الماء ولا يخلق عن كثرة الرد، على ما قاله ابن عباس. أو هو كما قال ابن رئاب ما جاء فى التوراة والإنجيل يعنى من نحو ما ورد فى سفر التثنية الإصحاح ١٨ عدد ١٨ «أقيم لهم نبيا من وسط إخوتهم مثلك، وأجعل كلامى فى فمه فيكلمهم بكل ما أوصيه به» وإنجيل يوحنا ١٦ : ١٣ «وأما متى جاء ذاك روح الحق، فهو يرشدكم إلى جميع الحق لأنه لا يتكلم من نفسه بل كل ما يسمع يتكلم به، ويخبركم بأمور آتية...» وهذا ما أفاده قوله سبحانه: ﴿**وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به**.... البقرة / ٨٩﴾ وعليه فالمعنى «هذا القرآن هو المفسر فى التوراة والإنجيل، يعنى أن التوراة والإنجيل يشهدان بصحته ويستغرق ما فيهما ويزيد عليهما ما ليس فيهما[٨٣]» [٨٤].

ولا يرد على هذا أن سورة البقرة لم تكن آخر ما نزل من القرآن حتى يكون موعوده ﷺ أو مسمى القرآن فى (آلم) هو الكتاب بأجمعه، على ما

(٨٢) ينظر القرطبي ١/ ٢٠٥ وأبو السعود ١/ ٢٤.

(٨٣) القرطبي ١/ ٢٠٥ بتصرف.

(٨٤) وقد فهم الحافظ ابن كثير خطأ أن القائلين بهذا الرأي عنوا أن الإشارة في (ذلك الكتاب) للتوراة والإنجيل، وذكر أن «من قال أن المراد بـ (ذلك الكتاب) الإشارة إلي التوراة والإنجيل كما حكاه ابن جرير وغيره فقد أبعد النجعة وأغرق في النزوع وتكلف مالا علم به» والحق أن فهمه الخاطئ لكلام القائلين به هو الذي أوقعه في كل ذلك، إذ الأمر فيه علي ما ذكرنا وليس علي ما زعم، يقول ابن جرير: «إذا وجه تأويل (ذلك) علي هذا الوجه فلا مؤنة فيه علي متأوله لأن ذلك يكون حينئذ إخباراً عن غائب»... [جامع البيان ١/ ٧٥ بتصرف وينظر فتح القدير للشوكاني ١/ ٣٣ وابن كثير ١/ ٣٩].

تفيده الإشارة في قوله: (ذلك الكتاب).. لأن قوله (ذلك) إشارة إلى تلك السور التي نزلت قبل هذه السورة فكأنه سبحانه يقول لنبيه ﷺ «يا محمد اعلم أن ما تضمنته سور الكتاب التي قد أنزلتها إليك هو الكتاب الذي لا ريب فيه»[٨٥] وقد يكون ذلك من قبيل تسمية البعض باسم الكل وكثيراً ما يسمى بعض القرآن قرآناً، قال تعالى: ﴿**وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له** الأعراف / ٢٠٤﴾ وقال حاكياً عن الجن: ﴿**إنا سمعنا قرآناً عجبا** .. الجن / ١﴾ وقال: ﴿**إنا سمعنا كتاباً أنزل من بعد موسى**... الأحقاف / ٣٠﴾ وهم ما سمعوا إلا البعض وهو من الذي كان قد نزل الى ذلك الوقت[٨٦]، أو هو باعتبار ما يكون فـ «تكون الإشارة إلى جميع القرآن ما نزل منه وما لم ينزل لأن نزوله مترقب فهو حاضر في الأذهان فشبه بالحاضر في العيان»[٨٧]، وقد سوغ جعل المشار إليه فيما سبق - يعني على تقدير ذلك أي مسمى السورة أو القرآن - هو الكتاب الموعود به، مع أن المعتبر في أسماء الإشارة هو الإشارة الحسية التي لا يتصور تعلقها إلا بمحسوس مشاهد .. تنزيل الإشارة العقلية منزلة الحسية وتصييرها كالمشاهد بالحسي البصري إشارة إلى صدق الوعد، والمحققون على أن المشار إليه إذا كان مذكوراً مع اسم الإشارة صفة له لم يلزم أن يكون محسوساً، ذلك لأن إزالة الإبهام إما أن تكون بالإشارة الحسية وحدها أو بالصفة معها... على ما أفاده السيد في الحاشية[٨٨].

والأدل على المعنى هنا والأليق بالمقام في جعل الإشارة للموعود الغائب أياً ما كان الأمر فيه... الوقف على (فيه) لأن الغرض هو نفي الريب فيما وعد ﷺ بنزوله عليه من قبله سبحانه، إذ لو لم يكن من الله لما تساقطت مقدرتهم دون معارضته، ولو لم يكن مفهماً لما أمكنه التحدي به ولما كان الكتاب بأسره بياناً بل ولكان الخطاب به كالخطاب بالمهمل[٨٩] وموقع (لا ريب فيه) على ما ذكر سواء جعل الكتاب خبراً أو صفة أو بياناً أو بدلا من الإشارة، هو

(٨٥) الطبري ١/ ٧٥.

(٨٦) تفسير الرازي ١/ ٣٦٩.

(٨٧) التحرير والتنوير ١/ ٢١٩.

(٨٨) ينظر حاشية السيد علي الكشاف ١/ ١٠٩

(٨٩) ينظر الآلوسي ١/ ١٦٥ وحاشية الشهاب ١/ ٢٦٣

الإخباربها عن (ذلك).

٤- وقريب مما سبق في عود الإشارة على (آلم) والإشارة بالبعيد مع قرب العهد بالمشار إليه، وكذا في توجيه الوقف على (لا ريب) في حال جعل (الكتاب) خبرا عن ذلك... من ارتأى عود اسم الإشارة في (ذلك) إلى الكتاب، إذ المعنى فيه: ذلك المشار إليه الموصوف بعلو الشأن هو هذا الكتاب القريب الحاضر الماثل بين أيديكم، وإلى هذا المعنى ذهب ثلة من أهل العلم، «قال ابن جرير: قال ابن عباس: (ذلك الكتاب: هذا الكتاب) وبه قال مجاهد وعكرمة وسعيد بن جبير والسدى ومقاتل وزيد بن أسلم وابن جريج، وحكاه البخارى عن أبى عبيدة، والعرب قد تستعمل الإشارة إلى البعيد الغائب مكان الإشارة إلى القريب الحاضر كما قال خفاف:

أقـول له والرمح يأطر متنه ... تأمل خفافاً إنني أنا ذلكا

أى أنا هذا، ومنه قوله تعالى: ﴿**تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق**.. آل عمران / ١٠٨﴾، ﴿**وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه**... الأنعام / ٨٣﴾، ﴿**ذلك عالم الغيب والشهادة العزيز الرحيم**... السجدة / ٦﴾، ﴿**ذلكم حكم الله يحكم بينكم**.... الممتحنة / ١٠﴾[٩٠] وعليه فلكأنه سبحانه في آية البقرة يقول لنبيه ﷺ يا محمد ذاك الذى ذكرته وبينته لك وأنزلته وأوحيت به إليك هو هذا الكتاب[٩١].

والحق أن استعمال البعيد مكان القريب وإن ورد إلا أنه لا يطرد ولا ينقاس وعليه، فالقول بأنه قد تعورف على أن صيغة البعيد والقريب قد يتعاقبان كما هو الحال في قصة عيسى عليه السلام حيث قال جل وعلا في آخرها: ﴿**ذلك نتلوه عليك**... آل عمران / ٥٨﴾ ثم قال بعدها: (**إن هذا لهو القصص الحق**... آل عمران / ٦٢﴾ فأشار مرة بالبعيد ومرة بالقريب والمشار إليه في الخطابين واحد[٩٢]، فيه نظر.... لأن جعل الإشارتين بمعنى، غير مسلم به

(٩٠) معاني القرآن للفراء ١/ ١٠ وفتح القدير للشوكاني ٣٣/١ وينظر تفسير الطبري ٧٤/١ القرطبي ٢٠٤/١ والرازي ٣٧٠/١.

(٩١) الطبري ٧٤/١.

(٩٢) وقد عزاه الشهاب إلي أئمة العربية وعزاه الآلوسي الي الجرجاني وطائفة من النحويين [ينظر حاشية الشهاب ٢٨٤/١ وروح المعاني ١٧٥/١].

لما تضافرت عليه كتب اللغة وأرباب العربية من أن (ذلك) للبعيد، و(هذا) للقريب، وللتعبير بكلٍّ، سره البلاغى الذى لا يتأتى مع التعبير بالآخر، وعليه فالتفرقة بينهما ثابتة وتقتضيها البلاغة والإعجاز فصلا بين المقامين وتفرقة بين الإشارتين ولا فرق فى هذا بين العرف والوضع(٩٣).

وإنما يظهر الوجه فى الاستعاضة عن الإشارة القريبة بالإشارة البعيدة على الوجه السائغ، فى إفادة التعظيم لأن ما فى الإشارة من معنى البعد مع قرب العهد بالمشار إليه إيذان - على ما أشرت - بعلو شأنه وبعد منزلته وكونه فى الغاية القاصية من الفضل والشرف فى الكمال والهداية(٩٤) يقول الخطيب القزوينى: «وربما جعل البعد ذريعة إلى التعظيم كقوله تعالى: ﴿الم ذلك الكتاب﴾ ذهاباً إلى بعد درجته، ونحوه: ﴿**وتلك الجنة التى أورثتموها**... الزخرف / ٧٢﴾ ولذا قالت(٩٥): ﴿**فذلكن الذى لمتننى فيه**... يوسف / ٣٢﴾ لم تقل (فهذا) وهو(٩٦) حاضر رفعاً لمنزلته فى الحسن وتمهيداً للعذر فى الافتنان به»(٩٧).

والمختار من القول فى وجه الدلالة فى إفادة اسم الإشارة البعيد، التعظيم فى آية البقرة - وكذا ما جاء على شاكلتها، فيما ترجح لدى - ما ألمع إليه صاحب المفتاح من تنزيل البعد الرتبى منزلة البعد الحقيقى ذلك أن الشئ المعظم عادة ما يكون بعيد المنزلة عالى المكانة، فنزل البعد المعنوى هذا منزلة البعد الحسى وعبر عنه باسم الإشارة الموضوع له ليفيد البعد المعنوى المشعر بالتعظيم(٩٨) «وقد شاع فى الكلام البليغ تمثيل الأمر الشريف بالشئ المرفوع فى عزة المنال لأن الشئ النفيس عزيز على أهله، فمن العادة أن يجعلوه فى المرتفعات صوناً له عن الدروس وتناول كثرة الأيدى والابتذال»(٩٩) وهكذا هو

---

(٩٣) تفسير الرازي ١/ ٣٧٠ والآلوسي ١/ ١٧٥.
(٩٤) تفسير أبي السعود ١/ ٢٣.
(٩٥) يعني: امرأة العزيز.
(٩٦) أي يوسف عليه السلام.
(٩٧) الإيضاح للخطيب ص١٢٠ وبغية الإيضاح ١/ ٩٢ وينظر مفتاح العلوك للسكاكي ص١٠٤.
(٩٨) ينظر التحرير ١/ ٢٢١ ومفتاح العلوم ص١٠٤ والآلوسي ١/ ١٧٥.
(٩٩) التحرير ١/ ٢٢١.

الشأن فى القرآن فهو «لصدق معانيه ونفع إرشاده بعيد عمن يتناوله بهجر القول كقولهم: (افتراه) وقولهم: (أساطير الأولين)»(١٠٠) ولا يتأتى على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿هذا الكتاب أنزلناه... الأنعام / ٩٢﴾ لأن الإشارة هنا أريد بها لفت الأنظار إلى كتاب بين يدى أهله بقصد ترغيبهم فى العكوف عليه والاتعاظ بأوامره ونواهيه(١٠١) من أجل ذلك اختلف المقامان وافترقت الإشارتان، ونحن نرى هذا فى كل كلام يتحدث الرجل بحديث ثم يقول: (وذلك ما لا شك فيه) ويقول السامع: (إن ذلك والله لكما قلت)، (وهذا والله كما قلت) فيخبر عنه مرة بمعنى الغائب إذا كان قد تقضى ومضى، ومرة بمعني الحاضر لقرب جوابه من كلام مخبره كأنه غير منقض وكذا هو الحال فى آيتى البقرة والأنعام ومهما يكن من أمر فالإشارة فى كلٍّ لا تخلو من نكتة بلاغية ولا من دقيقة بيانية(١٠٢).

علاقات الجمل في صدر سورة البقرة وأثر ذلك في الوقف أو البدء بالظرف:

وعن علاقة الجمل التى صدرت بها سورة البقرة بعضها ببعض، وأثر ذلك فى الوقف أقول: إنه على ما أشار به بعض المفسرين والمعربين من أن فاتحة السورة إن جعلت اسماً للسورة أو للقرآن وكان محلها الرفع فإن الإشارة فى حال جعل الفاتحة الشريفة مبتدأ وما بعدها الخبر أى على تقدير: (المسمى به آلم، ذلك الكتاب) تعرب مبتدأ ثانياً خبره (الكتاب) وهما خبر الأول، وقد أغنى اسم الإشارة عن الضمير الرابط إذ المعنى: (هذه الحروف يا محمد هى تلك التى تشكلت منها كلمات ذلك الكتاب الذى وعدتك أن أوحيه إليك)(١٠٣) وأما فى حال جعل الحروف المفتتحة بها السورة خبراً لمبتدأ محذوف تقديره: (هذه آلم) أى مسمى به فإن الإشارة تكون مبتدأ خبره (الكتاب) والجملة على ذلك مستأنفة مؤكدة لما أفادته الجملة الأولى من نباهة شأن المسمى لا محل لها من الإعراب فبينهما كمال اتصال لكون

---

(١٠٠) السابق.

(١٠١) ينظر السابق وينظر الآلوسي ١/١٧٤.

(١٠٢) ينظر البيضاوي وحاشيته ١/٢٨٤ وأبو السعود ١/٢٣ والآلوسي ١/١٧٥.

(١٠٣) ينظر الإيضاح لابن الأنباري ٤٨٤ والقرطبي ١/٢٠٤.

الجملة الثانية قد نزلت من الأولى منزلة التوكيد اللفظى من متبوعه فى اتحاد المعنى وذلك هو سر الفصل بينهما، وأقول إنه سواء جعل اسم الإشارة مبتدأ على الاستئناف على ما يقتضيه الوجه الثانى، أو مبتدأ ثانياً فإن المحكوم به فيهما وهو (الكتاب) مراد به جميع القرآن حتى ما لم يتم نزوله عند نزول السورة على اعتبار تحققه فى علم الله أو ثبوته فى اللوح المحفوظ أو باعتبار نزوله جملة الى السماء الدنيا.

كما أن جملة (لا ريب) على كلا التقديرين منزلة منزلة التأكيد لمفاد الإشارة في قوله: (ذلك الكتاب) وعليه فإن بينها وبين سابقتها كمال اتصال أيضاً بله أن غرضه هذه المرة دفع توهم المخاطب الذى لم يستقص مناقب هذا الكتاب إذ قد يظن عند سماعه لعبارة (ذلك الكتاب) أنها ذكرت تجوزاً وأن ما أفادته من المبالغة غير مقصود، فمجئ جملة (لا ريب) ينفى هذا الظن ويفيد المبالغة فى نفى الريب على أكمل وجه، ذلك أن «كمال الكتاب باعتبار ظهوره فى الاهتداء - وذلك بظهور حقيقته - هو مقتضى الجملة الأولى، ونفى الريب أى نفى كونه مظنة الريب بمعنى أنه بعيد عن الحالة التى توجب الريب فى حقيقته لازم لكماله فى ظهور حقيقته، وإن اختلف مفهومهما، ولازم معنى الثانية، معنى الأول، فكانت الثانية بمنزلة التأكيد المعنوى» هكذا أفاده البنانى فى التجريد(١٠٤) وفيما أفاده من تقرير الثانية لمفاد الأولى مع الاختلاف فى المعنى يقول الخطيب القزوينى: «فإن وزان (لا ريب فيه) فى الآية وزان (نفسه) فى قولك: (جاءنى الخليفة نفسه) فإنه لما بولغ فى وصف الكتاب ببلوغه الدرجة القصوى من الكمال بجعل المبتدأ (ذلك) وتعريف الخبر باللام، كان عند السامع قبل أن يتأمله مظنة أنه مما يرمى به جزافاً من غير تحقق فأتبع (لا ريب فيه) نفياً لذلك، اتباع (الخليفة) (نفسه) إزالة لما عسى أن يتوهم السامع أنك فى قولك (جاءنى الخليفة) متجوزاً أوساه»(١٠٥). والعلم فى ذلك - على حد قول صاحب الدلالات - أن «الجملة الأولى تفيد بواسطة تعريف الطرفين أنه الكامل الذى من أجله كانت الكتب

(١٠٤) التجريد للبناني ٢/ ٥٠.

(١٠٥) الإيضاح ص٢٥١ البغية ٢/ ٧١، ٧٢.

السماوية أعنى باب الهداية، وقوله: (لا ريب فيه) يعنى نفى الريب، وهذا المعنى لو أدرنه فى نفسك تجده يؤدى إلى توكيد كماله فى الهداية، لأنه ما دام قد نفى عنه الريب والتبس باليقين كان مظنة التأثير والسيطرة على القلوب التى استيقنته»(١٠٦)

ومهما يكن من أمر فإنه على الوجهين السابقين فى جعل (الكتاب) خبراً عن اسم الإشارة يجوز أن يكون الجار والمجرور وهو قوله (فيه) متعلقاً بـ (ريب) فيكون الوقف على قوله (فيه) وهو مختار الجمهور، كما يجوز الوقف على (ريب) - على ما هو وارد عن عاصم ونافع - فيكون الجار والمجرور ظرفاً مستقراً خبراً لقوله بعده (هدى للمتقين) ويكون خبر (لا) محذوفاً لظهوره.

على أن ما أشار إليه البنانى آنفا وكذا غيره من أهل البيان غير مانع لأن يكون سر الفصل بين الجملتن كمال الانقطاع بلا إيهام لجواز أن يكون سبحانه قد أخبر بقوله (لا ريب فيه) وأراد به النهى فتكون الجملتان مختلفتين فى الإنشائية والخبرية معنى وإن اتفقتا فى اللفظ خبراً كما هو الشأن فى قولك (مات فلان، رحمه الله) وعليه فيكون المعنى فى (لا ريب) «(لا ترتابوا) وتم الكلام، كأنه قال: ذلك الكتاب حقاً»(١٠٧) وذلك لمن قال به، مرجح للوقوف على (ريب) وإن كنت أرى أن الحمل على ذلك غير مانع من الوقوف على (فيه) لجواز أن يكون المعنى «لا ترتابوا فيه، إنه من عند الله تعالى ونظيره قوله تعالى: ﴿**وإن الساعة آتية لا ريب فيها**... الحج / ٧﴾(١٠٨)

علاقة جملتي التبرئة و(ذلك الكتاب) بما بعدهما:

ومما هو لصيق الصلة بما سبق فى استظهار أساليب الربط بين الألفاظ التى تمثل فى واقع الأمر موطن البلاغة ومصدر الإعجاز، واستكناه ما لعلاقات الجمل التى صدرت بها سورة البقرة من أثر فى معرفة أسرار ما يسوغ الوقوف

(١٠٦) دلالات التراكيب د. محمد أبو موسي ص٢٩٥ وينظر دلائل الاعجاز ص٢٢٧ والكشاف ١٢٢/١

(١٠٧) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١/ ٢٠٧ وينظر علل الوقوف ١/ ٣٥.

(١٠٨) غرائب اي التنزيل لزين الدين الرازي ١/ ١

عليه، ما أورده صاحب إيضاح الوقف والابتداء في قوله سبحانه (هدى للمتقين) حيث أوصل جملة ما ذكر في هذا الجزء من الآية من مذاهب إلى سبعة أوجه أولها: على نحو ما صرح به «الرفع بإضمار (هو) كأنك قلت (هو هدى للمتقين) فعلى هذا المذهب يحسن الوقوف على (فيه) ولا يتم، لأن (هدى) مع رافعه متعلقان بالأول، والوقف على الريب قبيح، لأن (فيه) خبر التبرئة فهي مضطرة إلى ما قبلها، والوجه الثاني أن ترفع (هدى) بـ (ذلك) فعلى هذا المذهب لا يحسن الوقف على (ريب) ولا على (فيه) لأنهما خبران لما قبلهما والخبر مضطر إلى الذي خبرّ به عنه، والوجه الثالث: أن ترفع (هدى) على الاتباع لموضع (لا ريب فيه) كأنك قلت (ذلك الكتاب حق هدى) فعلى هذا المذهب لا يتم الوقف على الريب ولا يحسن، ويحسن الوقف على (فيه) لأن الهدى ليس بخبر ما قبله، والوجه الرابع: أن ترفع الهدى بـ (فيه) فيتم الكلام على قوله (لا ريب) ثم تبتدئ (فيه هدى للمتقين) ويكون معنى (لا ريب) لا شك والوجه الخامس أن تنصب (هدى) على القطع من (ذلك)، والوجه السادس أن تنصب على القطع من (الكتاب)، والسابع: أن تنصب على القطع من الهاء في (فيه) فعلى هؤلاء الثلاثة الأوجه لا يحسن الوقف على الريب ويحسن على (فيه) ولا يتم لأن المقطوع متعلق بالمقطوع منه»(١٠٩)

ومن جملة ما ذكره ابن الأنباري يتضح أن الوقف على (ريب) إنما يتم حين «تستأنف فتقول (فيه هدى) فيكون (هدى) مبتدأ و(فيه) الخبر، وإن شئت كان (هدى) فاعلا مرفوعا بـ (فيه) ويتعلق (في) على الوجهين بفعل محذوف»(١١٠) على ما مر، كما يشرع الوقف على الظرف إن جعل خبراً لـ (لا) النافية للجنس، كأن ترفع (هدى) على الاستئناف أو الاتباع لمحل (لا ريب فيه) أو أن تنصب على القطع من (ذلك) أو من (الكتاب) أو من الضمير في (فيه) وإنما ساغ ذلك في الحال أو الاتباع على الرغم من صلتها بما قبلها لأن كلا منهما ليس في قوة الخبر في قطع الكلام وعدم إساغة الوقف لأجله، ولكون حاجتهما إلى ما قبلهما من حيث الاضطرار

(١٠٩) الإيضاح لابن الأنباري ٤٨٧، ٤٨٨.

(١١٠) إملاء ما منّ به الرحمن للعكبري ص١٨

يبس في فوه الحبر، ويكمن سر الفصل بين جملة (فيه هدى) أو (هدى للمتقين) أعني على أيّ من الوقفين - وبين ما قبلها في شبه كمال الاتصال لكون الجملة السابقة كالمورد للسؤال أو المنشأ له، وكأن سائلا سأل كيف انتفى الريب عن هذا الكتاب الأقدس على الرغم من وقوعه من أهل الكفر والنفاق، فكان الجواب: لأن فيه شئ من هدى (لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ..) أو لأنه الهدى ذاته (لمن أراد أن يذكر أو أراد شكورا. .) وعليه فما حدث من ريب إنما هو لعيب فيهم ولانتكاسة في فطرتهم.

وأجاز بعض المحققين في الجميع «الحمل على الاستئناف كأنه سئل ما باله صار معجزاً؟ فأجيب بأنه كامل بلغ أقصى الكمال لفظا ومعنى، وهو معنى (ذلك الكتاب) ثم سئل عن مقتضى الاختصاص بكونه هو الكتاب الكامل، فأجيب بأنه لا يحوم حوله ريب ثم لما طولب بالدليل على ذلك استدل بكونه (هدى للمتقين) لظهور اشتماله على المنافع الدينية والدنيوية والمصالح المعاشية والمعادية بحيث لا ينكره الا من كابر نفسه وعاند عقله وحسه، وقيل أن الاعجاز - المدلول عليه بـ (آلم) - مستلزم غاية الكمال وغاية كمال الكلام البليغ - ببعده عن الريب والشبه لظهور حقيقته - مقتض لهدايته وإرشاده فبين الجمل كمال اتصال لاتحاد معانيها بحسب الكمال وعليه فقوله (هدى للمتقين) تأكيد ظاهر لمعنى الكمال في الهداية(١١٠)

ويرمق فيما نص عليه ابن الأنباري في كلامه سالف الذكر ما يدل على تأثير الوقف على سياقات الكلام، والتمييز بين معانيها المختلفة، وما يشير كذلك إلى الاتساع في مفاد الآية بحيث يمكن الحمل على غير ما معنى بألفاظ هي هي لا تزيد ولا تنقص، وما يفصح أيضاً عن قبول الموضع الواحد من القرآن لأوجه كثيرة من الإعراب، كما نلحظ فيه ما يؤكد ما سبق أن قررناه من أن الوقوف يسوغ إن كان من قبيل التمام الذي يكون كذلك في تفسير دون آخر، وإن كان المختار من ذلك ما يتم به المعنى دون ما لجوء الى تأويل أو تخريج «لأنه متى أمكن حمل الكلام على غير إضمار ولا افتقار كان

(١١٠) ينظر الألوسي ١٨٢/١ ودلالات التراكيب د. محمد أبو موسي ص ٢٩٥.

أولى»[١١١]، ومن ثم كان الذى هو أرسخ عرقاً فى البلاغة لاشتماله على ما هو مدار البلاغة ومنبعها من رعاية جانب المعنى وفخامته واعتبار الدلالات العقلية والروابط المعنوية أن يقال إن قوله: (آلم) جملة برأسها أو طائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها، و(ذلك الكتاب) جملة ثانية، و(لا ريب فيه) ثالثة و(هدى للمتقين) رابعة، وقد أصيب بترتيبها مفصل البلاغة حيث جئ بعضها بعنق بعض، فالثانية متحدة بالأولى معتنقة لها وهلم جرا الى الثالثة والرابعة، بيان ذلك أنه نبه أولاً على أنه الكلام المتحدى به، ثم أشير إليه بأنه الكتاب المنعوت بغاية الكمال فكان تقريراً لجهة التحدى ثم نفى عنه أن يتشبث به طرف من الريب فكان شهادة وتسجيلا لكماله لأنه لا كمال أكمل مما للحق واليقين ولا نقص أنقص مما للباطل والشبهة. ثم أخبر عنه بأنه (هدي للمتقين) فقرر بذلك كونه يقينا لا يحوم الشك حوله وحقا لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ثم لم تخل كل واحدة من الأربع بعد أن رتبت هذا الترتيب الأنيق ونظمت هذا النظم الرشيد من نكتة ذات جزالة، ففى الأولى: الحذف والرمز إلى المطلوب بألطف وجه، وفى الثانية: ما فى التعريف من الفخامة، أى (الكتاب الذى يستأهل أن يقال له الكتاب)، وفى الثالثة: ما فى تقديم الريب على الظرف، وفى الرابعة: الحذف ووضع المصدر الذى هو (هدى) موضع الوصف الذى هو هاد كأنه نفسه هداية[١١٢]، وإيراده منكراً، ففيه إشعار بأنه هدى لا يكتنه كنهه، والإيجاز فى ذكر المتقين[١١٣] بقصد الاقتصار فى المدح على من علم سبحانه أن مصيرهم إلى الهدى[١١٤]، إذ لو جئ بالعبارة المفصحة عن ذلك لقيل (هدى للصائرين

---

(١١١) البحر المحيط ١/٣٦.

(١١٢) وعلي غير هذا الوجه الذي اختاره الزمخشري ومن لف لفه اختار أبو حيان علي الاستقلال ضم الظرف لما بعده وجعله خبراً عنه لما فيه من تنزيل المعاني منزلة الأجسام إذ جعل القرآن ظرفاً والهدي مظروفاً، ولما فيه أيضا من المبالغة التي تمثلت في اشتمال الكتاب علي الهدي اشتمال البيت علي زيد في قولنا (زيد في البيت). وبناءً علي قوله قبل ذلك: «(لا ريب) جملة نعت» تكون هذه الجملة قد حوت من أوجه البلاغة المجاز بالحذف [ينظر البحر المحيط ١/٣٧].

(١١٣) ينظر الكشاف مع الحاشية ١/١٢١، والنسفي ١/١٠، ١١ والرغائب ١/١٣٠.

(١١٤) أي: لا الذين استمرأوا طريق الضلالة علي الرغم من وضوح الحق وانبلاجه.

إلى الهدى بعد الضلال) فهم إنما خصوا بالذكر(١١٥) لأنهم الذين انتفعوا به فصار لذلك كأنه لهم دون غيرهم فهو كقوله تعالى: ﴿**إنما أنت منذر من يخشاها**.. النازعات / ٤٥﴾ وإن كان عليه الصلاة والسلام منذر للجميع(١١٦) لذا كان القرآن بالنسبة للمتقين هدى وشفاء، وللمكذبين الضالين عمى وشقاء، فالمؤمن به مهتد والكافر به محجوج(١١٧).

أثر السياق في توجيه التمام والكفاية في الوقف علي (ريب) أو علي (فيه):

وتبلغ الدقة - فى تذوق سياق النظم فى الآية الكريمة - منتهاها حين يدار الحديث حول تفضيل وجه من وجوه الوقوف على وجه، بل حين يدار الحوار حول اختلاف درجة الوقف فى الموضع الواحد لتحقيق معنى من المعانى أو بسبب الحمل على وجه ما من وجوه الإعراب. ولنا أن نتمثل ذلك فيما ذكره أهل الاختصاص من المعنيين بمواطن الوقوف على النسق الكريم حيث يقول صاحب المنار «الوقف على (ريب) تام إن رفع (هدى) بـ (فيه) أو بالابتداء، و(فيه) خبره، وكاف، إن جعل خبر (لا) محذوفاً لأن العرب يحذفون خبر (لا كثيراً فيقولون (لا مثل زيد) أى فى البلد.»(١١٨)

ومن خلال هذا العرض السريع والموجز للعلامة الأشمونى يمكن القول أنه إنما أراد برفع (هدى) بـ (فيه) فى وقف التمام على (لا ريب) أن يكون (هدى) فاعلا مرفوعاً بما فى الظرف من معنى الاستقرار وهذا سائغ عند الكوفيين والأخفش. والمعنى (ذلك الكتاب حق لاستقرار الهدى فيه)(١١٩) كما أراد برفعه على الابتداء وجعل (فيه) هو الخبر، حذف خبر (لا) بحيث

---

(١١٥) وإن كانت دلالته عامة لكل ناظر من مسلم أو كافر وبهذا الاعتبار قال تعالي: (هدي للناس. البقرة / ١٨٥)

(١١٦) وكقولك للعزيز المكرم: (أعزك الله وأكرمك) تريد طلب الزيادة علي ما هو ثابت فيه واستدامته أو سماهم كذلك عند مشارفتهم لاكتساء لباس التقوي، أو لأن الضالين فريقان علم بقائه علي الضلالة فلا فائدة ترجي من ورائهم، وفريق علم أن مصيرهم إلي الهدي فهو لهم هدي [ينظر النسفي ١/ ١ والمقتطف ١/٢٨ والفريد للهمذاني ١/١٨٧ ١٨٨

(١١٧) ينظر الطبري ١/٧٦

(١١٨) المنار للأشموني ص٢١

(١١٩) ينظر معاني القرآن للأخفش ٢/١٦ والبيان ١/٤٦ وينظر الفريد ١/١٨٦.

لا يبقى له أثر في اللفظ[١٢٠]، وبحيث يكون المعنى فى (لا ريب) لا شك، أى حقاً، ثم البدء بقوله بعد (فيه هدى) وإنما يتسنى جعل (لا ريب) بمعنى حقا إن جعل الكتاب خبراً للإشارة، أو كانت «(لا ريب) في موضع نصب على الحال أى هذا الكتاب حقاً أو غير ذى شك»[١٢١] أو بجعل جملة التبرئة خبراً معناه النهى كأنه قال: ذلك الكتاب حقاً فلا ترتابوا فيه[١٢٢] أو بجعلها فى موضع رفع على الخبرية لقوله: (ذلك الكتاب) وإليه الإشارة بقول الزجاج: «ويجوز – يعنى فى (لا ريب) – أن يكون رفعه على قولك (ذلك الكتاب لا ريب فيه) كأنك قلت (ذلك الكتاب حقاً)... ثم قال بعد ذلك (فيه هدى للمتقين)»[١٢٣].

ولا يرد على ذلك، ما نقل عن بعضهم من حتمية أن يكون ثمة عائد مع (لا) النافية للجنس وذلك على نحو ما جاء فى قوله تعالى: ﴿**تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين**... السجدة / ١﴾ ومن أنه لا يوقف على (ريب) البتة لاشتراط صحة الوقف على موضع أن يصح الوقف على نظيره، وقد أورد تلك الإشكالات بعضاً ممن لا يعتد بآرائهم. يقول أبو بكر السجستانى فيما نقله عنه ابن الأنبارى: «حكى أن رجلاً من النحويين[١٢٤] طعن فى هذا المذهب وقال: الوقف على (لا ريب) خطأ لأن (الكتاب) لا عائد له فى صلته وصفته، ومستحيل أن تخلو الصلة والصفة من عائد على الموصول والموصوف قال:.. وهذا تقحم منه وتعسف شديد لأن جماعة من أهل النحو ترتضى مذاهبهم عرف هذا من جوابهم وأخذه الناس عنهم بالقبول ولم يذهبوا إلى أن (الكتاب) خلا من عائد فى صلته وصفته لكنهم أضمروا محلاً تتصل به هاء، فالمحل خبر التبرئة والهاء عائدة على (الكتاب)، وألقى المحل والهاء لوضوح معنييهما ولو ظهر فى اللفظ لقيل (لا ريب فيه فيه هدى) فكان

---

(١٢٠) أية ذلك أنه جعل حذفه مع بقاء الأثر وقفاً كافياً، وإن كان صاحب المكتفي يجعله على هذا التقدير من التام [ينظر المنار ص٢١ والمكتفي ص١٥٩ والقطع ص١١٣ والإيضاح ٤٨٨].

(١٢١) التبيان للعكبري ص١٧.

(١٢٢) ينظر العلل ١/٣٥ والقرطبي ١/٢٠٧.

(١٢٣) معاني القرآن للزجاج ١/٧٠ وينظر الإيضاح في الوقف ٤٨٥.

(١٢٤) هو على ما نص عليه النكراوي وغيره، أحمد بن جعفر [ينظر الاقتداء في معرفة الوقف والابتداء ١/٧٥].

الاختصار فى هذا الموضع أولى وأشبه إذ خبر التبرئه لا يستنكر إضماره فى حال نصيب الاسم ولا رفعه فتقول العرب. إن زرتنا فلا براح يا هذا، وإن زرتنا فلا براح، وهم يضمرون فى كلا الوجهين (لك) فهذا وجه صحيح فى العربية غير بعيد فى قياس أهل النحو وترتيبهم»[١٢٥].

والحق أن ذلك يصلح أن يكون تعليلا لما ذكره صاحب المنار فى صحة الوقف على (ريب) أو جعل الوقف عليه من قبيل الوقف الكافى، لكنه - فى تقديرى - لا يصلح أن يكون تعليلا لجعل الوقف على (ريب) من قبيل التمام - الذى هو أفضل درجات الوقف الاختيارى، والذى لا تعلق للكلمة معه بما قبلها ولا بما بعدها لا لفظاً ولا معنى - إذا الأصوب فى ذلك أن يكون الحدف لا على بية الإضمار على ما مر بنا، وعلى ما يقضى به مذهب بنى تميم الذين يوجبون حذف خبر (لا) إذا علم[١٢٦].

كما لا صحة لما ذكر فى حق قياس آية البقرة على آية السجدة وذلك لاختلاف النظم إذ قد يصح الوقوف على موضع يتطلبه المقام وتقتضيه دلالة السياق لا يصح فى نظيره، وهذا يعنى أن الوقوف على موضع ما، لا يطرد ولا ينقاس وأن كلا بحسبه، يؤكد هذا أن الأشمونى عينه الذى عد الوقف على (فيه) فى آية البقرة من الوقف التام تارة والكافى تارة والحسن تارة ثالثة، نص على عدم جواز الوقف على نفس الكلمة فى آية السجدة تلك، وعلق على ذلك بقوله: «ليس بوقف»[١٢٧] وعليه فلا صحة لما ذكره الحافظ ابن كثير من القول بأن «الوقف على قوله تعالى (لا ريب فيه) أولى للآية التى ذكرناها»[١٢٨] ويعنى بها آية السجدة، كما أن كلامه فى علة ترجيح الوقف على (فيه) - التى بالبقرة - من أنه بذلك «يصير قوله تعالى: (هدى) صفة للقرآن» أى مخبراً به عنه، فيكون (الكتاب) نفسه هدى وأن ذلك على حد

---

(١٢٥) الإيضاح في الوقف والابتداء ٤٨٩، ٤٩٠.

(١٢٦) ينظر شرح المفصل ١٠٧/١ وشرح الكافية ٢٩٢/١ والمغني ١٩٥/١ وشرح جمل الزجاجي ٩٨٢/٢.

(١٢٧) منار الهدي ص٢٤٧ وينظر الإيضاح ٨٤ والقطع ٥٧ والمكتفي ٤٥٦ والمقتصد ٣٠٤ وتفسير ابن كثير ٤٧٢/٣.

(١٢٨) تفسير ابن كثير ٣٩/١.

قوله: «أبلغ من كون (فيه هدى)»[١٢٩] يعنى أكثر مبالغة نتيجة جعل الكتاب المعبر عنه بالضمير المقدر عين الهدى، فيه نظر... لكون المبالغة مفادة أيضاً من الوقوف على (ريب) لكن من جهة أخرى، ذلك أنه وكما يدل الوقف على (فيه) والبدء بـ (هدى) على «الإخبار عن الكتاب بأنه الهدى وفيه من المبالغة فى حصول الهداية به ما يقتضيه الإخبار بالمصدر للإشارة إلي بلوغه الغاية فى إرشاد الناس حتى كان هو عين الهدى تنبيهاً على رجحان هداه على هدى ما قبله من الكتب»[١٣٠] وذلك أوغل فى التعبير عن ديمومته واستمراره[١٣١] على غرا ما مر بنا من قول الخنساء: فإنما هى إقبال وإدبار... فإن الوقوف على (ريب) وتقديم الظرف والإخبار بأن (فيه هدى) يدل كذلك «على تمكن الهدى منه – أى من القرآن – فيساوى ذلك في الدلالة على التمكن، الوجه المتقدم الذى هو الإخبار عنه بأنه عين الهدى»[١٣٢] على أن ما صرح به ابن عاشور هنا ألمح إليه صاحب (علل الوقوف) إذ راح – هو الآخر – يرمز عند قوله تعالى (لا ريب) برمز (ج) الدال على جواز الوقف جوازاً مستوى الطرفين[١٣٣]، يضاف الى ذلك أن عبارة الحافظ فى جعل قوله (هدى) وصفاً للقرآن موهمة وملبسة وحملها على ما ذكرنا من باب إحسان الظن، وإلا فقوله: «(هدى) يحتمل من حيث العربية أن يكون مرفوعاً على النعت»[١٣٤] يعنى لموضع (لا ريب فيه)، أمر استبعده أبو على الفارسى[١٣٥] ومن ثم فإن الوقف على (ريب) أو على (فيه) مع جعل (هدى) وصفاً ليس بشئ حتى يجعله علة للأبلغية فى الوقف على كلمة (فيه).

وفى مواصلة للحديث عن تفاوت درجات الحسن فى الوقف على (فيه) يقول صاحب المنار: «والوقف على (فيه) تام إن رفع (هدى) بالابتداء خبره

(١٢٩) السابق وينظر حاشية الكشاف ١/١١٥، ١١٦.

(١٣٠) التحرير ١/٢٢٥.

(١٣١) إعراب القرآن وبيانه لمحيي الدين الدرويش ١/٢٥.

(١٣٢) التحرير ١/٢٢٥ بتصرف.

(١٣٣) ينظر علل الوقوف ١/١٧٣، ١/٦٣.

(١٣٤) ابن كثير ١/٣٩.

(١٣٥) ينظر الحجة لأبي علي الفارسي ١/١٤١، ١٤٧ وما بعدهما وينظر علل الوقوف ١/١٧٥.

محدوف، أو رفع بظرف محدوف غير مذكور تقديره (فيه فيه هدى) وكاف إن جعل - يعنى هدى - خبر مبتدأ محذوف أى (هو) وحسن إن انتصب مصدراً بفعل محدوف»[١٣٦] أى تقديره (أعنى هدى)، وتقدير الأشمونى خبر (هدى) فى الوجه الثانى من وقف التمام على (فيه)، بظرف محذوف تقديره (فيه)، وكذا جعله إياه خبراً عن المبتدأ المحذوف (هو) فى الوقف الكافى دليل على أنه أراد بحدف خبر (هدى) فى الوجه الأول لوقف التمام، الإضمار، وهو الحدف مع بقاء الأثر للمحدوف وربما عنى بذلك أن يكون تقديره (كائن) أو (مستقر)، وأياً ما كان فإنه خبر مستمد من متعلق الظرف والعدول عن دكره لكونه متضمناً فى الكلام ومدلولاً عليه بخبر (لا) المذكور ويظهر الفرق بين الإضمار والحدف - على ما يقضى به كلام الأشمونى والمحققين من أهل البيان - فى أن الأخير يطلق على ما لا يبقى له أثر فى اللفظ، بينما يطلق الإضمار على ما يبقى له أثر فى اللفظ لكونه مشعرا بوجود مقدر له، وعليه فالحدف أعم منه[١٣٧].

وسواء أكان فى الكلام حذف أم إضمار فإن ما يعنى به أهل البيان هو الأثر الذى يحدثه هذا أو ذاك فى إبراز المعانى البلاغية فى النص ولذا اشترط علماء البلاغة فى المقدر الذى يعبر عن معنى المحذوف، اشترطوا فيه الفصاحة والتعبير عن المعنى المراد، وخلاصة ما ذهبوا إليه أنه «مهما تردد المحذوف بين الحسن والأحسن وجب تقدير الأحسن لأن الله وصف كتابه بأنه أحسن الحديث فليكن محدوفه أحسن المحذوفات، كما أن ملفوظه أحسن الملفوظات»[١٣٨] وحتى لا يؤدى الحذف إلى ضياع المعنى وغموضه والوصول الى التعقيد والبعد عن مغزى الكلام ومرماه فقد اشترطوا أيضا أن يكون فى الكلام المذكور دلالة على المحذوف إما من لفظه أو من سياقه وهذا هو معنى قولهم: «لابد أن يكون فيما أبقى دليل على ما ألقى»[١٣٩]

---

(١٣٦) منار الهدي ص٢١ بتصرف يسير

(١٣٧) ينظر البرهان للزركشي ٣/٢ ١

(١٣٨) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي ٢/ ٣٨١

(١٣٩) البرهان ٣/ ١١١ وينظر بلاغة الحذف د عبد الله علي محمد حسن ص٨.

والذى دعا صاحب المنار لأن يجعل الوقف على (فيه) مع جعل (هدى) خبراً للمسند إليه المقدر بـ (هو)، من قبيل الكافى[١٤٠] دون أن يجعله من قبيل التمام على الرغم من أن كليهما من الوقف الاختيارى كون الضمير المقدر عائداً على ما عاد عليه الضمير فى (فيه) أى (الكتاب) وهذا هو الذى يتحقق فيه معنى الكافى لكونه الذى دون التام، وقد علل ابن الأنبارى ذلك بعد أن عده من قبيل الوقف الحسن بأن (هدى) مع رافعه متعلقان بالأول وهو فى معنى ما ذكرنا، وزاد صاحب العلل على ذلك، جعل (فيه) صفة (ريب) مع حذف خبر (لا) والتقدير: (لا ريب فيه عند المؤمنين) و(هدى) على كلّ خبر لمحذوف تقديره (هو هدى) وعلى أىّ فالمسند اليه هنا محذوف ولا يخفى ما فى حذفه من إيجاز.

والوجه فى جعل الوقف على (فيه) إذا انتصب (هدى) مصدراً بفعل محذوف من قبيل الوقف الحسن الذى لم يتصل ما بعده بما قبله معنى واتصل به لفظاً... كون (هدى) منصوباً بالفعل المضمر الذى هو فى النية عند الابتداء بذلك المنصوب، وفى معرض حديثه عن الوقف الحسن غير التام على (فيه) لما هو شبيه بما سبق، يوجه ابن الأنبارى النصب فى (هدى) فى حال جعلها حالا من (الكتاب) بإعمال اسم الإشارة فى (ذلك) والتقدير: أشير إليه هادياً، أو من الضمير المجرور فى (فيه)، أى لا ريب كائناً فيه للمتقين حال كونه هادياً. بكون المقطوع متعلقاً بالمقطوع منه[١٤١]، وهى العلة ذاتها التى منع الأشمونى وغيره[١٤٢] بسببها الوقف على (ريب) وعلى (فيه) باعتبار أن تعلق الحال بصاحبه مرجح لكفة الوصل لا الوقف، وقد زاد ابن الأنبارى لحسن الوقف على (فيه) رفع (هدى) على الاتباع لمحل (لا ريب فيه) والمعنى (ذلك الكتاب حق هدى) وعلل ذلك بالقول بأن الهدى ليس بخبر لما قبله[١٤٣]، الأمر الذى يعنى أن ابن الأنبارى يتوسع فى الوقف الحسن بما

---

(١٤٠) ووافقه في ذلك ابو عمرو الداني وكذا النكزاوي خلافاً لابن الأنباري الذي عده علي هذا التقدير من قبيل الحسن [ينظر الإيضاح ٤٨٧ والاقتداء ١/٧٥ والمكتفي ص١٥٩].

(١٤١) وإن كان ذلك عند تأمله تعليلا لعدم اعتداده من الوقف التام.

(١٤٢) كالنكزاوي في الاقتداء ١/٧٥.

(١٤٣) ينظر منار الهدي ص٢١ والإيضاح لابن الأنباري ٤٨٨.

لا يتوسع فيه عيره وذلك عندما تتعلق الكلمة بما قبلها، طالما أن الأمر لا يصل لحدّ الاضطرار الذى غالباً ما يكون بين المبتدأ وخبره أو الفعل وفاعله، كما أنه يعنى كذلك أن صاحب إيضاح الوقف والابتداء لا يعد تعلق الحال بصاحبه ولا النعت بمنعوته من قبيل الأمور التى تستوجب قطع الصلة و يستوجب الفصل فى وقوف المعانقة، وفى الجملة فسواء تم توجيه الوقف على الظرف أو توجيه البدء بالقول الكريم (هدى للمتقين)، فإن المحصلة هى سوغ الوقوف على قوله (فيه) والبدء بقوله بعد (هدى للمتقين).

وهكذا ندرك فى النهاية أوجه الوقوف على (لا ريب) أو على الظرف كما ندرك مدى تعلق التوجيهات البلاغية لأىّ من وقفى التعانق، بأوجه الإعراب، ومدى تعلقهما معا بالمعنى وسياقات النظم كما ندرك أنه كلما أمكن الوقف على واحدة من تلك الوقوف السائغة بسبب المعانقة برى النظم يعطى معنى جديداً يتسع لهه كما يتسع لسواه، وسبحان من هذا كلامه.

المبحث الثاني

التعانق في سياق تنزيه القرآن عن مطاعن المتأولين

ويأتي وقف التعانق فى قوله عز جاهه: ﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله ∴ والراسخون في العلم ∴ يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب... آل عمران / ٧﴾(١) فى سياق النهى عن تأويل متشابه النظم تأويلا فاسداً يستوجب صرف اللفظ عن ظاهر معناه بلا مرجح، للرد من خلال ذلك على شبه الغالين وتأويل المبطلين وتحريف الزائغين

والقول بأن الوقف فى نسق الآية على قوله «وما يعلم تأويله إلا الله» وأنه يراقب قوله: «والراسخون فى العلم» مما قال به ابن الجزرى فى كتابه النشر، وأبو القاسم النويرى فى شرح طيبة النشر، والسيوطى فى الإتقان ومكى فى نهاية القول المفيد(٢)، وفى عدم وجود ما يشير إلى المراقبة فى طبعات المصاحف التى اعتمدت عليها(٣) وكذا حديث أهل الاختصاص عن تمام الوقف على قوله: (إلا الله) والقول بالاستئناف لما بعده(٤)، بل وحتى كلامهم فى تحسين الوقف على قوله (والراسخون فى العلم) وهو ما يعنى القول بالعطف على ما قبله(٥) . ما يدل على أن التعانق فى هذه الآية ليس محل اتفاق وأنه مما تعددت فى شأنه الأقوال، فمن قائل بالمراقبة - على ما

---

(١) هذه الآية الكريمة نزلت ضمن آيات أخر، في مجادلة وفد نجران الذي كان مؤلفاً من ستين رجلا، وقد جاء بعد فتح مكة ولبث عند النبي صلي الله عليه وسلم أياما يجادلهم في أمر عيسي عليه السلام فلما رفضوا دعوة النبي إلي الإسلام والمباهلة، صالحهم صلي الله عليه وسلم علي الجزية وكتب لهم بذلك كتاباً.

(٢) ينظر علي الترتيب المذكور النشر ٢٣٨/١ وشرح طيبة النشر لابن الجزري ٣٣٩/١ والإتقان ص١١٨ ونهاية القول المفيد ص١٧٣.

(٣) وأعني بها طبعات مصر وبيروت والعراق ودمشق والسعودية وباكستان وأندونسيا وقد التزمت جميعها وضع ما يدل من العلامات علي لزوم الوقف علي لفظ الجلالة باستثناء طبعة الملك فهد التي تم وضع ما يشير الي أن الوقف عليه أفضل

(٤) ينظر إيضاح الوقف والابتداء لابن الأنباري ص٥٦٥ . ٥٦٦ والمكتفي لأبي عمرو الداني ص١٩٥ . ١٩٦ وعلل الوقوف للسجاوندي ٣٦١/١ وما بعدها.

(٥) ينظر المصادر السابقة.

ذكرنا - ومن قائل بلزوم الوقف على (إلا الله) على ما أفاده كلام كثير من أهل الاختصاص ومن قائل بأفضلية الوقف عليه - على نحو ما جاء فى الطبعة السعودية للمصحف الشريف - ولكل وجهة.

ويقتضى البحث المنصف الأمين هنا، لأن أقول بأن الجنوح إلى القول بلزوم الوقف على لفظ الجلالة أو القول بالوقف على موضع والاقتصار عليه دون الآخر، من ضيق العطن، لأن ذلك من قبيل تفسير المتشابه بأنه مما استأثر الله بعلمه وهذا غير مسلم به بل «غير صحيح لأنه تخصيص لبعض المتشابه»(٦) على ما سيأتى تنويره.

هذا ولقد أولى المعنيون بالكتابة فى الوقف والابتداء اهتماماً بالغاً بالخلاف القائم بين أهل العلم فى هذه القضية التى انبنت أساساً على إساغة عطف (الراسخون) على لفظ الجلالة، أو جعل واوها على الاستئناف والبدء بها، وقد اجتهد كل فريق فى بيان ما ذهب إليه وإقامة الأدلة على صحة ما ارتأه، وفى شأن ذلك يشير صاحب «منار الهدى» إلى أن الوقف على قوله: «(إلا الله) وقف السلف وهو أسلم، لأنه لا يصرف اللفظ عن ظاهره، إلا بدليل منفصل، وقف الخلف على (العلم) ومذهبهم أعلم، أى أحوج إلى مزيد علم لأنهم أيدوا بنور من الله تعالى لتأويل المتشابه بما يليق بجلاله، والتأويل المعين لا يتعين لأن من المتشابه ما يمكن الوقوف عليه، ومنه ما لا يمكن، وبين الوقفين تضاد ومراقبة، فإن وقف على أحدهما امتنع الوقف على الآخر وقد قال بكل منهما(٧) طائفة من المفسرين واختاره العز بن عبد السلام»(٨) ويذكر الأشمونى عقيب ذلك مباشرة ما اتكأ عليه أصحاب هذه الآراء الثلاثة من أدلة، ممثلا ومفصحاً عن أوجه الإعراب عند كل وملمحاً إلى

---

(٦) البحر المحيط ٢/٣٨٥ وتفسير ابن عطية ٣/٢٣.

(٧) أي بكل من هذين الوقفين الذين بينهما مراقبة.

(٨) أي اختار أن يكون بين الوقف تضاد ومراقبة ومن كلامه في هذا قوله: «إن أمكن الجمع بينهما - أي بين المعنيين - ولم يترجح أحدهما علي الآخر، فكلاهما مراد الله، لأنه لو أراد أحدهما لنصب عليه دليلا، وإن ترجح أحدهما بدليل، فإن دل علي بطلان الآخر دليل لم يجز الحمل عليه، وإن لم يدل علي بطلانه دليل، جاز أن يكون مراداً مع ما دل الدليل علي رجحانه» [الإشارة إلي الإيجاز في بعض أنواع المجاز للعز بن عبد السلام ص٣٤١].

سر الخلاف وكيف أنه انحصر في تحديد معنى قوله سبحانه: (وأخر متشابهات).. فيقول: «روى ابن عباس أن النبي ﷺ وقف على (إلا الله)[٩] وعليه جمع من السادة النجباء كابن مسعود وغيره أي أن الله استأثر بعلم المتشابه كنزول عيسى بن مريم وقيام الساعة والمدة التي بيننا وبين قيامها، وليس بوقف لمن عطف (الراسخون) على الجلالة، أي: (ويعلم الراسخون تأويل المتشابه أيضا) ويكون قوله: (يقولون) جملة في موضع الحال من (الراسخون) أي: قائلين آمنا به، وقيل: لا يعلم جميع المتشابه إلا الله تعالى، وإن كان الله قد أطلع نبيه ﷺ على بعضه وأهّل قوما من أمته لتأويل بعضه، وفي المتشابه ما يزيد على ثلاثين قولا[١٠]، وهذا تقريب للكلام على هذا

---

(٩) تجدر الإشارة الي أن ما ذكره الأشموني هنا ليس فيه ما يفيد لزوم الوقف علي (إلا الله) إذ لا يمنع أن يكون صلي الله عليه وسلم إنما فعله ليدلل علي جواز الوقف علي الاسم الشريف لا علي امتناع الوقف علي قوله (في العلم) علي ما يدعيه كثيرون، أو يفهم من كلامهم، بدليل الخلاف المعتبر في شأنه.

(١٠) فقد قيل أن المشتبه: الذي يشبه بعضه بعضا، وقيل هو المنسوخ الغير معمول به وقيل القصص والأمثال وقيل ما أمرت أن تؤمن به وتكل علمه إلي عالمه وقيل فواتح السور، وقيل ما لا يدري إلا بالتأويل ولابد من صرفه إليه وقيل ما لم يكن لأحد إلي علمه سبيل كما في الآيات التي يذكر فيها وقت الساعة ومجئ الغيث وانقطاع الآجال، وقيل ما يحتمل وجوها، وقيل ما لا يستقل بنفسه إلا برده إلي غيره وقيل هو ما لا ينبئ ظاهره عن مراده، وقيل ما أشكل تفسيره لمشابهته غيره، وقيل غير ذلك... وقد أرجع الشوكاني هذا الخلاف في معني المتشابه والمحكم إلي أن أهل كل قوم عرفوا المحكم ببعض صفاته، وعرفوا المتشابه بما يقابلها، والحق عنده أن المحكم هو الواضح المعني الظاهر الدلالة، إما باعتبار نفسه أو باعتبار غيره والمتشابه مالا يتضح معناه ولا تظهر دلالته لا باعتبار نفسه ولا باعتبار غيره... وأصل التشابه أن يشتبه اللفظ في الظاهر مع اختلاف المعني، كما قال تعالي في وصف ثمر الجنة: (وأتوا به متشابها... البقرة / ٢٥) أي متفق المنظر مختلف الطعوم، فالذين في قلوبهم زيغ يتبعون هذا المتشابه بما يوردونه من الشبهات علي امتناع أن يكون في الجنة هذه الحقائق ليردوه الي المعهود الذي يعلمونه في الدنيا (وما يعلم تأويله إلا الله)، فإن تلك الحقائق قال الله فيها (فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين... السجدة / ١٧) لا ملك مقرب ولا نبي مرسل... وملاكه: عدم التواطؤ بين المعني واللغة إما لضيقها عن المعاني وإما لضيق الأفهام عن استعمال اللغة في المعني وإما لتناسي بعض اللغة... وله عشرة أسباب ذكرها ابن عاشور وأفاض فيها [ينظر التحرير ١٥٨/٣: ١٦٠ وينظر مفردات الراغب ص٢٥٤ والإتقان ص٣٠٠ والبرهان للزركشي =

المبحث البعيد المرام التى تزاحمت عليه أفهام الأعلام...» إلى أن قال بعد أن أورد الخلاف بين السجستاني وابن الأنبارى فى جعل (الراسخون) فى موضع (إما) التفصيلية والفاء، المحذوفتين: «(والراسخون فى العلم) صالح على

= ٦٩/٢ وفتح القدير ٣١٤/١]، وابتناء علي ما سبق فإن التأويل لذاك المتشابه يختلف في معناه باختلاف ما يتصف به، فالمثبت: وهو تأويل ما للإنسان الي معرفته سبيل، والمشار إليه في مثل قوله سبحانه: (بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه... يونس / ٣٩) وقوله:- عند من أساغ العطف - (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم)... معناه لدي المتأخرين من المتفقهة والمتكلمة والمتصوفة ونحوهم: صرف اللفظ عن المعني الراجح إلي المعني المرجوح لدليل يقترن به، الأمر الذي يستلزم بيان المؤوّل لاحتمالات اللفظ للمعني الذي ادعاه ثم إقامة الدليل الموجب للصرف إليه عن المعني الظاهر، وعلي اصطلاحهم لا تسمي دلالة اللفظ علي ظاهر معناه تأويلا لاعتقادهم أن للنصوص تأويلا يخالف مدلولها الظاهر ولا يعلمه إلا الله، فهم يصرفونه إلي ما ترجح لديهم لدليل، أما عند السلف فمعناه: تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق الظاهر أم لم يوافقه فهو والتفسير بمعني - وإن فرق بينهما ناس فقالوا: إن التفسير: ما لا يعلم إلا بالتوفيق وليس للرأي فيه مدخل كأسباب النزول ومدلولات الألفاظ، والتأويل هو الذي يكون لمن حصلت عنده صفات أهل العلم وأدواتهم التي يقدر أن يتكلم بها إذا رجع إلي الأصول والقواعد - وأما المعني الثاني له عندهم والثالث في مسمي التأويل مطلقاً فهو: حقيقة الشئ وما يئول أمره إليه من نحو ما جاء في قوله علي لسان يوسف عليه السلام: (هذا تأويل رؤياي.... يوسف / ١٠٠) فتأويل رؤيا المنام هي نفس مدلولاتها التي تؤول إليها، والعالم بتأويلها هو الذي يخبر بها وغير العالم يكل أمرها إلي الله... علي أن جميع هذه الدلالات لتأويل المتشابه - باستثناء جانب ما يؤول إليه حقيقة الكلام - يندرج تحت الخفي الدلالة الذي يشمل - علي ما يراه الشافعية - المؤول والمجمل، وإن دل الأول منهما علي معني مرجوح يقابله معني راجح ودل الآخر علي معني مرجوح يقابله مرجوح آخر - واندراجه علي هذا النحو هو الذي حمل مجاهداً ومن وافقه علي أن يجعلوا الوقف علي قوله (والراسخون في العلم) فجعلوا الراسخين يعلمون التأويل، وهو الذي جعل أهل العلم في أحد قوليهم يرون فيه معني المتشابه، أما من عني منهم بالمتشابه ما لا سبيل الي فهم معناه وهو ما نسب لمالك ونسبه الخفاجي الي الحنفية واليه مال الشاطبي في الموافقات.. فقد أرادوا بالتأويل فيه النوع الثاني منه وهو ما يئول إليه الكلام من العلم بحقائق الأمور وكنهها مما استأثر الله بعلمه كالروح، أو مما صرُح فيه بجهل وقته كقوله: (لا تأتيكم إلا بغتة... الأعراف / ١٨٧) وهذا هو التأويل المنفي والمذموم والوارد في قوله (ولما يأتهم تأويله... يونس / ٣٩) لكونه الذي يتبعه أهل الزيغ فيطلبونه ولا يبلغون كنهه فيرتابون فيه فيفتنون، وهو الذي يستلزم معه الوقف علي قوله (إلا الله)، ويقابل المتشابه علي كلا المذهبين: المحكم الذي يشمل النص والظاهر، وهو ما اتضحت دلالته [ينظر الإكليل ١٩، ٢٢، ٢٥ والحموية ٢١، ٢٢ والدر المصون ٢٨/٣ والتحرير ١٥٦/٣].

المذهب الثانى[11] على استئناف ما بعده، وليس بوقف إن جعل[12] جملة فى موضع نصب على الحال[13]، وإن جعل (آمنا به كل من عند ربنا) كلاماً محكياً عنهم فلا يوقف على (آمنا به) بل على قوله (كل من عند ربنا) وهو أحسن لأن ما بعده[14] من كلام الله، فهو انتقال من الكلام المحكى عن الراسخين إلى شئ أخبر الله به ليس بحكاية عنهم»[15].

وقد أوردت كلام الأشمونى هنا على طوله لأنه يمثل خلاصة ما ذكر فى هذا الباب وهو فى حاجة لأن نسلط الضوء على ما جاء فيه، ونخص بالحديث أمرين لا يقل أحدهما أهمية عن الآخر:

الأمر الأول: أن ثمة أقوالاً ثلاثة معتبرة فى الوقف على لفظ الجلالة، وعلى قوله (فى العلم) وأن لكل فريق من القائلين بأىّ منها، أدلته التى يحتج بها على غيره، فالقائلون بالوقف على قوله (إلا الله) - وهم جمهور السلف وابن عمر وعائشة وابن مسعود، وأبىّ وابن عباس فى أصح رواياته وعروة بن الزبير والحسن والضحاك وأبو الشعثاء وأبو نهيك وكذا مالك وعمر بن عبد العزيز ونافع والكسائى ويعقوب والأخفش والفراء وأبو حاتم والخطابى والطبرى والرازى وجمهور الحنفية وغيرهم ممن لا يرون تأويل المتشابه جائزا[16]، يجعلون الوقف على قوله (إلا الله) تاماً ويرون أن ما بعده استئناف لكلام آخر خبره (يقولون) فيكون من عطف الجمل[17]، والوجه فى ذلك عندهم الإشادة بقوة إيمان الراسخين، والإشعار بمدى انقيادهم المطلق، وتسليمهم الذى لا يتطرق إليه أدنى شك بما جعله الله محط اختبار لهم، وبيان أنهم الذين ثبتوا على الحق ولم يتهادوا فى مزال الأقدام ومداحض الأفهام، إذ لو

(١١) أي القائل بالعطف.

(١٢) أي ما بعده، وهو قوله (يقولون آمنا به).

(١٣) لعدم جواز الفصل بين الحال وصاحبه (والراسخون).

(١٤) وهو قوله: (وما يذكر إلا أولوا الألباب).

(١٥) منار الهدي للأشموني ص٥٥ بتصرف يسير.

(١٦) ينظر المكتفي ص١٩٥ والتحرير ١٦٥/٣ والبحر المحيط ٣٨٤/٢ وابن كثير ٣٤٦/١ وحاشية الجمل ٢٣٤/١ والقرطبي ١٣٦٩/٢

(١٧) ولا يتم الوقف علي هذا المذهب علي قوله (في العلم) ولا يحسن، لأن (الراسخون) مرفوعون بما عاد الضمير عليه في (يقولون) ولا يحسن الوقف علي المرفوع دون الرافع [ينظر إيضاح الوقف والابتداء ٥٦٥، ٥٦٦ والدر المصون ٢٩/٣]

كان طلب تأويل المتشابه جائزا – الأمر الذى يتطلبه العطف – لما ذمه الله فى قوله: ﴿**فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله**﴾ ولما مدح الراسخين فى العلم بقولهم ﴿**آمنا به كل من عند ربنا**﴾ لأنهم لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان فى الإيمان به مزيد مدح لهم، ، ولما كان تخصيصهم بالتسليم به وجه قوى، ولا يرد على هذا أن كل من عرف شيئا منه على سبيل التفصيل فإنه لابد أن يؤمن به فيكون الإيمان به حينئذ كالإيمان بالمحكم سواء بسواء، ويكون إيمانهم كذلك كإيمان غيرهم، لأن مدح الله للراسخين إنما كان من جهة أنهم الذين علموا أن علمه – سبحانه – لا نهاية له، وأن القرآن كلامه وأنه تعالى لا يتكلم بالباطل والعبث فهم إذا سمعوا آية ودلت الدلائل على أنه لا يجور أن يكون ظاهرها مراد الله ثم فوضوا تعيين ذلك المراد إلى علمه وقطعوا بأن ذلك هو الحق والصواب لم يزعزهم قطعهم بترك الظاهر ولا عدم علمهم بالمراد على التعيين، عن الإيمان بالله والجزم بصحة ما جاء فى كتابه، كما أن قوله (كل من عند ربنا) يعنى أنهم آمنوا بما عرفوه على التفصيل وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله فلو كانوا عالمين بالتفصيل فى الكل لم يبق لهذا الكلام فائدة، لكون الإيمان بما ظهر معناه أمراً غير غريب(١٨)، ويقوى من ذلك أن قوله تعالى: (والراسخون فى العلم) لو كان معطوفا على قوله (إلا الله) لأضحى قوله (يقولون آما به) ابتداء وذلك مستبعد(١٩).

وابتناء على ما سبق فقد جعل أرباب هذا الرأى قوله: (والراسخون) فى موضع (أمّا) التفصيلية، وحداهم إلى هذا أن (أما) لا تكاد توجد فى القرآن إلا وتثنى أوتثلث كقوله تعالى: ﴿**أما السفينة... وأما الغلام... وأما الجدار...** الكهف / ٧٩ :٨٢﴾ وقوله: ﴿**فأما اليتيم فلا تقهر وأما السائل فلا تنهر وأما بنعمة ربك فحدث**... الضحى / ٩ : ١١﴾ وهذا يعنى أن قوله: (والراسخون)

(١٨) ينظر الرازي ٩٦/٤ – ٩٧ وغرائب القرآن ١٤٤/٣ والقرطبي ١٣٦٩/٢ والبحر المحيط ٣٨٤/٢.

(١٩) يعني عند النحاة لذا فهم يقدرون له في حال تسليمهم بصحة العطف مبتدأ دائما، ولا يجيزون جعل الجملة حالا، وفيما ذكروه نظر سيأتي الجواب عنه إبان الحديث عن أدلة القائلين بجواز العطف.

مستأنف منقطع عما قبله لوقوعه في مقابلة الحكم على الزائغين وأن أصله (وأما غيرهم من الراسخون فيؤمنون به ويكلون معناه إلى ربهم) ثم حذفت (أما) و(الفاء) استغناء بذكرهما في أحد القسمين ودل عليه قوله (والراسخون)[20] وهذا أمر سائغ[21] ولهذا رجح ابن هشام الوقف على (إلا الله)[22]، كما أنهم أيدوا رأيهم بالمنقول عن ابن مسعود في قراءة له: (وإن تأويله إلا عند الله[23] والراسخون في العلم يقولون) وبما حكاه الفراء من أن في قراءة أبيّ: (ويقول الراسخون) وبما أخرجه عبد الرزّاق في تفسيره والحاكم في مستدركه وعبيد بن حميد وطاووس عن ابن عباس من أنه كان يقرأ: (وما يعلم تأويله إلا الله[24] ويقول الراسخون في العلم آمنا به)[25].

---

(٢٠) كما يعني أن الآية من قبيل الجمع والتقسيم والتفريق اذ الجمع في قوله (انزل عليه الكتاب) وأما التقسيم ففي قوله: (منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) وأما التفريق ففي قوله: (فأما الذين في قلوبهم زيغ... الخ) وفيما هو مقابل لذلك مما هو مقدر من أن الراسخين يتبعونه ويرجعون المتشابه إليه علي ما هو مضمون قوله سبحانه: (والراسخون في العلم... الآية).

(٢١) وإن لم يجزه ابن الأنباري بحجة أنهما ليستا مما يضمر. ولا حجة لقوله، لأن لذلك نظائر في القرآن من نحو قوله سبحانه: (يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نورا مبينا، فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه وفضل . النساء / ١٧٤، ١٧٥) والتقدير وأما الذين كفروا بالله فلهم كذا وكذا.

(٢٢) المغني لابن هشام ١/٥٤، وينظر جواهر الأدب للإربلي ص٥١٣ وإيضاح الوقف والابتداء ٥٦٧ والاقتداء ١/٢٧٤، ٢٧٥ والمكتفي ص١٩٧ والمنار ص٥٤، ٥٥ والرازي ٤/٩٧.

(٢٣) هكذا بأسلوب الحصر والقصر، وقد أخرجها ابن أبي داود في المصاحف من طريق الأعمش.

(٢٤) هكذا أيضا بأسلوب الحصر والقصر، وهي مع هذا إن صحت فـ "ليس فيها حجة لمن قال: (الراسخون في العلم لا يعلمون تأويله) لصحة أن يكون المعني والتقدير: (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم، ويقول الراسخون في العلم آمنا به) فأظهر ضمير الراسخين ليبين المعني" وهكذا نص عليه الفراء ونقله عنه غيره [ينظر معاني القرآن للفراء ١/١٩١ وإعراب القرآن لأبي جعفر النحاس ١/٣١٠ والمشكل لمكي ١/١٢٦].

(٢٥) ينظر في ذلك الإيضاح لابن الأنباري ٥٦٦ والمكتفي ص١٩٦ والطبري ٣/١٢٢ ومعاني القرآن للفراء ١/١٩١ وابن كثير ١/٣٤٧ والبحر المحيط ٢/٣٨٤ والإتقان ص١/٣٠ وينظر الوقوف اللازمة للمحمدي عبد الفتاح ص٥١٣، ٥١٦ والسيوطي في الدر المنثور ٢/٦ والفريد ١/٥٤١ وروح المعاني ٣/١٣٧.

أما القائلون بالوقف علي قوله (في العلم): كابن عباس فى رواية عنه ومجاهد والربيع بن سليمان ومحمد بن جعفر بن الزبير والقاسم بن محمد والشافعية وابن فورك والزمخشرى والشيخ أحمد القرطبى وابن عطية والنووى فى شرح مسلم وابن الحاجب وتبعهم كثير، فيرون أن الراسخين معطوف على اسم الله، وأنهم داخلون فى معرفة علم المتشابه وأنهم مع علمهم به يقولون آمنا(٢٦) يقول الشيخ زادة فى حاشيته على البيضاوى: «أكثر أهل العلم على أن الراسخين فى العلم يعلمون تأويل المتشابهات ولا يقف على قوله تعالى: (وما يعلم تأويله إلا الله) قائلين: (قول الصحابة· استأثر الله بعلمه) معناه: المتشابهات، أى التى استقل واستفرد به أنه لا يعلمها أحد بنفسه إلا الله، لا أنه لا يعلمها أحداً من البشر أصلا، لجواز أن يعلمها البعض ممن اصطفاه الله من خلقه كما فى الغيب فإنه سبحانه احتص بعلمه مع أن الأنبياء والأولياء يعلمونه بإلهامه تعالى»(٢٧) والوقف على هذا يكون على قوله: (فى العلم)، وموقع (يقولون) إما الرفع على أنه خبر لمبتدأ محذوف تقديره (هم) أو (العالمون بالتأويل)، وإما النصب على الحال من الراسخين(٢٨) أى القائلين آمنا به(٢٩) والفرق بين الإعرابيين أنه على الأول يكون الوقف على (العلم)

(٢٦) ينظر الطبري ١٢٢/٣ والإيضاح في الوقف ٥٦٥ والقطع ص٢١٥ والمكتفي ص١٩٦ والزمخشري ٤١٣/١ وابن كثير ٣٤٧/١.

(٢٧) حاشية زادة علي البيضاوي ٧٠/١ بتصرف.

(٢٨) والأول أفضل لأن جعل الجملة حالا وتقييد علم الراسخون بتأويله، بحال كونهم قائلين آمنا به، ليس بصحيح، فإن الراسخين في العلم - علي القول بصحة العطف علي الاسم الشريف - يعلمونه في كل حال لا في هذه الحالة الخاصة [ينظر فتح القدير للشوكاني ٣١٦/١ وإملاء ما من به الرحمن ص١٣١].

(٢٩) ولا حجة لمن زيف هذا الوجه - ومنهم صاحب المنار في نص كلامه - يزعم أن الحال هنا جاءت من المعطوف دون المعطوف عليه، لأن ذلك مدفوع بالجواز، تقول: (ما قام إلا زيد وهند ضاحكة) وبأن له نظائر من نحو قوله سبحانه: (للفقراء المهاجرين.... إلي قوله: والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا أغفر لنا... الحشر / ٨: ١٠) حيث لم يقل أحد بأن جملة (يقولون) راجعه الي كل ما تقدم، وكقوله: (وجاء ربك والملك صفا صفا... الفجر / ٢٢) والمعني والملائكة صفوفاً وصفوفاً، ولا لما زعمه الخطابي من أن العرب لا تذكر حالا إلا مع ظهور الفعل، لأن ذلك لا يستقيم إلا علي فرض انه لا فعل هنا، وليس الأمر كذلك بل هو موجود وذلك قوله: وما يعلم تأويله [ينظر البحر ٣٨٥/٢ وينظر الحروف المتقطعة د العواري ص٣٢٠ بحولية أصول الدين عدد ١٦ لسنة ١٩٩٨]

تاماً وعلى الثاني يكون حسناً باعتبار أن الوقف قبيل الحال الذى هو قوله (يقولون آمنا به)، غير تام[٣٠]

والوجه في ذلك عند قائليه... الإعلاء من شأن الذين أوتوا العلم والكشف عما لهم من مكانة رفيعة عند الله، ومن درجة عالية في الدنيا والآخرة، ذلك أنه سبحانه أثبت لهم في العلم فضيلة مع وصفهم بالرسوخ الذى يعنى المعرفة بتصاريف الكلام وموارد الأحكام، وفي ذلك إيذان بأن لهم مزية في فهم المتشابه، لأن المحكم يستوى في علمه جميع من يفهم الكلام، ولو كانوا يجهلونه لما كان في قيد (الراسخون في العلم) فائدة تذكر ولما استحقوا مدحه، إذ من غير المعقول أن يمدحهم وهم جهال، بل لو كان الأمر كذلك لكان في القرآن من الخطاب للمؤمنين ما لا يفهم، ويبعد أن يخاطب الله عباده بما لا يعقلونه، لأنه القائل وقوله الحق: ﴿**إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون**.. يوسف / ٢﴾ ومما يؤيد مقولة القائلين بالوقف على قوله: (والراسخون في العلم) ويؤكدها، مدحه سبحانه لهم بالتذكر، إذ ذلك مشعر في هذا المقام بأن لهم الحظ الأوفر من معرفة ذلك المتشابه، ولو أريد بيان حظ الراسخين وجعله مقابلا لبيان حظ الزائغين - على نحو ما ذكر مخالفوهم في الرأى - لكان المناسب أن يقال: (وأما الراسخون فيقولون) لكن إرادة التفصيل غير مرادة البتة[٣١] ويقوى من عدم إرادته ويعضد من عدم القصد إليه ما ثبت في الصحيح من أنه ﷺ دعا لابن عباس بتعلم تأويله فقال: (اللهم فقهه في

---

(٣٠) ينظر إيضاح الوقف والابتداء ص٥٦٦.

(٣١) وعليه فقول السجستاني وغيره ممن انتصروا للوقف علي الجلالة.. بحذف (أما) ووقوع (الراسخون) موقعها مجاب عنه بأن ذلك حكم أكثري إذ ليس ذكر المقابل في اللفظ بلازم، كما أن الأمر الذي ترتب علي ذلك الحذف من القول بأن الآية من قبيل الجمع والتقسيم مردود بأن ذكر المقابل وهو قوله: (يقولون) علي سبيل الاستئناف أو الحال كاف في ذلك فهو كما قال ابن مفرغ الحميري: الريح تبكي شجوها . والبرق يلمع في غمامة.
إذ هو في احتماله المعنيين كالآية يجوز أن يجعل قوله (والبرق) مبتدأ والخبر يلمع علي التأويل فيكون مقطوعا عما قبله، ويجوز عطفه علي الريح و(يلمع) في موضع حال علي التأويل الثاني، أي (لا معاً)، وفي ذلك ما يغني عن القول بتقدير (أما) و(الفاء) أو القول بالجمع والتقسيم والتفريق حتي علي القول بعدم العطف [ينظر روح المعاني ٣/١٣٦ والبرهان ٢/٧٣ وإيضاح الوقف ٥٦٧، ٥٦٨ والمكتفي ص١٩٧والقرطبي ٢/ ١٣٧ والمنار ٥٤].

الدين وعلمه التأويل) ولو كان التأويل مما لا يعلمه إلا الله تعالى لما كان لدعائه ﷺ معنى بل ولما صح له رضى الله عنه لأن يقول عن نفسه فى ذلك: (أنا ممن يعلم تأويله)[٣٢]

وقد أفضى كلام الفريقين على هذا النحو وكذا ما أورداه من وجوه وأدلة الى القول بلزوم الوقوف على أحد الموضعين (إلا الله) و(فى العلم) وامتناعه فى حق الآخر، وانعكس ذلك سيما قول الفريق الأول - أخذاً فيما زعم بالأحوط والأسلم - على طبعات المصاحف التى تم الرجوع إليها حيث وضع في جلها من العلامات ما يدل على لزوم الوقف على لفظ الجلالة[٣٣]، على الرغم من أن ما استدل به الفريق الثانى لا يقل - فى قوة حجته ونصاعة برهانه وسطوع أدلته - عما استدل به الفريق الأول[٣٤]، ولعل السر فى ذلك يرجع الى عدم قناعة القائمين على طبعات المصاحف بما استدل به الأخير، ذلك أن قولهم بأن لو لم يعلم الراسخون ما تشابه منه لكان فى القرآن من الخطاب لمؤمنين ما لا يفهم... فيه نظر، لأن تركهم لطلب علم ما لم يأذن به الله ولا جعل لخلقه إلى علمه سبيلا، هو من رسوخهم إذ الرسوخ فى لغة العرب يعنى الثبوت وهؤلاء ثبتوا فى أمثال ما جاءهم عن الله من ترك اتباع المتشابه وإرجاع علمه إليه سبحانه، ويكون ذلك من باب الابتلاء لقص جناح العقل وليتوجه القلب بشراشره تجاه كعبة العبودية، وهنا تكمن نكتة القيد بالرسوخ حيث تأكيد المبالغة فى قصر علم تأويل المتشابه عليه تعالى لأنه إذا لم يعلموه هم، كما يشعر بذلك الحكم عليهم بأنهم (يقولون آمنا به) فغيرهم أولى لعدم العلم، فلم يبق عالم به سوى الله[٣٥]، كما أن الوجه فى مدح الراسخين بالتذكر ليس لأن لهم حظا فى معرفته بل لأنهم اتعظوا فخالفوا هواهم ووقفوا عند ما حد لهم مولاهم ولم يسلكوا

(٣٢) ينظر روح المعاني ١٣٦/٣ وابن كثير ٣٤٧/١.
(٣٣) حتي الطبعة الوحيدة التي خرجت عن هذا الإجماع - فيما رجعت إليه - وهي طبعة الملك فهد أشير فيها الي أفضلية الوقف علي الجلالة.
(٣٤) بل وعلي الرغم من أن رأييهما يعتوره كثير من الخلط والتعمية علي ما سيأتي بيانه.
(٣٥) ينظر روح المعاني ١٣٩/٣، ١٤٠.
(٣٦) ينظر روح المعاني ٣/ ١٤.

مسلك الزائغين ولم يخوضوا مع الخائضين، ويمكن على بُعد أن يراد بالتذكر الانتفاع مجازاً، أى أن الراسخين هم الذين ينتفعون حيث يؤمنون به لخلوص عقولهم عن غشاوة الهوى كما أنهم آمنوا بالغيب وهذا بخلاف الزائغين الذين صار المتشابه ضرراً عليهم ووبالا لهم إذ ضلوا فيه كثيراً وأضلوا عن سواء السبيل(٣٦)، كما أن القول بـ «أنه لو أريد بيان حظ الراسخين مقابلا لبيان حظ الزائغين لناسب أن يقال: (وأما الراسخون)» غير كاف بزعم أن التفصيل غير مراد.. فيه نظر لأنه - إضافة إلى القول بجواز حذّف (أما) التفصيلية والفاء، وجعل (الراسخون) موضعهما لمقابلة الزائغين - فإنه لا يبعد أن يكون السر فى العدول عن قوله: (وأما الراسخون) والوجه فيه... المبالغة فى الاعتناء بشأن الراسخين حيث لم يسلك بهم سبيل المعادلة اللفظية لهؤلاء الزائغين ومن ثم صينوا عن أن يذكروا معهم كما يذكر المتقابلان فى الأغلب فى مثل هذه المقامات، وقريب من هذا قوله تعالى: **﴿الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت..** البقرة/٢٥٧﴾ حيث لم يقل: (والطاغوت أولياء الذين كفروا) تعظيما لشأنه تعالى من أن يوضع اسمه فى المقابلة مع الطاغوت ورعاية للاعتداء بشأن المؤمنين، أما التأويل الذى دعا به رسول الله ﷺ لابن عباس وشهد الأخير به لنفسه فمحمول على تأويل ما يدق تفسيره مما للإنسان إلى معرفته سبيل أما ما لا سبيل الى معرفته والخوض فيه فهذا يستوى فى عدم تأويله ابن عباس رضى الله عنهما وغيره(٣٧).

والمسألة على هذا التبست فيها الطرائق، ولا يسعنا أن نجزم بطريقة هى، أسلم ولا أضمن عاقبة من طريقة الجمع بين الرأيين ما أمكن ذلك وهو ممكن - بفضل الله - لو قيل بعدم انحصار الكتاب فى المحكم والمتشابه على ما هو مقتضى ظاهر الآية، واعتقد أن تلك هى الطريقة الوحيدة التى بها يلتم شعث الخلاف كثيرا بعد طول التأمل فيها، كما أنها هى الأقرب إلى التحقيق والأرحب صدرا والأنسب للطائف التنزيل فى استيعاب كل ما سبق، اتساعاً،

---

(٣٦) ينظر روح المعاني ١٤٠/٣.

(٣٧) ينظر المصدر السابق ١٣٩/٢، ١٤٠.

والأوفق فى الجمع بين الرأيين شمولا، والأدل على الإعجاز قصدا، كما أنها الأبعد عما يشبه التضارب والتناقض بين القائلين بذينك الرأيين السابقين حتى فى الاحتجاج بالدليل الواحد، الأمر الذى يرجح من كفة القول بأن قوله: (وما يعلم تأويله إلا الله) يراقب قوله: (والراسخون فى العلم).

وتفصيل ذلك والوجه فيه أنه تعالى - جلت حكمته وتعالت عظمته - لم يقل: (ومنه متشابهات) فى مقابل قوله: (منه آيات محكمات) بل إنه ذكر فى مقابلة الآيات المحكمات والآيات المتشابهات أى التى تشبه هذا وتشبه ذاك فتكون محتملة للمعنيين، كما أنه جل وعلا لم يقل فى المتشابه: (ولا يعلم تفسيره ومعناه إلا الله) وإنما قال: (وما يعلم تأويله إلا الله) وهذا هو فصل الخطاب بين المتنازعين فى هذا الموضع، ذلك أن الله أخبر أنه لا يعلم تأويله إلا هو، ولكن لم ينف علمهم بمعناه وتفسيره بل قال: ﴿**كتاب أنزلناه إليك ليدبروا آياته**... ص / ٢٩﴾ وهذا يعم الآيات المحكمات والآيات المتشابهات مما يعقل ويتدبر، وما لا يعقل له معنى لا يتدبر سواء كان من المحكم أم من المتشابه[٣٨]، وقال: ﴿**أفلا يتدبرون القرآن**... النساء / ٨٢، محمد / ٢٤﴾ ولم يستثن شيئاً منه نهى عن تدبره، والله ورسوله إنما ذم من اتبع المتشابه ابتغاء

(٣٨) ودليل هذا العموم قصة صبيغ بن عسل التميمي مع عمر بن الخطاب - وهي من أشهر القضايا - فقد بلغه أنه يسأل عن متشابه القرآن فكان أن سأل عمر عن (الذاريات ذروا) فقال: ما اسمك؟ قال عبد الله بن صبيغ فقال: وأنا عبد الله عمر وضربه الضرب الشديد، علي الرغم من أن سؤاله كان عن آية محكمة، تكلم الصحابة في تفسيرها مثل علي بن أبي طالب مع ابن الكواء، ولكن لما سأله عنها كره سؤاله لما رأه من قصده، لكن علياً كانت رعيته ملتوية عليه فلم يكن مطاعاً فيهم طاعة عمر حتي يؤدبه، وكان ابن عباس إذا ألح عليه رجل في مسألة من هذا الجنس يقول: ما أحوجك أن يصنع بك ما صنع بصبيغ، هذا لأنهم رأوا أن غرض السائل ابتغاء الفتنة لا الاستفهام والاسترشاد، والذاريات والحاملات والجاريات والمقسمات فيها اشتباه لأن اللفظ يحتمل الرياح والسحاب والنجوم والملائكة ويحتمل غير ذلك، إذ ليس في اللفظ ذكر الموصوف، والتأويل الذي لا يعلمه إلا الله هو أعيان الرياح ومقاديرها وصفاتها ومتي نهب وأعيان السحاب وما تحمله من الأمطار ومتي ينزل المطر وكذلك في الجاريات والمقسمات فهذا لا يعلمه إلا الله [ينظر الإكليل لابن تيمية ص٥٠: ٥٣].

الفتنة وابتغاء تأويله، فأما من تدبر المحكم والمتشابه كما أمره الله وطلب فهمه ومعرفة معناه(٣٩) فلم يذمه بل استحق منه المدح والوصف بالرسوخ، ثم أن الضمير في قوله: (وما يعلم تأويله) وكذا في قوله (يقولون آمنا به) إما أن يكون عائدا على الكتاب - وهذا يصح - فتكون آيات الكتاب المحكمة والمتشابهة جميعا التي فيها إخبار عن الغيب الذى أمرنا أن نؤمن به كعلم الساعة، لا يعلم حقيقة الغيب فيها ولا متى يقع إلا الله، لكن لا ينافي كون علم الساعة عند الله، أن نعلم من صفاتها ما علمناه وأن نفسر كذلك النصوص المبينة لأحوالها، وإن كان الضمير عائداً على ما تشابه - كما يقول كثير من الناس - فلأن المخبر به من الوعد والوعيد فيه من التشابه ما أخبر الله عنه في مثل قوله: (وأتوا به متشابها) يعني يشبه ما في الدنيا وليس مثله بخلاف الأمر أو النهى فإنه متميز من مشتبه بغيره(٤٠).

يضاف إلى هذا أن قوله تعالى: ﴿بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما

(٣٩) وذلك بالجمع بين الأدلة الآمرة بالتدبر وإتيان التأويل والآمرة بالتوقف عما لا يحاط بعلمه وكذا بالجمع بين الآيات الدالة علي أن القرآن كله محكم ومتشابه وجامع بينهما، فما جاء دالا علي أنه محكم كقوله: (كتاب أحكمت آياته ثم فصلت... هود / ١) يكون مراده أي: حفظت من اعتراء الخلل أو من النسخ أو أيدت بالحجج القاطعة الدالة علي حقيقتها أو جعلت حكيمة لانطوائها علي جلائل الحكم البالغة ودقائقها لأن إحكام الشئ إتقانه وإحكام الكلام إتقانه بتمييز الصدق من الكذب في أخباره والرشد من الغي في أوامره والحكم: فصل بين المتشابهات، وما جاء دالا علي تشابه كما في قول: (الله نزل احسن الحديث كتابا متشابها مثاني... الزمر / ٢٣) كان مراد التشابه الذي يعمه: تشابه الأجزاء وتماثل الكلام وتناسبه بحيث يصدق بعضه بعضاً في صحة المعني وجزالة اللفظ وحقيقة المدلول فهو بهذا ضد الاختلاف المنفي عنه في نحو قوله: (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا... النساء / ٨٢) وهذا التشابه العام لا ينافي الإحكام العام، أما التشابه الخاص والوارد في قوله: (منه آيات محكمات وأخر متشابهات... آل عمران / ٧) فهو متشابه الشئ لغيره من وجه ومخالفته له من وجه آخر بحيث يشتبه علي بعض الناس دون البعض كما إذا اشتبه علي بعض الناس ما وعدوا به في الآخرة بما يشهدونه في الدنيا فظن أنه مثله ولهذا جاء في الحديث: نعمل بمحكمه ونؤمن بمتشابهه، [ينظر الرسالة التدمرية ٣٠: ٣٣ والتحرير ١٥٦/٣ وأبو السعود ٨/٢ من المجلد الأول وحاشية البيضاوي ٩/٣.

(٤٠) إذ الشأن فيهما لا يخلو من أحد حالين إما أمور قد علمناها بالواقع فنفعلها وإما أمور نتركها فلابد من تصورها.

بأتهم تأويله يونس / ٣٩ بيان للفرق بين الإحاطة بعلمه وبين إثبات تأويله، فإن الإحاطة بعلمه تعنى معرفة معانى الكلام على التمام وهذا يجب فهمه وقد تعاطاه أهل العلم من الراسخين فيه، وأما إثبات تأويله فهو نفس وقوع المخبر به كما فى القيامة وموعود الجنة وما اختص الله بعلمه كأعيان الرياح ومقاديرها وصفاتها، وهذا هو الجانب المنفى الذى لا يعلم حقيقة خبره إلا الذى أخبر عنه، وما ذكرته هنا هو اختيار ثلة من المحققين والمفسرين منهم البيضاوى وابن عطية الذى أفاد أن الكتاب محكم ومتشابه وأن المحكم هو المتضح لمن يفهم كلام العرب من غير نظر ولا لبس فيه ويستوى فيه الراسخ وغيره، والمتشابه، منه ما لا يعلمه إلا الله كأمر الروح وآماد المغيبات المخبر بوقوعها وغير ذلك، ومنه ما يحمل على وجوه فى اللغة فيتأول على الاستقامة كقوله فى عيسى (وروح منه) إلى غير ذلك، ولا يسمى راسخاً إلا من يعلم من هذا النوع كثيراً بحسب ما قدر له، وإلا فمن لا يعلم سوى المحكم فليس براسخ، فقوله: (إلا الله) مقتض ببديهة العلم أنه تعالى يعلمه على استيفاء نوعى المتشابه جميعا، والراسخون يعلمون منه النوع الثانى، والكلام مستقيم على فصاحة العرب، وبذا يكونون قد دخلوا بالعطف فى علم التأويل، وإن جعلنا - والكلام لا يزال لابن عطية - (والراسخون) مبتدأ مقطوعا مما قبله فتسميتهم راسخين يقتضى أنهم يعلمون أكثر من المحكم الذى استوى فى علمه جميع من يفهم كلام العرب، وإلا ففى أى شئ يكون رسوخهم إذا لم يعلموا إلا ما يعلم الجميع... إلى أن قال - رحمه الله -: فإعراب (الراسخون) يحتمل الوجهين ولذلك قال ابن عباس بهما، ومن فسر المتشابه بأنه ما استأثر الله بعلمه فقط، فتفسيره غير صحيح لأنه تخصيص لبعض المتشابه» انتهى من كلام ابن عطية[٤١] وإياه اختار الزمخشرى حيث ألمع إلى أنه المراد من قوله «(وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم) : أى لا يهتدى إلى تأويله الحق الذى يجب أن يحمل عليه إلا الله وعباده الذين رسخوا فى العلم أى ثبتوا فيه وتمكنوا وعضوا فيه بضرس قاطع»[٤٢] وفى هذا وغيره ما يفيد الرد على من

---

(٤١) تفسير ابن عطية ٢٢/٣، ٢٣ بتصرف.

(٤٢) الكشاف ٤١٣/١ وينظر البحر المحيط ٣٨٥/٢ والفريد ٤٥١/١

خص المتشابه في قوله: (وأخر متشابهات) بما لا يعقل له معنى وحسب، فنفى بذلك عنه التدبر بالكلية والحق أن ثمة جانباً منه إنما أنزله الله ليعلم ويتدبر وذلك لأنه سبحانه يحب لكتابه أن يتدبر وأن يتفقه ولهذا قال الحسن البصرى: (ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم فيما أنزلت وماذا عنى بها وما استثنى من ذلك لا متشابها ولا غيره) وكان ابن مسعود - وهو أحد الأئمة الذين نقل عنهم الوقف على قوله (إلا الله)، وفي قراءته: (وإن تأويله إلا عند الله والراسخون في العلم يقولون آما به) - يقول: لو أعلم أعلم بكتاب الله منى تبلغه آباط الإبل لأتيته) ويقول: (ما في كتاب الله آية إلا وأنا أعلم فيما أنزلت)، وقال مجاهد - إمام أهل التفسير الذى قال عنه الثورى: إذا جاءك التفسير من مجاهد فحسبك به-: (عرضت المصحف على ابن عباس من أوله إلى آخره مرات أقفه عند كل آية وأسأله عنها)[٤٣]، الأمر الذى حمل مجاهدا ومن وافقه كابن قتيبة على أن يسيغوا الوقف على قوله: (والراسخون في العلم) فجعلوا بذلك الراسخين في العلم يعلمون التأويل الذى هو التفسير على ما يقضى به فهم السلف، يقول رحمه الله في كتاب تأويل مشكل القرآن: «لسنا ممن يزعم أن المتشابه في القرآن لا يعلمه الراسخون في علمه، وهذا غلط من متأوليه على اللغة والمعنى، ولم ينزل الله شيئا من القرآن إلا لينفع به عباده ويدل به على معنى أراده» ويتساءل: «هل يجوز لأحد أن يقول بأن رسول الله ﷺ لم يكن يعرف المتشابه، وإذا جاز أن يعرفه مع قول الله عز وجل: (وما يعلم تأويله إلا الله)[٤٤]، جاز أن يعرفه الربانيون من صحابته فقد علم علياً التفسير ودعا لابن عباس فقال: اللهم علمه التأويل وفقهه في الدين، وعن مجاهد قال: يعلمونه ويقولون آمنا به، ولو لم يكن للراسخين في العلم حظ في المتشابه إلا أن يقولوا: (آمنا به كل من عند ربنا) لم يكن للراسخين فضل على المتعلمين، بل على جهلة المسلمين لأنهم جميعا يقولون: (آمنا به كل من عند ربنا)» ... وينهي ابن قتيبة كلامه هذا بقوله: «فأنا لم نر المفسرين توقفوا عند شئ من القرآن فقالوا: (هذا متشابه لا يعلمه إلا الله) بل أمرّوه كله

(٤٣) ينظر الإكليل ٤٦: ٤٩ ومختصر الصواعق المرسلة لابن القيم ص١٢٥.

(٤٤) نص عبارته «مع قول الله جل وعز: (لا يعلمه إلا الله)»، والصواب ما ذكرنا.

على التفسير»(٤٥).

وأجدنى أميل فى الوقوف على معنى المتشابه، الى هذا التفصيل وأفضله على القول بإطلاق المتشابه بحيث يعم كل ما تحدثت به الآيات من الغيبيات أو السمعيات، لأنه من غير الصحيح أن نحكم على جميع ذلك بأنه من المتشابه الذى استأثر الله بعلمه، إذ ثمة جانب من هذه الأمور - على ما تقرر - يجب معرفته والوقوف عليه لكونه داخلا فيما أعلمنا الله إياه، ولا غرابة فى ذلك فقد أخبر سبحانه أن فى الجنة خمرا ولبنا وماء وحريرا وذهبا وفضة وغير ذلك وهى من الأمور الغيبية والسمعية لكن دل قوله: (وأتو به متشابها... البقرة / ٢٥) على أن ذلك كله يشبه ما فى الدنيا فى الأسماء، كما أخبر سبحانه عن أشراط الساعة، ووقوع القيامة وما يصاحبها من تغييرات كونية ومن الصراط وتطاير الصحف والموازين وأنواع العذاب والنعيم وغير ذلك، وكلها لابد أن تعلم لكن هذا القدر الذى أخبر به القرآن من هذه الأمور لا يعلم وقته ولا صفته إلا الله(٤٦)، وقد سبق أن عرفنا أن الصحابة والتابعين لم يمتنع واحد منهم عن تفسير آية من كتاب الله، ولا قال: هذه من المتشابه الذى لا يعلم معناه، ولا قال قط أحد من سلف الأمة ولا من الأئمة المتبوعين إن فى القرآن آيات لا يعلم معناها ولا يفهمها رسول الله ﷺ ولا أهل العلم والإيمان جميعا، وإنما ينفون علم بعض ذلك مما لا سبيل للوصول إلى فهمه(٤٧).

---

(٤٥) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص٧٢، ٧٣ والقرطين في المشكل والغريب للكتاني ١/٩٥، ٩٦ بتصرف يسير والبرهان للزركشي ٢/٧٣.

(٤٦) وذلك قوله: (لا تأتيكم إلا بغتة... الأعراف / ١٨٧) وقوله: (فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين... السجدة / ١٧) وقوله صلي الله عليه وسلم (أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر علي قلب بشر).

(٤٧) وذلك خلافا لأهل البدع الذين حكي عنهم شارح العقيدة الطحاوية فيما لا يقرونه بهواهم، أنهم "إما يتأولونه تأويلا يحرفون فيه الكلام عن مواضعه، وإما أن يقولوا هذا متشابه لا يعلم أحد معناه فيجحدوا ما أنزله من معانيه، وهو في معني الكفر بذلك لأن الإيمان باللفظ بلا معني هو من جنس إيمان أهل الكتاب كما قال تعالي: (مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً... الجمعة / ٥) وقال (ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني... البقرة / ٧٨) أي لا يعلمون إلا تأويله من غير فهم معناه" [شرح الطحاوية ٥٢٤، ٥٢٥].

ولأجل ذلك كان ترجيح المحققين لجعل الوقف في آية آل عمران، من قبيل التعانق، وكان رأيهم هو الأشبه والأكمل، والأوجه والأتم لاشتماله عند الوقف على الاسم الشريف لما استأثر الله بعلمه، وعند الوقف على (العلم) لما للبشر إلى معرفة تأويله سبيل... ولأجل ذلك أيضاً فظن المحققون إلى أن أصل الإشكال إنما كان بسبب الاشتراك في لفظ التأويل واعتقاد كل من فهم منه معنى بلغته ان ذلك هو المنهي عنه في القرآن... ولأجله كذلك اتفقت كلمتهم على أن ما اشتبه عليهم امره لكونه مما استأثر الله بعلمه، بأن كان خارجاً عن ظاهر معناه أو مؤديا الى معرفة الكنه والكيفية عد من المتشابه الذى يوقف بسببه على قوله (إلا الله)، وما لم يكن كذلك بأن كان متضح المعنى أو لم يكن كذلك لكن يمكن إذا رد إلى المحكم واعتبر به وذلك بحمله على وجوه من اللغة ومناح من كلام العرب - وهو كثير جداً - أن يهتدى بعد إمعان نظر وإعمال عقل إلى تأويله ومعرفة معناه لأنه لا يمكن بحال، اعتبار هذا الأخير محكما ولا متشابها بالمعنى المذكور(٤٨)، وبذا ردوا تأويل المتشابه

(٤٨) ذلك أن المتشابه نفسه يتنوع فمنه ما لا يعلم البتة كأمر الروح وأمر الساعة... إلي غير ذلك مما استأثر الله بغيبه ولا سبيل للوقوف عليه، وهذا لا يتعاطي علمه أحد، فمن قال من العلماء الحذاق بأن الراسخين لا يعلمون علم المتشابه فإنما أردا هذا النوع والتزم حياله الوقوف علي (إلا الله)، وأما ما أمكن حمله علي وجوه من اللغة وتصاريف العرب ويندرج تحته المؤول والمجمل من نحو قوله سبحانه عن عيسي (وروح منه) بالنظر الي قوله: (إن هو إلا عبد أنعمنا عليه وجعلناه هدي لبني إسرائيل... الزخرف / ٥٩) وقوله: (إن مثل عيسي عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون... آل عمران / ٥٩) فهذا يعلم تأويله المستقيم ويزال ما فيه مما عسي أن يتعلق به من تأويل غير مستقيم وهو الذي يكون معه العطف، وفي تفصيل ما تنوع من المتشابه جاءت إشارة الراغب إلي أن القرآن عند اعتبار بعضه ببعض ثلاثة أضرب: محكم علي الإطلاق، ومحكم من وجه متشابه من وجه، متشابه علي الإطلاق، والمتشابه في الجملة ثلاثة أضرب: متشابه من جهة اللفظ كالغرابة في نحو الأب ويزفون، ومتشابه من جهة المعني كأوصاف الله وأوصاف يوم القيامة فإن تلك الصفات لا تتصور لنا، إذ لا يحصل في نفوسنا صورة ما لم نحسه أو ليس من جنسه، ومتشابه من جهتهما معاً كالعموم والخصوص في قوله تعالي: (اقتلوا المشركين... التوبة / ٥)، ثم إنه كذلك من جهة الوصول إليه علي ثلاثة أضرب لا سبيل للوقوف عليه كوقت الساعة وخروج الدابة، وقسم للإنسان سبيل الي معرفته كالألفاظ الغريبة والأحكام المغلقة، وضرب متردد بين الأمرين يختص بمعرفته بعض الراسخين في العلم ويخفي علي من دونهم وهو المشار إليه بقوله صلي الله عليه وسلم لابن عباس: اللهم فقهه =

على ما عرفوا من تأويل المحكمة التى لا تأويل لأحد فيها إلا تأويل واحد، فاتسق بقولهم الكتاب وصدّق بعضه بعضا فنفذت به الحجة وظهر به العذر وزاح به الباطل(٤٩).

وهنا تظهر قيمة التعانق فى الآية الكريمة ويستبين لنا الوجه فيه إذ به ومن خلاله تتسع الدائرة لتشمل أولاً درجات الناس فى تأويل ما أمكن من المتشابه من هؤلاء وأولئك أعنى من عقل منهم ما تشابه مما للإنسان إلى معرفته سبيل فوقف على (والراسخون في العلم) لكونه واحداً ممن هم على صلة وطيدة بعلم الكتاب ودراية وثيقة بما يسترشد به من أدلة الشريعة على مراد الله تعالى، أو من لم يعقل ذلك لقصور لديه عن مجاراة أهل السبق، أو لجهل بمرادات الله تعالى ألمّ به فجعله يؤثر الوقف على قوله: (إلا الله)، كما يشمل ثانيا نوعى التشابه أعنى الذى يعلم تأويله مما يعرف معناه فيوقف بسببه على قوله: (في العلم) وكذا ما استأثر الله بعلمه مما لا يعقل فتخبت له قلوب المؤمنين ويوقف لأجله على قوله عز شأنه: (إلا الله)، كما تشمل ثالثا وأخيرا المشتبه ذاته أعنى الذى يكتنفه جانبا الإحكام والتشابه لاحتمال المعنيين، أو لكونه يشبه هذا ويشبه ذاك أو لكونه غير متضح المعنى مما يعقل معناه أو يمكن حمله على وجه من وجوه اللغة أو منحى من مناحى كلام العرب، أو مما دل القاطع(٥٠) على أن ظاهره غير مراد ولم يقم دليل على ما هو المراد منه كما هو الشأن فى الصفات السمعية، وغير ذلك مما للإنسان الى معرفة بعضه سبيل، فما اهتدى منه إلى تأويله المستقيم أمكن معه الوقف على (الراسخون في العلم) لكون هؤلاء المهتدين ممن لا يروج عليهم شبهه، ولأنهم على معرفة أكيدة بمحامله ونقص تام بمجمله ومفصله وعامه وخاصه ومطلقه ومقيده وناسخه ومنسوخه، وما لم يكن كذلك جاز لأجله الوقوف على قوله: (إلا الله).

وأيا ما كان الأمر فى هذا الشمول فإن فى الوقوف على الجلالة تعريض بمن لم يصلوا لدرجة الرسوخ وإشعار بما لديهم من نقص، ودعوة لهم كى

= في الدين وعلمه التأويل، ينظر المفردات للراغب ص٢٥٥ والآلوسي ١٣٨/٣، ١٣٩ وينظر القرطبي ١٣٧١/٢، ١٣٧٢ وابن عطية ٢١/٣، ٢٢ والبيضاوي ٨/٣ .

(٤٩) الطبري ١٢٢/٣ وينظر ابن كثير ٣٤٧/١.   (٥٠) أي النص النقلي أو الدليل العقلي.

يطلبوا المزيد من العلم النافع، ودفع لهممهم لئلا تقصر عن طلب تلك الفريضة، وحضّ لنفوسهم لأن تسعى لإزالة أسباب الجهل، وحث لها للتدبر والإمعان فى آيات القرآن وبخاصة أنه سبحانه قد أخبر(٥١) أنه إنما أنزله ليعقلوه، كما أوضح «أن نفى الاختلاف عنه - والوارد فى نحو قوله: ﴿**ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا**... النساء / ٨٢﴾ - لا يكون إلا بتدبره كله وإلا فتدبر بعضه لا يوجب الحكم بنفى مخالفة ما لم يتدبر لما تدبّر»(٥٢).

وفيما ذكرنا رد على من ادعى بأنه لو كانت الواو فى قوله: (والراسخون) للنسق لم يكن لقوله (كل من عند ربنا) فائدة، إذ التنوين فيه راجع لما علموا بعضه دون البعض الآخر وكذا لما لا سبيل للوقوف عليه ولا يتعاطى علمه أحد من الناس البتة كأمر الروح وحقائق الساعة وغيرهما مما استأثر الله بعلمه، وتقدير تمام الكلام فى الآية - على حد ما ذكر القرطبى - «(وما يعلم تأويل المتشابهات إلا الله (والراسخون فى العلم) يعلمون بعضه قائلين: (آمنا به كل من عند ربنا) بما نصب من الدلائل فى المحكم ومكن من رده إليه - يعنى من المتشابه - فإذا علموا تأويل بعضه ولم يعلموا البعض قالوا آمنا بالجميع (كل من عند ربنا)، وما لم يحط به علمنا من الخفايا مما فى شرعه الصالح فعلمه عند ربنا»(٥٣)وفى هذا إشعار بتحقيق الإشادتين فى حق الراسخين فى العلم على أية حالة كانوا عليها.

الأمر الثاني: وينقلنا الحديث عن تنوع المتشابه الى ما لا يعلم البتة مما لا يمكن تأويله، وإلى ما يمكن حمله على وجوه اللغة بتأويل، إلى الحديث عما ذكره صاحب منار الهدى من أن الوقوف علي قوله (إلا الله) بحجة عدم صرف اللفظ عن ظاهره الا بدليل منفصل هو الأسلم وهو رأى السلف، وأن الوقوف علي (العلم) هو رأى الخلف وهو الأعلم لأنه يحوج الى مزيد علم وهم الذين أيدوا بنور الله تعالى لتأويل المتشابه بما يليق بجلاله(٥٤)... لإقرر أن فيما ذكره الأشمونى هنا نظرا، لأن ذلك - إضافة إلى ما سبق تنويره من أن السلف هم الذين كانوا على علم ودراية بتأويل المتشابه بما يليق بجلاله -

---

(٥١) في مثل قوله: (إنا أنزلنا قرآنا عربيا لعلكم تعقلون.... يوسف / ٢).

(٥٢) الإكليل ص٤٦. (٥٣) تفسير القرطبي ١٣٧١/٢ بتصرف (٥٤) ينظر المنار ص٥٤.

مفض لا محالة إلى الانتفاص من شأن السلف، ذلك أن مثل هذا الشعار يؤدى الى تفضيل الخلف على السلف فى العلم والبيان والتحقيق والعرفان ويصف السلف بالنقص فى ذلك والتقصير أو الخطأ والجهل، ويؤدى الى الزعم أيضا بأن أهل القرون المفضولة فى الشريعة أعلم وأفضل من أهل القرون الفاضلة»(٥٥) الذين هم أفضل مستندا، وذلك ظاهر البطلان بل والتناقض مع ما جاء فى فضل الصحابة فى الوحيين من أمثال قول الله تعالى: ﴿**والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه وأعد لهم جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا ذلك الفوز العظيم**... التوبة / ١٠٠﴾ وقوله ﷺ (خير القرون الذى بعثت فيه ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم) وغير ذلك كثير، وذلك بالطبع متناول لكل من اتبعهم... كما أنه مفض الى استجهال السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار وسائر الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأنهم كانوا يقرأون القرآن ولا يعرفون معنى الكثير منه، وإلى أنه سبحانه خاطب عباده بما لا يفهمون معناه... بل ومفض الى القول بأن رسول الله ﷺ كان يتكلم بذلك ولا يعلم معناه وأنه صلوات الله عليه وكذا جبريل وجميع الأنبياء والملائكة لا يعرفون ذلك، وأن الأنبياء قد تكلموا بما لا يعقلون وبعثوا بتبليغ العباد وتكليفهم بما لا يفهمون وكلها لوازم شنيعة بإجماع الأمة(٥٦)... ومن المفيد هنا توضيح أن وجه الخطأ عند من رفعوا هذا الشعار هو أنهم أوتوا من حيث ظنوا أن طريقة السلف هى مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه لذلك فجعلوهم بمنزلة الأميين الذى قال الله فيهم ﴿**ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أمانى**... البقرة ٢١٨﴾ وأن طريقة الخلف هى استخراج معانى النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجازات وغرائب اللغات، فهذا الظن الفاسد أوجب تلك المقالات.. وكانت النتيجة استجهال السابقين الأولين واستبلاههم واعتقاد أنهم كانوا قوماً أميين بمنزلة الصالحين من العامة، لم يتبحروا فى حقائق العلم بالله ولم يتفطنوا لدقائق العلم الإلهى وأن الخلف حازوا قصب السبق فى ذلك كله(٥٧).

---

(٥٥) منهج علماء الحديث د. مصطفي حلمي ص١٧٥ عن ابن تيمية في نقض المنطق ص١٢٨.

(٥٦) ينظر مختصر الصواعق المرسلة ص٤٠، ٦٢ وما بعدهما.

(٥٧) الفتوي الحموية ص٦، ٧.

وصفوة القول أن الذهاب إلى أن المتشابه - هكذا على إطلاقه - لا يعلمه إلا الله وأن طريقة السلف حياله إنما هى مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والسنة من غير فقه لذلك، خطأ جسيم وظلم بين لما كان عليه السلف، وقد أبصرنا آنفا أن السلف من الصحابة والتابعين وسائر الأئمة قد تكلموا فى جميع نصوص القرآن وفسروها بما يوافق دلالتها... ولو كانت معانى هذه الآيات منفية أو مسكوتا عنها لم يكن ربانيو الصحابة - أهل العلم بالكتاب والسنة - أكثر كلاماً فيه، فقد نقلوا عن النبى ﷺ أنهم كانوا يتعلمون منه التفسير مع التلاوة ولم يذكر أحد منهم قط أنه امتنع عن تفسير آية، من ذلك ما جاء فى قول أبى عبد الرحمن السلمى: حدثنا الذين كانا يقرئوننا - عثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وغيرهما - أنهم كانوا إذا تعلموا من النبى عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل، قالوا: (فتعلمنا القرآن والعلم والعمل) وكذلك الأئمة كانوا إذا سئلوا شيئاً من ذلك لم ينفوا معناه بل يثبتون المعنى وينفون الكيفية(٥٨) وعلى هذا الدرب سار كل

---

(٥٨) ولأن الذي وضع شعار أن رأي السلف أسلم ورأي الخلف أعلم هم أولئك المتأخرون من الطوائف التي عنت بالتأويل صرف اللفظ عن ظاهر معناه، بسبب الكلام عن الصفات، ولأن الكلام عن صفاته سبحانه فرع عن الكلام في غيره، فمن الجدير بالذكر هنا بيان أن ليس الأسلم تفويض الأمر في الصفات بزعم أنها من المتشابه، إلي الله، لأنه بينها لعباده وأوضحها في كتابه وعلي لسان رسوله ولم يبين كيفيتها، فالواجب تفويض علم الكيفية فيها لا علم معانيها، وليس التفويض في المعاني مذهب السلف بل هو مذهب مبتدع لأن مقتضاه أنه سبحانه خاطب عباده بما لا يفهمون معناه ولا يعقلون مراده، والله منزه عن ذلك، من هنا لم يسكت السلف وباتفاق الأئمة عن بيانه وتفسيره من غير تحريف له عن مواضعه أوإلحاد في أسمائه وصفاته وآياته، يقول ابن القيم: إن "الصحابة والتابعين - وهم خيرة الراسخين في العلم - فسروا القرآن وعلموا المراد بآيات الصفات كما علموا آيات الأمر والنهي، فمن قال من السلف إن تأويل المتشابه لا يعلمه إلا الله بهذا المعني فهو حق، وأما من قال: إن التأويل الذي هو تفسيره وبيان المراد منه لا يعلمه إلا الله فهو غلط والصحابة والتابعون وجمهور الأئمة علي خلافه" [مختصر الصواعق ص١٢٥ بتصرف وينظر الحموية ص١٦، ٢٥، ٣٤ وما بعدها والإكليل ٢٩: ٣١، ٤٩]، وقد تلقي الناس هذا الكلام بالقبول فليس في أهل السنة من ينكره، ومنه نخلص الي ان صفات الله كسائر القرآن لها جانب محكم يتأول ويدخل فيه ما لا مندوحة عن تأويله لأسباب لغوية أو شرعية أو اعتقادية، وعليه تأويلات السلف التي لم تخرج عن ظاهر المعني فهو تأويل مشروع لإزالة اللبس وإيضاح المعني، وجانب متشابه لا يتأول ويدخل فيه حقائق الصفات فتمر بلا كيف لكونها من نوع التشابه الذي لا يمكن الوصول اليه فتأويله مذموم.

من جاء بعدهم ممن سلكوا طريقهم(٥٩)، وبنظرة موجزة فيما انتهى إليه كلامهم نلحظ أن من سمى «الكيف تأويلا ساغ أن يقال لا يعلمه إلا الله، وأما إذا جعل معرفة المعنى وتفسيره تأويلاً كما يجعل سائر آيات القرآن تأويلا، فهو من المحكم، وقد جرى علماء السلف على ذلك وما تجرأ أحد أن ينسبهم إلى الضلال أو يخرجهم من أهل السنة والجماعة»(٦٠).

وفي هذا ما يؤكد ما سبق أن قررته من أن ما جرى عليه القائمون على طبعات المصاحف من لزوم الوقف على لفظ الجلالة ليس لهم فيه كثير حق(٦١) وكان الأفضل من هذا والأولى أن يشار في هذا الموضع الى المراقبة إذ إنهم وبصنيعهم هذا حجروا واسعاً وتبنوا رأياً مرجوحاً غضوا من خلاله الطرف عن كثير مما اجتهد أو ينبغي أن يجتهد في معرفته علماء الأمة، كما أن فيما سقناه تصويباً لما ذكره الإمام السجاوندي من «أنه لو وصل - يعني قوله: (والراسخون) على سبيل العطف - فهم أن الراسخين يعلمون تأويل المتشابه كما يعلمه الله وهذا ليس بصحيح، بل المذهب - والكلام لا يزال له - أن شرط الإيمان بالقرآن العمل بمحكمه والتسليم بمتشابهه»(٦٢) إذ الكلام على هذا النحو فيه كثير مغالطة ويحتاج الى ما ذكرناه من تفصيل، ذلك في قوله: (إلا الله) يقتضي ببديهة العقل أنه سبحانه يعلم نوعي المتشابه على الكمال والاستيفاء إذ يستوي عنده ما يمكن للبشر إدراكه وما لا يمكن وعليه فلو عطفنا قوله (والراسخون) على اسم الله تعالى فهذا يعني إدخالهم في علم التأويل لا على الكمال بل على أن علمهم إنما هو في النوع غير المتعلق بالكيف الذي استأثر الله بعلمه، هكذا أفاده ابن عطية(٦٣) والكلام فيه يستقيم على فصاحة العرب فهو «كما تقول: ما قام لنصري إلا فلان وفلان وأحدهما نصرك بأن ضارب معك والأخر أعانك فقط»(٦٤).

---

(٥٩) ينظر الإكليل ٤٦: ٤٨ ومختصر الصواعق ص١٢٥.

(٦٠) ينظر الإكليل ص٣٠، ٣١.

(٦١) وكذا من لم يشر أو يعتد بالرأي القائل بالتعانق في الآية وهو أمر شاع عند جل من تكلموا عن الوقف في القرآن.

(٦٢) علل الوقوف للسجاوندي ١/٣٦١.

(٦٣) تفسير ابن عطية ٣/٢١، ٢٢.

(٦٤) البحر المحيط ٢/٢٨٥ وينظر المحرر الوجيز ٣/٢٢.

ولا قيمة – بعد ما أفضنا القول فيه – بقول من أعرض ونأى بجانبه عن ذلك النوع من التشابه الذى أعلى الله بسبب إدراك معانيه والوقوف على مراميه، درجة الراسخين فى الوصول اليه... فراح يلزم نفسه دراسة هذا الموضع تحت الوقوف اللازمة دون ما إشارة – ولو من طرف خفى – إلى الخلاف الوارد فيه أو إلى نوعى التشابه المسوغ معرفته وغير المسوغ(٦٥)، كما لا عبرة بقول صاحب علل الوقوف من عدم تجويزه العطف بزعم «أن التوكيد بالنفى فى الابتداء وتخصيص اسم الله بالاستثناء يقتضى أنه مما لا يشاركه فى علمه سواه»(٦٦) لأن ذلك مردود بعدم التسليم بتخصيص اسم الله وحسب بالاستثناء إذ عطف الراسخين ودخولهم فى الاستثناء أمر محتمل وقال به كثير من أئمة العلم(٦٧) وبما سبق أن ذكرناه لابن عطية من أن المتشابه نفسه متنوع وبأن أهل القرون الأولى كانوا يعلمون تأويل بعضه وبأنه لو لم يكن للراسخين فى العلم حظ فى المتشابه إلا أن يقولوا: (آمنا به كل من عند ربنا) لم يكن للراسخين فضل على المتعلمين بل على جهلة المسلمين لأنهم جميعا يقولون آمنا به كل من عند ربنا»(٦٨).

هكذا ننتهى إلى ما انتهى اليه صاحب فتح البارى من أن القول بأن «طريق السلف أسلم وطريق الخلف أحكم ليس بمستقيم وليس الأمر كما ظن، بل السلف فى غاية المعرفة بما يليق بالله تعالى، وفى غاية التعظيم له والخضوع لأمره والتسليم لمراده، وليس من سلك طريق الخلف واثقاً بأن الذى

---

(٦٥) ينظر علي سبيل المثال ص ١٤٠، ١٤٢ من رسالة الدكتوراه التي بعنوان "الوقف اللازم في القرآن الكريم، مواضعه وأسراره البلاغية" للباحث إسماعيل صادق عبد الرحيم مخطوطة بكلية اللغة العربية بالقاهرة، ص٢٠٩: ٢١٤ من رسالة الماجستير التي بعنوان "الوقف والابتداء وصلتهما بالمعني" للباحث عبد الكريم ابراهيم مخطوطة بكلية الدراسات بنين بالقاهرة.

(٦٦) علل الوقوف ٣٦٣/١ وهو ممن يرمزون علي (إلا الله) بما يفيد اللزوم ويرون أن ذلك هو الأحق والأصوب.

(٦٧) وفي الاتقان أن بعضا قال: إن الآية لا تدل علي الحصر في الشيئين – المحكم والمتشابه – وإلا لأشكل قوله تعالي: (لتبين للناس ما نزل اليهم... النحل / ٤٤) لأن المحكم لا تتوقف معرفته علي البيان لكونه معروفا بل يستوي في معرفته الجميع، والمتشابه لا يرجي بيانه، فما الذي يبينه النبي صلي الله عليه وسلم إذن [ينظر الإتقان ص ٣٠٠ والآلوسي ١٣٩/٣].

(٦٨) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة أو القرطين في المشكل والغريب للكناني ٩٦/١.

يتأوله هو المراد ولا يمكن القطع بصحة تأويله»[٦٩]، كما ننتهى أيضا الى القول بأن السر البلاغى فيما ترجح لدينا فى الآية الكريمة من جواز الوقف على أى من الموضعين لما بينهما من مراقبة على التضاد والوجه يمثل فى الإشادة بمنزلة الراسخين من كل وجه، وبيان أنهم قد جمعوا بين خيرى القول والعمل، وحازوا درجة الرسوخ من كل جانب إذ لهم من جهة الإيمان بما لا سبيل لوصولهم إليه من الفضل ما لا يحصى ولا يحد لكون التسليم بما لم يهتد إليه مما استأثر الله بعلمه دأبهم، والإذعان له والثبوت عليه ديدنهم، كما أن تحصيل ما لا يتضح مقصوده لإجمال أو مخالفة ظاهر إلا بالفحص والنظر مبتغاهم، وإحراز قصب السبق فى الاهتداء إلى تأويله الذى يجب ألا يحمل إلا عليه غايتهم، فهم فيما لا علم لديهم مفوضون، ولما لا سبيل لوصولهم إليه منقادون، وبتصديق ما حجبه عنهم ربهم مؤمنون، ومن أجله للوقف على قوله (إلا الله) مسلمون كما أنهم من جهة نسقهم على الله فى علم ما تشابه مما هو داخل فى حيز تفكيرهم مستحقون، وبمعرفة معناه ومغزاه بعد إتعاب قرائحهم واستفراغ جهدهم جديرون، ولتحصيل العلوم المتوقف عليها استنباط مردات الله مؤهلون، وهم لأجل هذا وذاك لمعالى الدرجات موعودون، وبكرائم الخصال موصوفون.

هذا وقد جاء نظم الآية بأبلغ ما يعبر به فى مقام يسع تيك الآراء التى قيلت فى شأن المحكم والمتشابه، وفى شأن القائلين بها على اختلاف مشاربهم وفى مختلف عصورهم وأزمنتهم، ولا يخفى ما فى التعبير باسم الفاعل فى قوله (والراسخون) من إفادة الدوام والثبوت، وما فى التعبير بالمضارع فى قوله (يقولون) من إفادة التجدد والحدوث، فهم لرسوخهم فى العلم دائمون على الإيمان ثابتون على الحق لا يكفون عن القول بلسان الحال والمقال: (آمنا به كل من عند ربنا) كما لا يخفى ما فى التنوين فى قوله جل وعلا (كلٌ من عند ربنا) من إشعار بأن مرجع هذا التشابه أياً ما كان نوعه وذاك المحكم عند الراسخين فى العلم الثابتين على الحق، واحد، لكونهم قد آمنوا بمحل اجتماعه الذى منه نشأ فرقانه[٧٠].

---

(٦٩) فتح الباري لابن حجر العسقلاني ١٣/ ٣٠٠.

(٧٠) ينظر نظم الدر للبقاعي ٢/ ٢٥.

ولأنهما من عند الله فلا تناقض من ثم ولا اختلاف، فكلاهما حق يجب الإيمان والعمل بهما، وقد اضاف سبحانه العندية إليه لا إلى غيره، واختار إبان ذلك من صفاته صفة الرب لما يشعره معناها من النظر فى مصلحة العباد، إذ لولا أن فى المتشابه مصلحة لهم لما أنزله، ولجعل كتابه كله محكما(٧١) فضلا عما فى التعبير بلفظ الرب من تضمن لمعنى التربية والإيصال بهم إلى معارج الكمال(٧٢)، وإنما لم يعطف قوله: (كل من عند ربنا) على ما قبله للإشعار بأن هذه الجملة بمثابة الجملة المستقلة بالقول، المؤكدة لما قبلها، أو الممتزجة بالقول مع ما قبلها امتزاج الجملة الواحدة، وفى هذا تفسير لما ذكره الأشمونى من أن قوله: «(آمنا به) حسن على المذهبين (من عند ربنا) كاف»(٧٣)، وإنما حسّن الوقف على قوله: (آمنا به) تعلقه مع جواز الوقف عليه بما بعده فى اللفظ والمعنى، إذ إن قوله: (آمنا به)، الذى هو مقول لقول الراسخين، على احتمال كونهم - على مايرى القائلون بالوقف على (إلا الله) - لا يعلمون ما تشابه منه، أو كونهم - على رأى من يسيغ الوقف على (فى العلم) - يقولون ذلك مع علمهم بما تشابه منه، مبدل منه لقوله بعد: (كل من عند ربنا)، بينما جعله كافياً عند قوله: (كل من عند ربنا) كونه نهاية كلام الراسخين المحكى عنهم سواء عند القائلين بعلم الراسخين لتأويل (آمنا به) فهى - على حد ما ذكر أبو السعود - «من تمام المقول مقرر لما قبله ومؤكد له، أى كل واحد منه ومن المحكم... منزل من عنده تعالى لا مخالفة بينهما»(٧٤)، ولما كان مع كل مشتبه أمر، إذا دقق النظر فيه رجع إلى مثال حاضر للعقل إما محسوس وإما فى حد ظهور المحسوس قال معرضاً بالزائغين ومعمماً لمدح المتأملين على دقة الأمر وشدة غموضه: (وما يذكر إلا ألولا الألباب) بإدغام تاء التفعل مشيرا الى أنهم تأهلوا بالرسوخ إلى الارتقاء عن رتبته، ملوحاً إلى أنه لا فهم لغيرهم، عاطفا على ما تقديره: (فذكرهم الله من معانى المتشابه ببركة إيمانهم وتسليمهم بما نصبه

---

(٧١) ينظر البحر المحيط ٢/٣٨٥، ٣٨٦.

(٧٢) ينظر المقتطف من عيون التفاسير ١/٣٠٢.

(٧٣) المنار ص٥٥.

(٧٤) تفسير أبي السعود ٢/٨ من المجلد الأول وينظر الجدول في إعراب القرآن ٢/١٠٠.

من الآيات فى الأفاق وفى أنفسهم... (وما يذكر إلا أولوا الألباب)، فهو تذييل سيق مساق الثناء على أهل الرسوخ فى اهتدائهم إلى صحيح الفهم لبيان ما بين أهل الزيغ وأهل التذكرة من مقابلة بعيدة، إذ ثمة فرقا بين متذكر ينتهى إلى إيقان راسخ فى العلم يقف عند حد إيمان، ومتأول يركن إلى لبس بدعة وفاتن يتبع هوى، فأنبأ جملة هذا البيان عن أحوال الخلق بالنظر إلى تلقى الكتاب، كما أنبأ بيان سورة البقرة عن جهات تلقيهم للأحكام[٧٥]. أ. هـ.

(٧٥) ينظر نظم الدرر ٢/٢٥، ٢٦ والتحرير ٣/١٦٩.

المبحث الثالث: المراقبة في سياق الإقسام بكتاب الله

ومما ورد من المعانقة على شاكلة ما تقدم فى مقام التعظيم لكتاب الله المجيد، وحمله على أحق وجوه التأويل والتبيين.... ما جاء فى الطبعة الباكستانية للمصحف الشريف ونص عليه صاحب (نهاية القول المفيد) من وقوف على بدايات سورتى الزخرف والدخان حيث يوقف فيهما إما على قوله تعالى: (حم) ليتم وصل قوله: (والكتاب المبين) بما بعدهما من قوله فى سورة الزخرف: ﴿**إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون**... الزخرف / ٣﴾ وقوله فى سورة الدخان: ﴿**إنا أنزلناه فى ليلة مباركة إنا كنا منذرين**... الدخان / ٣﴾، وإما على قوله تعالى فى الموضعين: (والكتاب المبين) ليتم البدء بالآيتين المذكورتين بعدهما.

وثمة قول يضرب أهل الوقوف وأصحاب الاختصاص على وتره يقضى بأن هاته الحروف المقطعة والمفتتح بها كثير من سور القرآن، قسم أقسم الله بها تشريفاً لقدر الكتابة بالحروف العربية، وتنبيهاً للعرب الأميين الى فوائدها لإخراجهم من حالة الأمية تلك التى يتيهون فيها إلى حالة التأمل والتفكر فى دلائل قدرة الله فى خلقه، والتبصر والتدبر فى دلائل الإعجاز فى كتابه... وهذا القول مروى عن عكرمة وابن عباس رضى الله عنهم ورجحه الكلبى[1].

والأقسام - على نحو ما هو معلوم - إنما تكون بما يعظمه المقسم أو يجله، ولأن القرآن نزل بلغة العرب - ومن عادتها القسم إذا أرادت أن تؤكد أمراً - فقد أورد الله القسم لكمال الحجة وتأكيدها، وهو سبحانه حين يقسم فإنما يقسم بجلائل آياته ودلائل قدرته، على أصول الإيمان التى يجب على الخلق معرفتها، ومن ثم كثر ورود القسم فى التنزيل على أن القرآن حق كما فى قوله: ﴿**فلا أقسم بمواقع النجوم * وإنه لقسم لو تعلمون عظيم * إنه لقرآن كريم**... الواقعة / ٧٥ : ٧٧﴾[2]، ونظيره ما نحن بصدد الحديث عنه، من

(١) ينظر تفسير الطبري ١/٦٧، ١١/٢٦ والقرطبي ١/٢٠٣ والقطع ١١٠ والمكتفي ١٥٨ وتلخيص تبصرة المتذكر ١/١٧٢.

(٢) هكذا أفاده ابن القيم في كتابه «التبيان في أقسام القرآن» ونقله عنه صاحب الإتقان ص٤٨٧، ٤٨٩.

تأكيد على أن كتاب الله المحكم إنما هو قرآن عربى أنزله فى ليلة مباركة، وعن الحكمة من وراء الإقسام بالحروف المفتتح بها بعض سور القرآن يقول الأخفش: «الله تعالى أقسم بالحروف المعجمة لشرفها وفضلها، ولأنها مبانى كتبه المنزلة بالألسنة المختلفة ومبانى أسماء الله الحسنى وصفاته العليا، وأصول كلام الأمم، بها يتعارفون ويذكرون الله ويوحدونه»(٣) ويعضد من شأن ما قاله ما روى من أن النبى ﷺ وأصحابه لما تلاقوا مع أعدائهم يوم غزوة الأحزاب كانوا يقولون: (حم لا تنصرون)(٤) الأمر الذى دعا الإمام القرطبى لأن يقول فى تفسيره لصدر (حم الزخرف) «قيل (حم) قسم، و(الكتاب المبين) قسم ثان، ولله أن يقسم بما شاء»(٥) والإمام الرازى لأن يقول فيما يشبه ذلك: «إن الله تعالى قد أقسم بسبعة أشياء - يعنى فى صدر سورة الشمس - إلى قوله تعالى: (قد أفلح من زكاها) وهو جواب القسم»(٦) ومناط تكرير القسم - على ما هو متعارف عليه ومفاد من كلام أئمة التفسير - المبالغة فى تأكيد مضمون الجملة القسمية»(٧).

ويستكنه مما قالوه هنا ضعف ما ذكره الخليل وسيبويه ومن لف لفهما فيما نقله عنهما صاحب الكشاف من استكراه الجمع بين قسمين على مقسم واحد(٨)، يعنى قبل أن يستوفى الأول حقه من الجواب إذ لا وجه لما احتجوا به من أن القسم معقود على حروف معينة وأن لو كانت هذه الحروف المقطعة مقسم بها لذكر حرف القسم لأنه لا يحذف - على حد زعمهم - إلا مع اسم الجلالة(٩) ولما ورد القسم بالكتاب بعدها على ما هو عليه الحال

(٣) مفاتيح الغيب ٣٦٢/١.

(٤) ولفظ الحديث: إن بينكم العدو فليكن شعاركم (حم لا تنصرون) رواه أحمد: ٦٥/٤ والترمذي في كتاب الجهاد ١٩٧/٤ باب ما جاء في الشعار حديث رقم ١٦٨٢.

(٥) تفسير القرطبي ٦١٠٥/٩، ٦١٧٤.

(٦) تفسير الرازي ٤٣٣/١٦.

(٧) تفسير أبي السعود ٣٩/٨ من المجلد الرابع.

(٨) ينظر الكشاف ٨٧/١، ٤٩٩/٣ والألوسي ١٧٢/١.

(٩) علي ما أرتآه البصريون ونقله عنهم صاحب المغني، وقد رده الشهاب قائلا "كفي لصحة ما ذكر كونه علي مذهب الكوفيين" [الشهاب ٢٧٨/١].

هنا[١٠] قبل أن يستوفى الأول حقه من الجواب... لأن ذلك كله يندفع بما ذكره بعض المحققين من أن انعقاد القسم على حروف معينة غير مسلم به، كما أن «اختصاص الحذف باسم الجلالة مختلف فيه»[١١] وهذا حق فلو أن إنساناً حلف فقال: (والله هذا الكتاب لا ريب فيه) يعنى وضع القسم الصريح مكان (آلم) البقرة، لأغنى القسم عن الحروف المفتتحة بها ولكان الكلام سديداً، ولصح أن تكون (لا) ومدخولها من جملة التبرئة جوابا للقسم[١٢] على أنهم قد جمعوا بين قسمين قبل استيفاء الجواب الأول منهما، يقول النابغة:

والله والله لنعم الفتى الـــ ... حادث لا النكس ولا الخامل[١٣]

وأزيد هنا أن المرجحين لجعل هذه الحروف حروف قسم إنما أغراهم للقول بذلك قناعتهم بأنها من أسماء الله تعالى، على نحو ما سبق ذكره من أمر الصحابة يوم الأحزاب، وقد عزى الطبرى ذلك بالفعل إلى ابن عباس وعكرمة رضى الله عنهما[١٤]، وعليه فلا حرج من الإقسام بها، ثم إن كراهية جمع قسمين مندفعة - إضافة لما سبق ذكره - بجعل الواو التالية لهذه الفواتح واو عطف، على أن الواو إن جعلت للعطف فالمعطوف عليه فى محل يقع فيه المجرور فيكون العطف على المحل[١٥]... ويقدر الجواب من

---

(١٠) وكما في قوله تعالي: (ص والقرآن ذي الذكر) وقوله: (ق والقرآن المجيد) وقوله: (ن والقلم وما يسطرون).

(١١) التحرير والتنوير ٢١٢/١.

(١٢) ينظر القرطبي ٢٠٣/١.

(١٣) ينظر التحرير ٢١٢/١.

(١٤) ينظر الطبري ٦٧/١ من المجلد الأول، ٢٦/٢٤ من المجلد ١١ والقرطبي ٥٩٣٦/٨.

(١٥) لأنهم قالوا في وجه الاعتراض علي جعل (الواو) المذكورة في مثل قوله (حم* والكتاب المبين) للعطف، أنه يلزم المخالفة بين المتعاطفين في الإعراب لأن المقسم به في فاتحة السورة قبل حذف واو القسم كان مجروراً فلما حذف حرف القسم صار موضعه النصب كما تقول (الله لأفعلن) والناصب فعل محذوف تقديره: التزمت الله، أي اليمين به، وبذا يصبح حرف العطف نائبا عن واو القسم المقتضي للجر وعن الفعل الذي يقتضي انتصاب الظرف، ولزوم العطف علي عاملين ممنوع.... وجوابه أنه لا يلزم العطف علي عاملين لأن حرف العطف ناب عن واو القسم النائب عن الفعل المتعدي بالباء (أقسم) وكما أن واو القسم تعمل الجر في القسم والنصب علي تقدير (التزمت الله، أي اليمين به)، فكذا العطف النائب منابه، ونظيره قولك (ضرب زيد عمراً وبكر خالداً) فترفع بالواو وتنصب لقيامه مقام ضرب.

جنس ما بعد الواو. أو يقال إنه لا حاجة للتقدير ويكتفى بجواب واحد إذ لا مانع من جعل أحد القسمين مؤكدا للآخر من غير عطف فيكون حرف القسم مع الفاتحة الشريفة محذوفاً عاملا عمله فى الحروف المقطعة بعد الحذف لأنه مراد فهو كالملفوظ تماماً، كما قالوا: (الله ليفعلن) فى لغة من جر، أو يقال هما لما كانا مؤكدين لشئ واحد وهو الجواب جاز ذلك قصدا الى المبالغة فى تأكيد الجملة القسمية[16].

وابتناء على كل ما سبق فإنه لا وجه للاستكراه، ويكون القول بأن الحروف المقطعة قسم، قول معتبر ورأى سديد يمكن اعتباره والأخذ به والقول بصحته، وحسبنا إقرار أرباب الاختصاص له وتعليقهم أمر الوقف والابتداء فى صدر السورتين، وتعيين جواب القسم، على أساسه... فقد ذكروا أن الوقوف على قوله تعالى: (والكتاب المبين) يكون ممتنعاً إن جعل جواب القسم (إنا جعلناه... الزخرف / ٣) و(إنا أنزلناه... الدخان / ٣) سواء جعل القسم (والكتاب المبين) وحده فيوقف حينئذ على (حم)[17]، أو مع (حم) فلا يوقف على أى منهما وإنما يكون الوقف حينذاك على (تعقلون... الزخرف/٣) و(منذرين... الدخان / ٣)، كما ألمعوا إلى أن الوقوف على (والكتاب المبين) يكون حسناً إن جعل جواب القسم (حم) مقدما بمعنى حم الأمر أى قضى ونفذ ووقع[18] فيكون المعنى: والكتاب المبين لقد حمّ الأمر، أى قضى وقدر[19] والوقف على تقدير تيك المعانى قال به الضحاك وخرجه

---

(١٦) ينظر روح المعاني ١٧٢/١ والإملاء ص١٧.

(١٧) علي أنها من المتشابه فلا موقع لها من الإعراب، أو علي أن لها موقعا منه إن جعلت مسمي للسورة ثم يستأنف بالقسم وجوابه.

(١٨) أوضح هذا ابن منظور حيث قال: "قوله تعالي: (حم) الأزهري. قال بعضهم معناه: قضي ما هو كائن ثم قال: وحمّ هذا الأمر حما إذا قضي" [اللسان مادة (حمم) وينظر المقصد ص٣٤٩].

(١٩) وقيل: حمّ أمر الله اي قرب نصره لأوليائه وانتقامه من اعدائه، ذكر ذلك القرطبي [٥٩٣٧/٨] والشوكاني [فتح القدير ٤٨٠/٤] وتعقبه الآخير بقوله: "وهذا تكلف لا موجب له وتعسف لا ملجئ إليه" والحق أن هذا الرأي راجع الي أحد الأقوال الضعيفة التي ذكرت في معاني الحروف المقطعة، فقد ذكر الماوردي أنها أفعال فهي في (آلم البقرة) مثلا: بمعني (ألمّ) والتقدير: ألم بكم ذلك الكتاب أي نزل عليكم، ومن ذلك ما ورد من أن (طه) فعل أمر معناه طأ الأرض بقدميك، وتعقب هذا القول بأنها لا تقرأ بصيغ الأفعال فضلا عن أن هذا لا يتأتي في جميعها من نحو (كهيعص) و(المص).

ابن النحاس[٢٠] وعليه يتعين وصل (حم) بما بعده والوقف حينذاك على المبين.

وفي إجمال ما تقدم أفاد ابن الأنبارى في معرض حديثه عن الوقوف في صدر سورة الزخرف أن «من جعل جواب (والكتاب) (حم) كما تقول (نزل والله) (وجب والله) وقف على (الكتاب المبين)، ومن جعل جواب القسم (إنا جعلناه...) لم يقف على الكتاب المبين»[٢١]، وكلاماً شبيها بهذا ذكره ثانية إبان حديثه عن الوقوف في أول الدخان[٢٢]، كما أفاد ما سبق ذكره، الأشمونى فى المنار غير أنه زاد أثناء حديثه عن (حم الدخان) قوله: «وإن جعل (والكتاب المبين) قسما كان الوقف على (فى ليلة مباركة) تاماً، وإن جعل (فى ليلة مباركة) صفة للكتاب والقسم (حم) كان الجواب والوقف (إنا كنا منزلين)»[٢٣] وهو بهذا الاحتمال الأخير يشير الى أنه فى حال جعل التقدير (حم والكتاب المنزل فى ليلة مباركة)، يصير القسم مكرراً وتصبح جملة (إنا أنزلناه فى ليلة مباركة) متعلقة بما قبلها فلا تفصل عنه لافتقارها إليه ولكونها - والحال هكذا - صفة للموصوف ومن ثم فلا وقف على (المبين)، كما لا وقف كذلك على القسم (حم) لأن القسم هو الأخر مفتقر إلى جوابه وجوابه بعدها، وعليه فالوقف على قوله (إنا كنا منذرين)، وهذا ما تقتضيه الدقة فى بلاغة الفصل والوصل، كما تقتضيه الدقة فى تمام الوقف والابتداء.

(حم) بين الأحكام والتشابه: ويستلزم تتمة البحث عن الوجهة البلاغية لوقف التعانق في موضعى الزخرف والدخان، لأن أعرض لما قيل فى معانى هذه الحروف من غير القول بإفادتها القسم فى محاولة لاستقصاء ومعرفة أوجه الوصل أو الوقف على (حم)، وسبيل العلم بذلك أن نتعرف أولاً على ما إذا

---

(٢٠) ينظر القطع ص٦٤٦، ٦٥٤ وينظر كذلك الإيضاح لابن الأنباري ٨١٨، ٨٨٣ والمكتفي ٥٠٦، ٥١٣ والمقصد ٣٤٨، ٣٤٩ وعلل الوقوف ٣/٩١٥، ٩٢٦ ومنار الهدي ٢٨٧.

(٢١) الإيضاح لابن الأنباري ص٨٨٣.

(٢٢) ينظر السابق ٨٨٨ وينظر النسفي ٤/١١٣ والقطع ٦٤٦، ٦٥٤ والعلل ٣/٩١٥، ٩٢٦ والمكتفي ٥٠٦، ٥١٣ والمقصد ٣٤٨، ٣٤٩.

(٢٣) منار الهدي ص٢٨٧.

كانت هذه الحروف من المحكم الذى يجب أن يفهمه المخاطبون المعنيون بالرسالة أم من المتشابه الذى استأثر الله بعلمه... لنقف بعد ذلك على أسرار الوقوف على ما ترجح من هذه المعانى لدى أهل التحقيق.

والحق أن الحديث فى أمهات الكتب المعنية بمراده سبحانه من هذه الحروف،والكلام عما إذا كانت هذه الفواتح من العلم المستور عن الخلق أو مما يجب أن يكون مفهوما لهم... كثير ومكرور، والذى يستخلص من أقوال العلماء بعد حذف متداخله وتوحيد متشاكله يربو عن الثلاثين قولا أسهب فى جمعها وفى تعزية كل منها الى قائله، الفخر الرازى(٢٤) وتبعه فى ذلك صاحب التحرير والتنوير(٢٥)، وبتقديرى أن الحديث فى ذلك ينبغي أن يكون بالقدر المطلوب لأن الإكثار منه وإعادته مما لا طائل من ورائه: وثمة أقوال ثلاثة من جملة هذه الأقوال - سبق أن ألمحت إليها أثناء الحديث عن التعانق فى صدر سورة البقرة - أرى فيها الإجمال الذى يغنى عن التفصيل ومن ثم لا مناص من ذكرها والتوسع فيها.

أولها: أنها من المتشابه الذى استأثر الله بعلمه، مما يعني أننا غير مطالبين بالبحث عن مدلولاتها ولا معانيها لكونها من السر المحجوب الذى عجزت العلماء - على حد قول ابن عباس - عن إدراكه، وقصرت خيول الخيال عن لحاقه، وهذا القول مروى عن أكابر الصحابة والتابعين، فقد نقل الفخر الرازى عن أبى بكر رضى الله عنه قوله: (لله فى كل كتاب سر، وسره فى القرآن أوائل السور)(٢٦)، وعن على رضى الله عنه قوله: (إن لكل كتاب صفوة، وصفوة هذا الكتاب حروف التهجى)(٢٧)، كما نقل الإمام القرطبى عن أبى الليث السمرقندى قول عمر وعثمان وابن مسعود رضى الله عنهم: إن الحروف المقطعة من المكتوم الذى لا يفسر، وقال عامر الشعبى وسفيان الثورى

---

(٢٤) ينظر مفاتيح الغيب ٣٥٦/١ وما بعدها.

(٢٥) ينظر التحرير والتنوير ٢٠٧/١ وما بعدها.

(٢٦) أخرجه ابن المنذر وأبو الشيخ ابن حبان في التفسير عن داود ابن أبي هند قال: (كنت أسأل الشعبي عن فواتح السور فيقول يا داود إن لكل كتاب سر، وإن سر هذا القرآن فواتح السور، فدعها وسل عما بدا لك) [هكذا أورده السيوطي في الدر المنثور ٢٣/١].

(٢٧) ينظر تفسير الرازي ٣٥٦/١.

وجماعة من المحدثين: هى سر الله فى القرآن ولله فى كل كتاب سر[٢٨]... فهى على هذا مما انفرد الله بعلمه، ومن ثم لا يجب أن يتكلم فيه لكونه غير مفسر لذا لزم الإيمان به وقراءته على النحو الذى جاء به والوقوف من ثم عليه[٢٩].

وهذا هو الذى انقدح فى ذهن أبى حيان والآلوسي وقد عقب الأخير عليه بقوله: «وجهل أمثالنا بالمراد منها لا يضر فإن من الأفعال التى كلفنا بها ما لا نعرف وجه الحكمة فيه، كرمى الجمرات والسعى بين الصفا والمروة والرمل والاضطباع[٣٠]، والطاعة فى مثله أدل على كمال الانقياد ونهاية التسليم، فلم لا يجوز أن يأمرنا من لا يسئل عما يفعل جل شأنه، بما لا نقف على معناه من الأقوال، ويكون المقصود من ذلك ظهور كمال الانقياد من المأمور للآمر، ونهاية الإذعان والامتثال للحكيم القادر؟»[٣١].

ومع القائلين بذلك بعض حق، ذلك «أن الإنسان إذا وقف على المعنى وأحاط به سقط وقعه على القلب، وإذا لم يقف على المقصود منه مع القطع بأن المتكلم به حكيم فإنه يبقى قلبه منقلبا إليه أبدا وملتفتاً نحوه سرمدا»[٣٢] وهذا هو الوجه فى الوقوف عليها عند من يرون ذلك، غير أن مخالفيهم فى الرأى احتجوا عليهم بأمثال قوله سبحانه: ﴿**أفلا يتدبرون القرآن**... النساء / ٨٢، محمد / ٢٤﴾، ﴿**هدى للناس**... البقرة / ١٨٥﴾ ﴿**قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً**... النساء / ١٧٤﴾ ﴿**هذا بلاغ للناس**

(٢٨) ينظر تفسير القرطبي ٢٠١/١.

(٢٩) وهذا ما فهمه الفخر وبه قال القرطبي وتبعهما فيه كثيرون، بله أن بعضهم فهم أن قائل ذلك أراد أنه من السر الذي هو بين الله ورسوله وأن الذي اختص الله به في علم الغيب هو علمه تفصيلا، ذهب إلي ذلك الشافعي واختاره جماعة منهم أبو حاتم علي ما صرح به الزركشي في البرهان ١٧٤/١ والشهاب في الحاشية ٢٧٦/١.

(٣٠) وهو إلقاء طرفي الإزار أو البرد علي الكتف اليسري من جهة الصدر والظهر، وجعل وسطه تحت الإبط الأيمن وهو ما يؤمر به الحاج الطائف بالبيت وقد سمي بذلك لإبداء أحد الضبعين [ينظر اللسان مادة (ضبع)].

(٣١) روح المعاني للآلوسي ١٦٧/١.

(٣٢) السابق ١٦٨/١.

ولينذروا به وليعلموا أنما هو إله واحد وليذكر أولوا الألباب.... إبراهيم / ٥٢﴾ ﴿تبيانا لكل شئ... النحل/ ٨٩﴾ **﴿أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم إن فى ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون...** العنكبوت / ٥١﴾ **﴿فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا...** طه / ١٢٣، ١٢٤﴾... إذ كيف يحصل التدبر فى كلام الله تعالى ويكون هدى وبرهاناً، وبلاغاً يقع به الإنذار وتبيانا وهو غير معلوم؟ بل كيف يكون كافيا يستوجب اتباعه والتهديد من الإعراض عنه – على نحو ما نطقت به الآيات من سورتى العنكبوت وطه – وهو غير مفهوم؟ ثم إن قوله تعالى: **﴿نزل به الروح الأمين * على قلبك لتكون من المنذرين * بلسان عربى مبين....** الشعراء / ١٩٣ – ١٩٥﴾ صريح فى أنه نازل بلغة العرب ولو لم يكن مفهوما لبطل كونه صريحا منذرا لهم به بل ولما وقع تحديهم بأقصر سورة منه(٣٣).

ودون ما دخول فى تفاصيل ما اشتجر فيه القوم فإنه على الرأى القائل بأن ما صدرت به سورتى الدخان والزخرف من المتشابه الذى لا يعلم مراده إلا المتكلم به سبحانه، يجمل الوقف فيهما على (حم) دون الوقوف على قوله بعدها (والكتاب المبين)، والوجه البلاغى فى استحسان الوقوف على تلك الحروف المقطعة فى صدر السورتين، وكذا ما جاء على شاكلتهما(٣٤)، هو أن تلك الحروف إذا كانت بحيث لا يفهم معناها تكون أتم فى التنبيه فيقبل السامع على ما انشغل به ذهنه، وأدعى لانشغال القلب به فلا يقطع نظر عنه ما لم يسمع غيره، لجزمه بأن ما سمعه ليس هو المقصود بخلاف ما إذا كان المقدم مفهوماً فيظن أنه كل المقصود ولا كلام للمتكلم بعد، فيقطع الالتفات عنه.

وهذا قد يعن لسائل أن يسأل: إذا كانت البلاغة – على ما هو معلوم بالضرورة لدى أرباب البيان – تعنى مطابقة الكلام لمقتضى الحال، كما تعنى

(٣٣) ينظر مفاتيح الغيب ٣٥٨/١، ٣٥٩.

(٣٤) من نحو ماجاء فيما بقي من (آل حم) و(آلم) و(آلمص) و(كهعيص) و(آلر) و(ق) وغيرها من الحروف المقطعة والمجموعة في قولهم (نص حكيم قاطع له سر) والواردة في تسع وعشرين سورة كلها مكية عدا البقرة وآل عمران.

خلو مفرداته من الغرابة التي عنوا بها أن تكون الكلمة غير مأنوسة الاستعمال عند أكثر العرب الخلص[٣٤] باعتبار أن ذلك يمثل عيبا مخلا بفصاحة الكلام وبلاغته... فكيف يتسنى لهذه الحروف المفتتح بها كثير من سور القرآن أن تكون – لدى القائلين بأنها من المتشابه – غير معروفة ولا معلومة، ليس عند العرب وحسب، بل ولا عند جميع المكلفين إنسهم وجنهم، بل ولا عند غيرهم من الملائكة والأنبياء، لكونها مما استأثر الله بعلمه؟ وألا يستلزم ذلك أن يكون القرآن بهذا مشتملا على غير البليغ وغير الفصيح وبذا يسقط التحدى بل وتقوم لأصحاب الخصومة الحجة، وتكون لهم الغلبة لاستساغة أن يأتوا هم الآخرون بعبارات غير مفهومة وعندما يسألهم ﷺ عنها يقولون هذا ما استأثر آلهتنا بعلمه كما يستأثر إلهك بعلم تلك الحروف فيلزمونه إذ ذاك الحجة ويسقط مرة أخرى التحدى به؟

والجواب عن ذلك: أن البليغ إذا خاطب من كان حل الغفلة أو مشغول البال فإن المطابقة لمقتضى الحال تستوجب أن يعمد البليغ لأن يقدم على الكلام المقصود شيئاً غيره، ليلفت نظر المخاطب إلا كلامه ثم يشرع فيما يريده فيوقظ بذلك ذهن السامع، وقد يكون ذلك الشئ المقدم كلاماً كقوله له (اسمع) وقد يكون صوتا كمن يصفر خلف إنسان ليلتفت إليه، وكمن يصفق إلى آخر ليقبل عليه، وكلما كان المراد أهم والغفلة أتم كان المقدم أكثر تنبيها ولهذا ينادى القريب بالهمزة فيقال (أزيد) والبعيد بـ (يا) فيقال (يا زيد) والغافل ينبه بـ (ألا) فيقال مثلاً (ألا يا قوم، ألا يا زيد) فتكون هذه الحروف فى دلالتها على المقصود بمثابة منبهات، وقد اختار سبحانه – للتنبيه حروفاً من حروف التهجي لتكون دلالتها – على ما اقتضاه الحال – على قصد التنبيه متعينة، إذ ليس لها مفهوم فتمحضت للتنبيه على غرض مهم،، وهذا جماع ما قاله ثعلب والأخفش وأبو عبيد والفخر، وفى مفاده يقول قطرب: كان العرب ينفرون من استماع القرآن ويوصى بعضهم بعضاً بعدم استماعه، كما قال سبحانه: **﴿وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون... فصلت / ٢٦﴾** فلما نزلت بعض السور المصدرة ببعض هذه الحروف وقرأها النبى ﷺ استنكروا هذا اللفظ فتاقت نفوسهم إلى معرفة

(٣٤) ينظر شروح التلخيص ٨٣/١.

ما يتلوه من الكلام، وقالوا كالمتعجبين: اسمعوا إلى ما يجيء به محمد وتدبروا مقاطعه ومطالعه، فلما أنصتوا هجم عليهم القرآن بآياته البينات فكان ذلك سبباً لاستماعهم وطريقاً إلى انتفاعهم(٣٥) وهذا هو الوجه في استحسان الوقوف عليه، على ما قضت به كلمة جمهرة أهل العلم ممن جعلوا الحروف من المكتوم الذى لا يطلع عليه إلا علام الغيوب سبحانه، فقد خلصوا إلى أن القول بأن كون هذه الحروف المقطعة من المتشابه الذى استأثر الله بعلمه، يستوجب الوقوف عليها، لأنها - كما وضح - بمثابة قول القائل لمخاطبه (أنصت) الأمر الذى يحوج معه إلى السكوت والإيقاظ لما سيأتى بعد من الكلام ليعقب ذلك، المقصود اللافت والقرآن المؤتلف فيخالط بشاشة القلوب فتقر به العيون وتهفو إليه النفوس وتهش لسماعه الآذان وتشرئب لحلو حديثه الأعناق وتخر لعظمة قائله الجباه، وإلى ذلك الوقوف جاءت إشارة الإمام السجاوندى في الموضعين بوضع العلامة الدالة على استحسان الوقوف والمرموز بها عنده بالحرف (ط) المفيد أنه من قبيل الوقف المطلق الذى يحسن الابتداء بما بعده، وقد صرح هو عقيب ذلك بما يفيد أن هذا محمول على جعل هذه الحروف من المتشابه وذلك قوله: «على أنه غير مفسر»(٣٦) أى مما استأثر الله بعلمه.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الحروف على كونها مما لا يعلمه إلا قائله، لا موقع لها من الإعراب لأن الإعراب فرع المعنى، وما لا يعرف معناه لا يعرب، بصرف النظر عن كون هذا القول مرجوحاً عند أكثر أهل العلم راجحاً عند القله منهم.

ثانيها: أنها من المحكم الذى يجب فهمه والوقوف على مراد الله فيه، وهذا هو المهيع(٣٧) الواضح والسبيل القويم، إذ من غير الجائز «أن يخاطب

(٣٥) ينظر تفسير الرازي ٣٦١/١ والتحرير والتنوير للطاهر ٢١٤/١، ٢١٥ والمقتطف ٢٦/١ وينظر الحروف المقطعة في أوائل بعض السور القرآنية ص٣٢٤، ٣٢٥ د. العواري.

(٣٦) علل الوقوف ٩١٥/٣، ٩٢٥، ١١٦/١.

(٣٧) المهيع من الطريق: البين الواضح الواسع، وفي حديث علي رضي الله عنه (اتقوا البدع والزموا المهيع) وهو الطريق الواسع المنبسط [ينظر لسان العرب والمعجم الوجيز مادة (هيع)].

الله – جل ذكره – أحداً من خلقه إلا بما يفهمه المخاطب، ولا يرسل إلى أحد منهم رسولا برسالة إلا بلسان وبيان يفهمه المرسل اليه، لأن المخاطب والمرسل إليه إن لم يفهم ما خوطب به وأرسل به إليه، فحاله قبل الخطاب وقبل مجئ الرسالة إليه وبعده سواء»(٣٨) وأبعد ما يكون عن التخيل أن يقول الله لنبيه ﷺ: ﴿وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذى اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون... النحل / ٦٤﴾ فيكون به مهتدياً من كان بما يهدى إليه جاهلا(٣٩)، ثم كيف يزعم زاعم أن الحروف المقطعة واردة فى معان غير معروفة مع ثبوت تلقى السامعين لها بالتسليم من مؤمن ومعاند، ولولا أنهم فهموا منها معنى معروفا دلت عليه القرائن لسأل السائلون وتورك المعاندون؟ قال القاضى أبو بكر ابن العربى «لولا أن العرب كانوا يعرفون لها مدلولاً متداولاً بينهم لكانوا أول من أنكر ذلك على النبى ﷺ بل تلا عليهم (حم) فصلت، و(ص) وغيرهما فلم ينكروا ذلك مع تشوفهم إلى عثرة وحرصهم على زلة»(٤٠) وهذا ما تميل إليه النفس.

المختار من معاني (حم) والوجه فيها: غير أن أصحاب هذا الرأى اختلفوا فيما بينهم فى معنى هذه الحروف إلى أقوال كثيرة والذى يعول عليه منها هو ما سبق أن ألمحنا إليه من:

١) كونها أسماء للسور المصدرة بها، تعرف بها كما تعرف سائر الأشياء بأسمائها، وقد قال بذلك جماعة من العلماء والمتكلمين كما قاله زيد بن أسلم(٤١) ونسب لسيبوبه والخليل(٤٢) وذكره الزمخشرى قائلا: «وعليه إطباق الأكثر»(٤٣) وانتصر له الفخر وقال عنه «وهو قول أكثر

---

(٣٨) مقدمة تفسير الطبري ١/٥.

(٣٩) ينظر السابق.

(٤٠) أحكام القرآن لابن العربي وينظر التحرير والتنوير للطاهر ١/ ٢١٠.

(٤١) الطبري ١/٦٧، ٦٩.

(٤٢) حيث ذكره الأخير في كتابه تحت باب (أسماء السور من أبواب ما لا ينصرف) [ينظر الكتاب وينظر مفاتيح الغيب ١/ ٦٣٠ والتحرير والتنوير ١/ ٢١١).

(٤٣) الكشاف ١/٨٣ وينظر البيضاوي ١/ ٢٦١.

المتكلمين»[٤٤] كما أنه اختيار النيسابورى فى الرغائب[٤٥] وغيره، ودليلهم: وقوع هذه الحروف فى أوائل السور وتسميتها بها من نحو ما ورد فى الصحيحين عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: كان النبى ﷺ يقرأ يوم الجمعة فى صلاة الفجر (ألم* تنزيل... السجدة) و(هل أتى على الإنسان)[٤٦] واللفظ للبخارى، وما صح من حديث أحمد وأبى داود والنسائى وابن ماجة والطبرانى وغيرهم عن معقل بن يسار من قوله ﷺ: (يس... قلب القرآن)[٤٧] وما أورده النسائى وابن مردوديه بسند جيد عن ابن عباس من أن النبى ﷺ سجد فى (ص) وقال: (سجدها داود توبة ونسجدها شكراً)[٤٨]. ونظيره - فيما نحن بصدد الحديث عنه - ما جاء فى سيرة ابن إسحاق فيما نقله عنه ابن هشام «فقرأ رسول الله ﷺ على عتبة بن ربيعة ﴿**حم* تنزيل من الرحمن الرحيم**﴾ حتى بلغ قوله: ﴿**فقل أنذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود**... فصلت / ١٣﴾»[٤٩] وما ورد فى قوله ﷺ: (من قرأ حم الدخان ليلة الجمعة أو يوم الجمعة، بنى الله له بيتا فى الجنة)، وما أخرجه أبو عبيد فى فضائل الحواميم عن ابن عباس قال: إن لكل شئ لباب وإن لباب القرآن الحواميم) وما أخرجه الديلمى وابن مردويه عن سمرة بن حندب مرفوعا: (الحواميم روضة من رياض الجنة)، وما أخرجه هو وابن الضريس وابن المنذر والحاكم والبيهقى فى شعب الإيمان عن ابن مسعود وأبو الشيخ وأبو نعيم والديلمى عن أنس رضى الله عنه مرفوعاً: (الحواميم ديباج القرآن)... وغير ذلك مما يطول بسطه[٥٠]، كما استدلوا بما فعله القفال من تنظيره تسمية السور بحروفها المفتتحة بها، بما سمت العرب من أسماء الحروف، فقد سموا والد حارثة الطائى بـ (لام) وسموا الذهب (عين)، والسحاب (غين) والحوت (نون)

(٤٤) مفاتيح الغيب ٣٦٠/١.
(٤٥) النيسابوري في الرغائب ١٢٣/١.
(٤٦) صحيح البخاري كتاب الجمعة باب ما يقرأ في صلاة الفجر يومها ٥/٢ وصحيح مسلم كتاب الجمعة ايضا باب ١٧ حديث ٨٧٩.
(٤٧) الألوسي ٣١١/٢٢ من المجلد ١٢.
(٤٨) السابق ٢٧٠/٢٣ المجلد ١٣.
(٤٩) ينظر سيرة ابن هشام ٢٩٣/١، ٢٩٤ وينظر تفسير ابن كثير ٩٠/٤.
(٥) ينظر الآلوسي ٦١/٢٤ من المجلد ١٣.

والجبل (قاف) والنحاس (ص) وقبيلة من مذحج (حاء)، واستشهدوا كذلك بقول شريح بن أبى أوفى العبسى:

يذكرنى حاميم والرمح شاجر ... فهلا تلا حاميم قبل التقدم

يعنى بها (حم عسق) التى فيها: **﴿قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة فى القربى** الشورى / ٢٣﴾ والمعنى: أن محمد بن طلحة السجاد القرشى الذى يعود عليه الضمير فى (يذكرنى) من بنى مرة بن كعب الذين هم أقرباء النبى ﷺ وقريب منه قول الكميت وكان متشيعا:

وجدنا لكم فى آل حاميم آية ... تأولها منها تقى ومعرب

ولا حجة لمن زيف هذا الرأى تحت زعم أنا نجد سوراً كثيرة افتتحت بـ (آلم) و(حم) والمقصود من التسمية ووضع الأعلام، رفع الاشتباه، وأن لو كانت أسماء للسور - حقا - لتواترت ولاشتهرت بها، لكن الشهرة بخلافها كسورة البقرة وآل عمران، وأن العرب لم تتجاوز ما سموا به مجموع اسمين كـ (بعلبك) و(معد يكرب) ولم يسم أحد منهم بمجموع ثلاثة أسماء وأربعة وخمسة، فالقول بأنها أسماء للسور التى استهلت بها خروج عن لغتهم، فضلا عن أنه يؤدى الى اتحاد الاسم والمسمى... ذلك لأنه يجاب عن الأول بما يجاب عن الأعلام المشتركة من أنها ليست بوضع - واحدٌ - فلا يبعد أن يكون فى تسمية السور الكثيرة باسم واحد، ثم يميز كل واحدة منها من الأخر بعلامة أخرى، حكمة خفية. وفى طريقة التمييز هذه يقول صاحب جامع البيان: «لما شارك المسمى به فيه غيره من سور القرآن احتاج المخبر عن سورة منها أن يضم إلى اسمها، ما يفرق به السامع بين الخبر عنها وبين غيرها من نعت وصفة أو غير ذلك، فيقول المخبر عن نفسه أنه تلا سورة البقرة: (قرأت آلم البقرة) و(آلم * ذلك الكتاب)، وفى آل عمران: قرأت (آلم آل عمران) و(آلم * الله لا إله إلا هو الحى القيوم)، كما لو أراد الخبر عن رجلين اسم كل واحد منهما (عمرو) غير أن أحدهما، تميمى والآخر أزدى، للزمه أن يقول: (لقيت عمرا التميمى وعمرا الأزدى) إذ كان لا فرق بينهما وبين غيرهما ممن يشاركهما فى أسمائهما إلا بنسبتهما كذلك»[٥١] وهذا

(٥١) الطبري ٦٩/١ بشئ من التصرف وينظر الرازي ٣٦٦/١ والبرهان للزركشي ١٧٤/١.

هو المعتاد فى مسميات سور القرآن، فهى إما أن تسمى بأوصافها مثل الفاتحة وسورة الحمد، وإما أن تكون بالإضافة لشئ اختصت بذكره نحو سورة البقرة وسورة يوسف وسورة لقمان، وإما بالإضافة لما كان ذكره منها أو فى نحو سورة هود وسورة إبراهيم، وإما بالإضافة لكلمات تقع فى السورة نحو سورة (براءة) و(حم السجدة) كما سماها بعض السلف، وسورة فاطر، وقد سموا مجموع السور المفتتحة بكلمة (حم) (آل حم)(٥٢) ويستنبط من خلال ما سبق أن الحروف المقطعة هى بمثابة إمارات تعرف بها السورة كما تعرف سائر الأشياء بمسمياتها أو بما اشتهر من صفاتها.

كما يجاب عن الثانى بأن المروى المشهور عن النبى ﷺ تسمية بعض السور ببعض الحروف المقطعة، وما يثبت فى البعض يثبت فى الجميع إذ لا فارق، خاصةأن شهرة أحد العلمين لا يضر علمية الآخر فكم من مسمى لا يعرف اسمه إلا بعد التنقير، لاشتهاره بغيره كأبى هريرة وذى اليدين، وما لم يشتهر ترك لاحتياجه إلى ضميمة كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

وعن الثالث بأن التسمية بثلاثة أسماء مثلا إنما تمتنع إذا ركبت وجعلت اسماً واحداً على طريقة (حضر موت) فأما إذا نثرت كأسماء الأعداد فلا، لأنها من باب التسمية بما حقه أن يحكى، وقد وردت التسمية بثلاثة ألفاظ كـ (شاب قرناها) و(سر من رأى) و(داراً بجرد) وسوى سيبويه بين التمسية بالجملة والبيت من الشعر وطائفة من أسماء حروف المعجم.

وعن الأخير بأن هذه التسمية من تسمية مؤلف بمفرد، والمفرد غير مؤلف فلا اتحاد، ألا ترى أنهم جعلوا اسم الحرف مؤلفا منه ومن غيره كـ (صاد) فهما متغايران ذاتاً وصفة، فلم لا يجوز أن تكون بعض مفردات ذلك المركب اسما لذلك المركب؟(٥٣).

وبذا يسلم للقائلين بهذا الرأى صحة ما ذهبوا إليه، وعليه فإن الوجه فيه أنه إنما سميت بها إيذاناً بأنها كلمات عربية معروفة التركيب من مسميات هذه الألفاظ، فيكون فيه إيماء إلى الاعجاز والتحدى على سبيل الإيقاظ

(٥٢) ينظر التحرير ١/ ٩٠.

(٥٣) ينظر الآلوسي ١٦٦/١ ومفاتيح الغيب ٣٦٤/١، ٣٦٦، ورغائب الفرقان ١٢٣/١ علي هامش الطبري وحاشية الشهاب ٢٦١/١، ٢٦٨ وما بعدهما.

والتنبيه، وكأنه يريد أن يقول لهم: هذه الحروف من جنس حروفكم التى فقتم فى التكلم بها سائر الخلق، فما عجزتم عن مجاراته ولا عن الإتيان بشئ منه إلا لأنه كلام الله الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه(٥٤).

وعلى تقدير كون هذه الحروف أسماء للسور المفتتحة بها وعلى التسليم بذلك، يكون لها حظ من الإعراب إما الرفع على الابتداء وتقديره: هذا المتحدى به - يعنى (حم) وما كان على شاكلتها - مؤلف من جنس هذه الحروف التى تنظمون أيها العرب منها كلامكم، أو على الخبرية، والتقدير: المؤلف من جنس تيك الحروف - يعنى (حم) وأمثالها من هذه الفواتح - متحدى به، يقول الشهاب فى تعليقه على ما ذكره القاضى البيضاوى من أن المعنى «هذا المتحدى به، مؤلف من جنس هذه الحروف، أو المؤلف منها، كذا» يقول: «يعنى أن تقدير الكلام هكذا، على أنه جملة إسمية بتقدير مبتدأ لهذه الحروف المكنى بها عن المؤلف المركب منها، أو تقدير خبر لها بتأويلها بـ (المركب من هذه الحروف) والخبر (متحدى به)»(٥٥).

وقد ذكر الأشمونى فى سر ترجيح الوقف على تقدير: (حم) خبر لمبتدأ محذوف - أعنى دون جعله قسماً - ما نصه «وإن جعل (حم) خبر مبتدأ محذوف ثم تبتدئ مقسماً بقوله: (والكتاب المبين)، حسن الوقف على (حم) وسلمت من ذلك المحذور»(٥٦) ويعنى بذلك المحذور - بالطبع - ما يكرهونه من اجتماع قسمين على مقسم واحد، وقد سبق أن ذكرنا عدم التسليم باستكراه ذلك أصلا، والوجه فيه، وكما يجوز رفعه على الوجهين السابقين وأيضاً على تقدير: (هذه حم الزخرف مثلا أو الدخان)، يجوز كذلك نصبه بفعل مضمر كـ (اذكر) أو (اتل) أو (اقرأ) أو نحو ذلك مما يناسب المقام والوقف فى كل ذلك على (حم) والوجه فيه ما تقدم.

٢) أو كونها مسرودة على نمط التعديد فى التهجية(٥٧) تبكيتاً للمشركين وتسجيلا لعجزهم عن المعارضة وإيقاظاً لنظرهم فى أن هذا القرآن

---

(٥٤) ينظر تفسير أبي السعود ١/٢١ والألوسي ١/١٦٥ ونظم الدر ١/٣٣.

(٥٥) حاشية الشهاب ١/٢٦١.

(٥٦) منار الهدي للأشموني ص٣٨٢.

(٥٧) يعني أن الناطق بها يوردها كما يورد الأعداد الحسابية، واحد ، اثنان، ثلاثة، الخ.

المتلو عليهم والذى عجزوا عن الإتيان بمثل سورة منه، هو كلام مؤلف من جنس حروف كلامهم، وكأنه سبحانه يغريهم بمحاولة المعارضة ويستأنس لهم بالمشروع فى ذلك بتهجى الحروف ومعالجة النطق، تعريضاً لهم بمعاملتهم معاملة من لم يعرف تقاطع اللغة، فيلقنها تلقى الصبيان فى أول مراحل تعلمهم حتى يكون عجزهم عن المعارضة بعد ذلك عجزاً لا معذرة لهم فيه، وقد ذهب إلى هذا القول، المبرد وقطرب والفراء كما جنح اليه أهل التحقيق، قال فى الكشاف: «وهذا القول من القوة والخلاقة بالقبول بمنزل»(٥٨). وإن مما يقوى هذا القول ويؤيده «أن التهجى... معروف عندهم للتعليم فإذا ذكرت حروف الهجاء على تلك الكيفية المعهودة فى التعليم فى مقام ليس صالحاً للتعليم، عرف السامعون أنهم عوملوا معاملة المتعلم، لأن حالهم كحاله فى العجز عن الإتيان بكلام بليغ، ويعضد هذا الوجه تعقيب هاته الحروف فى غالب المواقع بذكر القرآن وتنزيله»(٥٩). ولا يرد عليه أن ثمة سوراً ذكر فى بداياتها الإنزال والكتاب ولم يذكر قبلها حروف من نحو ما جاء فى بدايات سورة الكهف والفرقان، لأنا نقول: إن هذه البدايات وما جاء على شاكلتها غير محتاجة الى منبه لكونها ليست واردة على مشغول القلب بشئ غيره، أو على من ينبغى أن يكون كذلك، بخلاف ما نحن بصدد الحديث عنه حيث الأوامر والنواهى(٦٠) والذى يتناسب مع ما سبق ذكره هنا من مجيئ فاتحتى الزخرف والدخان مسرودة على نمط التعدد، هو ألا يكون لها موقع من الإعراب لعدم المقتضى والعامل، ولكونها محكية وبمنزلة أسماء الأصوات(٦١) وأن يوقف عليها وقف التمام(٦٢).

---

(٥٨) الكشاف ٩٧/١.

(٥٩) التحرير والتنوير ٢١٣/١.

(٦٠) ينظر مفاتيح الغيب ٢٣٧/١٢، ٢٣٨.

(٦١) اي التي ينعق بها نحو (غاق) في حكاية صوت الغراب... وهكذا.

(٦٢) والفرق بين تمام الوقف علي (حم) هنا، وتمامه علي تقدير جعلها أسماء للسور أن الوقف هنا محمول علي كون ما بعده مستقلا بنفسه غير مرتبط بما قبله، بينا هو علي جعلها أسماء للسور مقدرة حروفه بحيث لا يحتاج إلي ما بعدها وهذان هما شرطا وقف التمام - علي ما أشار اليه أهل التحقيق - ويؤيد تمام الوقف سواء جعلت الحروف اسماء للسور أو مسرودة علي نمط التعديد، ما جاء في مصحف حفص، ومعلوم أن حفصاً كوفي فتلك المواضع عنده آيات كما في مصحفنا، وقد ألمع الإمام الشاطبي في منظومته إلي مذهب الكوفيين هذا حيث قال: =

والوجه فى تمامه هو أن يكون إيقاظاً لمن تُحدى بالقرآن من الفصحاء وتنبيهاً لهم على أنه منتظم من جنس ما ينظمون منه كلامهم إذ لو لم يكن خارجاً عن طوق البشر نازلاً من عند خلاق القوى والقدر، لما تضاءلت قوتهم ولما تساقطت قدرتهم - وهم فرسان حلبة الحوار وأمراء الكلام فى نادى الفخار - دون الإتيان بما يدانيه فضلا عن المعارضة بما يساويه مع تظاهرهم فى المضادة، وتهالكهم على المعازة(٦٣)... أو ليكون كالمهيج للهمم الراقدة من البلغاء لطلب التساجل والأخذ فى التفاضل فتكون بمنزلة زمجرة الرعد قبل الناظر فى الإعلام لتعرف الأرض فضل الغمام وتحفظ ما أفيض عليها من الإنعام، ما هذا شأنه خليق بالنظر فيه والوقوف على معانيه... أو ليكون مطلع ما يتلى عليهم مستقلا بضرب من الغرابة أنموذجا لما فى الباقى من فنون الإعجاز، فإن النطق بأنفس الحروف فى تضاعيف الكلام وإن كان على طرف الثمام(٦٤) يتناوله الخواص والعوام من الأعراب والأعجام لكن التلفظ بأسمائها إنما يتأتى ممن درس وخط، وأما من لم يحم حول ذلك قط فأعز - على حد قول أبى السعود - من بيض الأنوق(٦٥) وأبعد من مناط العيوق(٦٦) لا سيما إذا كان على نمط عجيب وأسلوب غريب ينبئ عن سر سوى، مبنىً على نهج عبقرى بحيث يحار فى فهمه أرباب العقول ويعجز عن إدراكه ألباب الفحول.

= وما بدؤه حرف التهجي فآية ... لكوفي سوي ذا الرا وطس والوتر

ويقصد بذي الرا (الر) وأخواتها، وبالوتر: ما جاء منها علي حرف واحد نحو (ص) و(ق) و(ن) وقد قيل إن جميع الفواتح آيات عنده في السور كلها بلا فرق بينها، وهو الأليق لأصحاب هذا القول، إذ التفصيل تحكم بلا دليل، وأما من عداهم وهم البصريون فلم يعدوا شيئاً منها آية. [ينظر أبو السعود ٢٢/١ والتحرير ٢١٨/١ والشهاب مع البيضاوي ٢٨١/١ وما بعدها وينظر الحروف المقطعة د. الشندي ص٣٥٩.

(٦٣) العوز: أن يعوزك الشئ وأنت اليه محتاج.

(٦٤) الثُمام: نبت معروف في البادية ولا تجهده النعم لقصره، والعرب تقول للشئ الذي لا يعسر تناوله: هو علي طرف الثمام، لأنه لا يطول فيشق تناوله [ينظر اللسان ٥٠٧/١ مادة (ثمم)].

(٦٥) الأنوق: العقاب أو الرَّخمة، ويضرب المثل ببيضها لأنها تحرزه فلا يكاد يُظفر به لكون أوكارها في رؤوس الجبال والأماكن الصعبة البعيدة [ينظر اللسان ١٥٣/١ مادة (أنق)].

(٦٦) العيوق: نجم أحمر مضئ في طرف المجرة الأيمن يتلو الثريا لا يتقدمه، ويطلع قبيل الجوزاء، وسمي بذلك لأن يعوق الدَّبران (اسم نجم) عند لقاء الثريا [اللسان ٣١٧٣/٤ مادة (عوق)].

نوع الدلالة فى (حم) وما جاء على شاكلتها: ولنا أن نسأل هؤلاء الذين عظم فى نفوسهم جعل هذه الحروف مسرودة على نمط التعديد - على قوة حجتهم - عن نوع دلالة (حم) على مسمياتها من الحروف الهجائية المبسوطة، التى منها ركبت الكلم وسميت السور حتى تدل على هذه المعانى سالفة الذكر من طلب المعارضة والتحدى... هل هى - يا ترى - عقلية كدلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار على وجود إنسان أم طبيعية كدلالة التأوه على المرض، أم وضعية كدلالة الأسد على الحيوان المفترس وكدلالة الأسماء على مسمياتها؟(٦٧).

الذى يدل عليه كلام أهل التحقيق أنها دلالة عقلية لأن قوام الدلالة فيها العقل لا الوضع ولا الطبع، ذلك أن الناطق بها يهيئ السامع إلى ما يرد بعدها، فشأنها فى ذلك شأن الأعداد الحسابية التى تسرد على من يراد منه أن يجمع حاصلها، أو يطرح أو يقسم كما أنها بمنزلة الأصوات لا يقصد إلا صدورها.

على أن المفسرين حين عرضوا لهذه القضية وذكروا أن الغرض من ذكر الحروف المقطعة هو التحدى والإعجاز وجاروا فى بحثهم عن نوع الدلالة البلاغيين، وألمعوا إلى أن النكتة فى ذلك أن مسميات هذه الحروف «لما كانت عنصر الكلام وبسائطه التى تركب منها افتتحت السور بطائفة منها إيقاظاً لمن تحدى بالقرآن وتنبيها على أن المتلو عليهم كلام منظوم مما ينظمون منه كلامهم، فلو كان من عند غير الله لما عجزوا عن آخرهم مع تظاهرهم وقوة

---

(٦٧) وتلك هي محل اهتمام البلاغيين وهي المسماة لديهم بالدلالة المطابقية. وهي دلالة اللفظ علي تمام معناه، خلافا للطبيعية ولما اصطلحوا علي تسميته بالدلالة العقلية التي تشمل دلالة التضمن وهي دلالة اللفظ علي جزء معناه، ودلالة الالتزام وهي دلالته علي معني خارج عن مسماه لازم له، لكونها بنوعيها متوقفة علي أمر عقلي زائد علي العلم بالوضع وهي أن وجود الكل يستلزم وجود الجزء وأن وجود الملزوم يستلزم وجود اللازم... علي أن هذه التقسيمات لها نظام أخر عند المناطقة، إذ الدلالات الثلاث - المطابقية والتضمنية والالتزامية - في اصطلاحهم دلالة وضعية لأن للوضع فيها - فيما يرون - مدخلا، لذا قابلوا بينها وبين الدلالة العقلية والطبيعية، وذلك - علي نحو ما هو-يرون - أمر متعلق بالاصطلاح ولا مشاحة فيه [ينظر بيان التشبيه د. عبد الحميد العيسوي ص١٨٧ وما بعدها ونظرات في البيان د. الكردي ١٥، ١٦].

فصاحتهم عن الإتيان بما يدانيه»[٦٨] ... آثار كلامهم تساؤل أهل التحقيق إذ كيف تدل هذه الألفاظ الموضوعة للحروف المقطعة على الإيقاظ وعلى ما يتفطن له من الإعجاز ولا تكون مع ذلك من نوع الدلالة المعتد بها لدى المعربين والبلاغيين وهى الدلالة الوضعية؟.

والذى ظهر لهم بالتأمل الصادق أن الدلالة العقلية قد يقتضيها المقام، فهنا لما صدر الكلام بهذه الحروف وليس المراد إفادة مسمماها، والمتكلم بليغ يصون كلامه عن العبث، دل عقلا على أن المراد به الإشارة الى أن ما بعده كلام مركب، ونحن – في غير هذا – إذا سمعنا المعلم يهجي طفلا علمنا منه أنه سيقرئه، والتنبيه على هذا بخصوصه مع أنه كلام مركب منها لابد فيه من وجه، فإذا أصاغ له اللبيب تفطن لما ذكر.

ولله در البيضاوى حيث أشار لما ذكر بقوله: «كالإيقاظ وقرع العصا» «فجعله كقرع العصا إيماء الى أن دلالته عقلية صرفة موكولة لفطنة السامع، إذ دلالة قرع العصا لذى الحلم المضروب به المثل في قوله: (إن العصا قرعت لذى حلم) – لكونها على خلاف المعتاد – تدل على خطئه: كما نبه قرع الأسماع هنا إلى خطأ هؤلاء»[٦٩] فقد وضح من كلام البيضاوى الغرض، ومن التعليق – سالف الذكر – للشهاب وجه الدلالة المعتبرة، وهذا الوجه بعينه – على ما يبدو – هو المقصود من قول الإمام الرازى: «أن النبى ﷺ كان يتحداهم بالقرآن مرة بعد مرة فلما ذكر هذه الحروف دلت قرينة الحال على أن مراده تعالى من ذكرها أن يقول لهم: إن هذا القرآن إنما تركب من هذه بهذه الحروف التى أنتم قادرون عليها وعارفون بقوانينها فلو كان هذا من فعل البشر لوجب أن تقدروا على الإتيان بمثله»[٧٠] ويعضد من شأن ذلك أن فى نطق النبى ﷺ بأسماء هاته الحروف المقطعة على هذا الوجه الذى تقرؤها عليه تحقيقاً للهدف المروم منه؛ إذ في ذلك إعجاز وأى إعجاز، وبيانه أنه ﷺ كان أميا لا يقرأ ولا يكتب، وبدهى أن يكون تلفظ الأمى الذى لم يمارس القراءة

(٦٨) انتهي من كلام البيضاوي وبنحوه قال جملة من العلماء [ينظر تفسير البيضاوي ٢٤٦/١: ٢٤٨ والنسفي ٨/١ وأبو السعود ٢١/١، ٢٢.

(٦٩) حاشية الشهاب علي البيضاوي ٢٤٧/١.

(٧٠) تفسير الرازي ٣٦٤/١ وينظر ٣٦١/١ نفس المصدر.

والكتابة ولم يؤم وجهه شطر ذلك قط أمر مستغرب خارق للعادة؛ ذلك أن التلفظ بالحروف فى ثنايا الكلام يستوى فى النطق به الأمى وغير الأمى خلافا للنطق بأسماء الحروف المكون منها تلك الألفاظ فإنه وإن استطاعه الأمى – وهو مستطيعه لا محالة – إلا أنه مستبعد منه استبعاد الخط والتلاوة، فكونه ﷺ ينطق بأسامى الحروف مع اشتهاره بأنه لم يكن ممن اقتبس ذلك من أهله... دال على أنه حاصل له من جهة الوحى وشاهد بصحة نبوته(٧١).

من هنا يتكشف لنا أن هذه الحروف المقطعة ما ذكرت على هذا النحو إلا لتدل على الإيقاظ المفاد من دلالتها العقلية ومن كونها أسماء أريد بها مسمياتها، إذ المقصود «التهجى بها، وحروف التهجى تكتب بصورها لا بأسمائها»(٧٢) والصحابة أنفسهم ما عمدوا إلى كتابتها على هذه الكيفية التى هى عليها دون كتابتها على حسب كيفية النطق إلا لإفادة ذلك.

بله أن للطاهر فى نوع الدلالة المفادة من الحروف المقطعة رأى معتبر يقول فيه – بعد أن انتصر لرأى الكوفيين فى أن فواتح السور ليست أبعاض آيات –: «والوجه عند أنها آيات لأن لها دلالة تعريضية كنائية إذ المقصود إظهار عجزهم أو نحو ذلك فهى تطابق مقتضى الحال مع ما يعقبها من الكلام ولا يشترط فى دلالة الكلام على معنى كنائى أن يكون له معنى صريح بل تعتبر دلالة المطابقة فى هذه الحروف تقديرية إن قلنا باشتراط ملازمة دلالة المطابقة لدلالة الالتزام»(٧٣). وهذا إن كان يسرى على رأى المناطقة الذين اصطلحوا على تسمية الدلالة الالتزامية دلالة مطابقية وضعية، إلا أنه لا يسرى على رأى البيانيين الذين يفرقون بينهما.

وأياً ما كان نوع الدلالة فى هذه الفواتح، وسواء أريد بهذا القسم أو غيره فإن المعنى الإجمالى لما تضمنته بدايتا سورتى الزخرف والدخان، أنه سبحانه أقسم بالكتاب المبين ليشير إلى أهمية تدبره وتعلقه، ولكى يقف الناس – سيما من نزل بلسانهم – على ما فيه من نظم رائق ومعنى فائق، وعلى ما تضمنه

---

(٧١) ينظر الكشاف ١/ ١٠٠ وابو السعود ١/ ٢٢ والنسفي ١/ ٧، ٨ والبيضاوي ١/ ٢٤٩.

(٧٢) التحرير والتنوير ١/ ٢٠٦.

(٧٣) التحرير ١/ ٢١٨.

من شواهد ناطقة كلها تنبئ بخروجه عن طوق البشر، وتشهد على عظم فضله المدلول عليه بنزوله باللغة المبينة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا فى الليلة الموصوفة بالبركة الموسومة بالشرف والمكرمة، لما فيها من نزول الملك وهطول الرحمة وقسمة الأرزاق وإجابة الدعوة وفضيلة العبادة الى غير ذلك من المنافع الدينية والدنيوية، وما على البشر إلا أن يعرفوا حق النعمة فى ذلك فيؤمنوا به وتخبت له قلوبهم وإن الله لهاد الذين آمنوا إلى صراط مستقيم والله تعالى أعلى وأعلم.

وسلام علي المرسلين والحمد لله رب العالمين.

الخاتمة

وضح مما سبق أن التعانق، ليس الثراء والتعدد فيه قاصراً على إعطاء غير ما معنى فى الآية الواحدة وفى الموضع الواحد، بل إنه ليتجاوز ذلك حتى يشمل العديد من المقامات والعديد من الصور، فهو فى قوله: **﴿ذلك الكتاب لا ريب .·. فيه .·. هدى للمتقين﴾** – على نحو ما رأينا – يدور حول التعريض بالمكذبين، والمبالغة فى رجحان هدى الكتاب على هدى ما قبله من الكتب، ذلك أن الوقف إن كان على (لا ريب) أفاد التعريض بكل المرتابين مشركين كانوا أم أهل كتاب، كما يفيد المبالغة فى تمكن الهدى المدلول عليه من الإخبار بالظرف عن قوله بعد (هدى)، وإن وقف على (فيه) كان التعريض خاصاً بأهل الكتاب ومسبباً عن تعلقهم بمحرف كتبهم وكانت المبالغة مفادة من جعل الكتاب هو عين الهدى – على ما سبق بيانه – ... بينا هو فى أية آل عمران ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم . . يقولون آمنا به﴾ يشير الى دلالات التأويل ومعانيه بقصد بيان الممدوح منه والمذموم، والمشروع منه وغير المشروع، إذ إنه بالوقف على لفظ الجلالة يكون التأويل بمعنى حقيقة الشئ وما يؤول أمره اليه، لأن حقائق الأمور وكنهها لا يعلمها على وجه الجلية إلا الله عز وجل، وبالوقف على قوله (والراسخون فى العلم) يكون التأويل بمعنى التفسير والبيان، والراسخون فى العلم يعلمون ويفهمون بهذا الاعتبار ما خوطبوا به وإن لم يحيطوا علما بحقائق الأشياء على كنه ما هى عليه – على ما سبق تقريره –.

والموضعان وإن اختلفت صورتاهما لكون الأولى منهما جاءت عن طريق الفصل بين الجمل لكمال الاتصال، والثانية جاءت عن طريق الوصل والتوقف على توجيه معنى الواو، إلا أن المعانقة قد جمعت بينهما فى إفادة كل وقف فيهما معنى لم يفده الآخر... والتعانق فى تيك الصورتين المتباينتين وإن شملهما مقام واحد هو تنزيه القرآن عن الريب وعن مطاعن المتأولين... فإنه فى قوله مثلا **﴿ولتجدنهم أحرص الناس على حياة .·. ومن الذين أشركوا .·. يود أحدهم لو يعمر ألف سنة.... البقرة / ٩٦﴾** ونظيره فى قوله: **﴿يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون فى الكفر من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم**

تؤمن قلوبهم ∴ ومن الذين هادوا ∴ سمـاعـون للكذب... المائدة / (٤١)
يصبان في مقام آخر مغاير تماما عن الأول، ألا وهو مقام الذم لبنى إسرائيل على أكمل وجه، ذلك أن في الوقف على (حياة) - على ما سبق أن ألمحنا اليه في مقدمة هذا البحث - نعى عليهم بالشرك فضلا عن الحرص على الحياة، وإخبار بأن من طائفة المشركين الذين اشتد حرصهم، طائفة من اليهود يود أحدهم لو يعمر ألف سنة... وفى عطف (ومن الذين أشركوا) والوقف عليه، جعلهم في الحرص على الحياة مضرب المثل لكونهم بلغوا فيه مبلغاً فاق حرص الناس وحرص المشركين بخاصة، الأمر الذى يعنى أن حرصهم قد وصل إلى حد لا يقادر قدره ولا يعرف كنهه... ومثله يقال في الآية الأخيرة حيث أفاد الوقف على (ولم تؤمن قلوبهم) المبالغة في وصف اليهود على جهة الخصوص بالكذب، بينا دل الوصل والعطف على نهى الرسول ﷺ عن الحزن الذى سببه له المنافقون واليهود معاً، كما دل على وصفهم جميعاً بسماع الكذب.

هكذا ندرك من خلال هذه الصور التى سنح بتحليلها والوقوف على بعض أسرارها المقام - وهى غيض من فيض وقليل من كثير - مدى ما تحققه المعانقة بحق، من نهاية البلاغة وكمال الإعجاز، وغاية الاختصار وجمال الإيجاز، وكيف عد كل وقف استلزمته واقتضته تلك المعانقة بمثابة الآية، وأن لو جعلت دلالة كل وقف على حدة لكان في ذلك من التطويل والإطناب ما لا يخفى.

ويبقى القول بأن الأمر يحتاج الى مزيد من الاستقصاء ومزيد من التعرف على مواطن التعانق وصوره ومقاماته، ومزيد من الدراسات المتعمقة التى تكشف عن أسراره ومواطن إعجازه، وتقف على أوجه بيانه وبلاغته.... والله نسأل أن يجعلنا أهلا لتحقيق ذلك أو يقيض من يقوم بهذه المهام الجسام فهو الموفق والهادى الى سواء السبيل.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

أهم مراجع البحث

(١) الإتقان فى علوم القرآن لجلال الدين السيوطى، دار مصر للطباعة.

(٢) إعراب القرآن لأبى جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس، تحقيق د. زهير غازى طـ لجنة التراث الإسلامى بالعراق ١٩٧٧.

(٣) الاقتداء فى معرفة الوقف الابتداء لمعين الدين أبى محمد عبد الله بن محمد النكزاوى، دراسة وتحقيق محمد سعد البغدادى، مخطوطة بكلية اللغة العربية بالقاهرة.

(٤) الإكليل فى المتشابه والتأويل لابن تيمية، مكتبة أنصار السنة المحمدية بالقاهرة طـ٢، ١٣٦٦.

(٥) إملاء ما من به الرحمن لأبى البقاء عبد الله بن الحسين العكبرى، دار الفكر المصرية ١٩٩٣.

(٦) الإيضاح فى علوم البلاغة للخطيب القزوينى، تحقيق د. عبد المنعم خفاجى دار الكتاب اللبنانى طـ ١٩٧١، ٣.

(٧) إيضاح الوقف والابتداء فى كتاب الله عز وجل لأبى بكر محمد بن القاسم الأنبارى، تحقيق محيى الدين عبدالرحمن، مطبوعات مجمع اللغة بدمشق.

(٨) البحر المحيط لأبى حيان، مطبعة النصر الحديث بالرياض.

(٩) البرهان فى علوم القرآن لبدر الدين محمد بن عبد الله الزركشى، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل بيروت ١٩٨٨.

(١٠) بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح فى علوم البلاغة لعبد المتعال الصعيدى طـ مكتبة كلية الآداب المطبعة النموذجية.

(١١) بيان التشبيه دراسة تاريخية فنية د. عبد الحميد العيسوى طـ ١٩٨٨، ١.

(١٢) البيان فى غريب القرآن لأبى البركات ابن الأنبارى، تحقيق د. طه عبدالحميد طـ وزارة الثقافة العراقية الناشر دار الكتاب العربى للطباعة والنشر القاهرة ١٩٦٩.

(١٣) تجريد البناني على المختصر - لبنان - السعادة بمصر ١٣٣١هـ.
(١٤) تفسير التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور، دار سحنون التونسية للنشر والتوزيع.
(١٥) تفسير أبى السعود لأبى السعود محمد بن محمد العمادى، دار إحياء التراث العربى بيروت طـ٢، ١٩٩٠.
(١٦) تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان للنيسابورى على هامش الطبرى، دار المعرفة ١٩٩٢م.
(١٧) تفسير القرآن الجليل المسمى بمدارك التنزيل لأبى البركات عبد الله بن أحمد النسفى، الهيئة العامة للمطابع الأميرية ١٩٩٦.
(١٨) تفسير القرآن العظيم لعماد الدين أبى الفداء إسماعيل بن كثير مكتبة مصر بالفجالة.
(١٩) تفسير القرطبى الجامع لأحكام القرآن لشمس الدين أبى عبد الله محمد بن أحمد القرطبى طـ ٣ دار الغد العربى ١٩٨٩.
(٢٠) جامع البيان فى تفسير القرآن لأبى جعفر محمد بن جرير الطبرى، دار المعرفة بيروت ١٩٩٢.
(٢١) حاشية السيد على الكشاف دار الفكر طـ ١، ١٩٧٧.
(٢٢) حاشية الشهاب لشهاب الدين أحمد بن محمد الخفاجى على تحقيق عبد الرزاق المهدى طـ١ دار الكتب العلمية بيروت ١٩٩٧.
(٢٣) حاشية محيى الدين شيخ زاده على تفسير البيضاوى، دار إحياء التراث العربى.
(٢٤) الحجة لأبى على الحسن بن أحمد الفارسى تحقيق د. عبد الحليم النجار، وأخرين، الهيئة المصرية العامة للكتاب طـ٢، ١٩٨٣.
(٢٥) الحروف المقطعة فى أوائل بعض السور القرآنية، د. عبد الله الشمندى العوارى بحولية أصول الدين العدد ١٦، ١٩٩٨.
(٢٦) خصائص التراكيب د. محمد محمد أبو موسى مكتبة وهبة بالقاهرة.
(٢٧) الدر المصون فى علوم الكتاب المكنون لأحمد بن يوسف المعروف

بالسمين الحلبى تحقيق د. أحمد الخراط، دار القلم دمشق ١٩٨٦ .
(٢٨) دلائل الإعجاز لأبى بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجانى تحقيق محمود محمد شاكر طـ ٣ مطبعة المدنى ١٩٩٢ .
(٢٩) روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى لأبى الفضل شهاب الدين السيد محمود الآلوسى دار الفكر ١٩٩٧ .
(٣٠) على الوقوف لأبى عبد الله محمد بن طيفور السجاوندى تحقيق د. محمد بن عبد الله العبدى مكتبة الرشد بالرياض طـ١ ١٩٩٤ .
(٣١) غاية النهايات فى طبقات القراء لابن الجزرى طـ ٣ دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٢ .
(٣٢) غرائب أى التنزيل لزين الدين محمد بن أبى بكر بن عبد القادر الرازى تحقيق إبراهيم عطوة عوض،، على مجلة الأزهر.
(٣٣) فتح القدير الجامع بين فنى الرواية والدراية من علم التفسير لمحمد بن على الشوكانى، الدار الثقافية العربية بيروت.
(٣٤) الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية لسليمان بن عمر الشهير بالجمل طـ الحلبى.
(٣٥) الفريد فى إعراب القرآن المجيد لحسين بن أبى العز الهمذانى تحقيق د. فهمى النمر، د. فؤاد مخيمر طـ١ دار الثقافة بقطر ١٩٩١ .
(٣٦) القرطين لابن مطرف الكنائى أو مشكل القرآن وغريبه لابن قتيبة دار المعرفة بيروت.
(٣٧) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل لأبى القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشرى، دار الفكر طـ١ ، ١٩٧٧
(٣٨) لسان العرب لابن منظور، دار المعارف.
(٣٩) مشكل إعراب القرآن لمكى بن أبى القيسى تحقيق ياسين محمد السواس، دار المأمون للتراث دمشق.
(٤٠) المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز لابن محمد عبد الحق غالب بن عطية الأندلسى تحقيق المجمع العلمى بفاس توزيع مكتبة ابن تيمية

١٩٩٢.
(٤١) معالم الاهتداء الى معرفة الوقف والابتداء لمحمود خليل المصرى ط الشمرلى.
(٤٢) معانى القرآن لأبى زكريا يحيى بن زياد الفراء، تحقيق أحمد يوسف نجاتى ومحمد على النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط٢، ١٩٨٠.
(٤٣) معانى القرآن وإعرابه للزجاج أبى اسحاق بن السرى تحقيق د. عبد الجليل شلبى. ط١. عالم الكتب بيروت ١٩٨٨.
(٤٤) مغنى اللبيب لجمال الدين بن هشام الأنصارى، دار إحياء الكتب العربية عيسى الحلبى.
(٤٥) مفاتيح الغيب للإمام فخر الدين الرازى ط١ دار الغد العربى ١٩٩١.
(٤٦) مفتاح العلوم لأبى يعقوب يوسف بن أبى بكر محمد على السكاكى ط٢ الحلبى ١٩٩٠.
(٤٧) المفردات فى غريب القرآن لأبى القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى تحقيق محمد سيد الكيلانى دار المعرفة بيروت.
(٤٨) المقتطف من عيون التفاسير لمصطفى الخيرى المنصورى تحقيق الصابونى ط٢ دار القلم دمشق ١٩٩٦.
(٤٩) المقصد لتلخيص ما فى المرشد لأبى يحيى زكريا الأنصارى مطبوع بهامش منار الهدى، الحلبى.
(٥٠) المكتفى فى الوقف والابتداء لأبى عمرو عثمان بن سعيد الدانى.
(٥١) منار الهدى فى بيان الوقف والابتداء لأحمد بن محمد بن عبد الكريم الأشمونى ط الحلبى.
(٥٢) من كنوز ألطاف البرهان فى رموز القرآن لمحمد الصادق الهندى مخطوطة بقلم عبد العال أحمد مطبعة مجاهد بالجمالية ١٣٥٢.
(٥٣) النشر فى القراءات العشر لابن الجزرى دار الكتب العلمية بيروت.
(٥٤) نهاية القبول المفيد فى علم التجويد لمحمد مكى نصرط الحلبى ١٣٤٩.

الفهرســت

الموضوع | الصفحة

مصـــر في القـــرآن
دراسة بلاغية
تأليف
د/ عبد الله عبد الغني سرحان

مقـــدمـــة

الحمد لله الذى خلق الإنسان والزمان والمكان حمداً يليق بجلاله، وعظيم سلطانه، والصلاة والسلام على خير خلق الله محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه.

وبعد...

فقد هلت علينا الذكرى الكريمة، والمناسبة العظيمة بمرور ألف وأربعمائة عام على دخول الإسلام ديار مصر المباركة. فأردت أن أشارك مع المشاركين، وأحتفى مع المحتفين بهذا الفتح الإسلامى العظيم -الذى غير الحياة على وجه مصر آنذاك. فبدّل من خوفها أمناِ، ومن ذلها عِزاً، ومن ضعفها قوة، وجعلها حامية لحماه، ذائدة عن رباه، معلمة الدنيا سَماحته وهداه- فرحت أبحث فى الموضوعات التى تتصل اتصالا وثيقا بهذه الاحتفالية العطرة فما وجدت أعظم ولا أكرم ولا أفخم من حديث القرآن عن مصر.

فطفقت أُقلبِ صفحاته، وأردد آياته، وأتأمل المواطن التى ورد فيها ذكر مصر. فوجدت كَمّاً هائلا وعظيما كدنا نغفل عنه مع أننا نقرأ القرآن ليل نهار، صباح مساء.

إذ رأيت أن الذكر الحكيم قد ذكر «مصر» باسمها هذا صراحة،وذكر ما يتصل بها من نحو أرضها، ومدنها، وقراها، وجبالها، ووديانها، وأنهارها، وبحارها، وزروعها وثمارها بما يقارب ثمانين موضعا.

فأحببت إعظاما لهذه الذكرى، ومساهمة متواضعة فيها أن أقف على جانب من الأسرار البلاغية، وأكشف عن بعض القيم الجمالية، والفروق الأسلوبية والأنماط التعبيرية، واللطائف الدقيقة الخفية التى حوتها هذه الآيات الكريمة، وأكون بذلك قد شاركت -من مجال تخصصى- ببعضٍ مما هو

علينا تجاه بلادنا العزيزة حماها الله ورعاها، وسدد فى العالمين خطاها.

وسوف ينهض هذا البحث على مقدمة وتمهيد وفصول ثلاثة:

تدور المقدمة حول باعث البحث، وخطته، ومنهجه.

ويتحدث التمهيد عن مصر ومكانتها، ومواطن ذكرها فى القرآن تفصيلا.

ويرتكز الفصل الأول على ذكر الأسرار البلاغية فى مشاهد مصر فى قصة يوسف عليه السلام.

ويعتمد الفصل الثانى على استخراج الأسرار البلاغية فى مشاهد مصر فى قصة موسى عليه السلام قبل الخروج منها.

ويقوم الفصل الثالث على إبراز الأسرار البلاغية فى مشاهد مصر فى قصة موسى عليه السلام بعد الخروج منها.

وسوف تتخذ هذه الدراسة نحو غايتها نهجا يتلخص فى الخطوات التالية:

أولا: تقسيم الآيات التى ورد فيها ذكر مصر فى كل فصل إلى عدة مشاهد مرتبة حسب التسلسل الزمنى، والترتيب الطبعى للأحداث العامة فى قصتى يوسف وموسى عليهما السلام.

ثانيا: ربط هذه المشاهد بسياقاتها السابقة عليها لتتم الفائدة، وتكمل الصورة، ويتابع القارئ الكريم هذه المشاهد بلا انفصام بينها وبين أحداث القصتين المباركتين التى ورد الحديث عن مصر فى طياتهما[١].

مع الأخذ فى الحسبان أن غالبية[٢] المشاهد تضم أكثر من آية فى سور مختلفة، تتفق كلها فى الغرض العام، ويتنوع نظمها بالزيادة والنقصان حسب سياق كل سورة.

ثالثا: المشهد الذى يحتوى على أكثر من آية لا يلتزم فيه بترتيب الآيات حسب ترتيب سور المصحف الشريف، أو حسب أسبقية السور فى النزول، وإنما يخضع للضرورة التى يمليها كل مشهد كما سيتضح بعد.

(١) ذكرت مصر في عدة مواضع تعد علي أصابع اليد الواحدة في غير هاتين القصتين سنذكرها في مكانها.

(٢) وبخاصة في مشاهد مصر في قصة موسي عليه السلام..

وقد فضلت هذه الطريقة في الدراسة لأننى لو درست الآيات مجمعة -على نحو ما سيأتي في التمهيد[1]- لجاء الحديث عن مصر مختلطا بين عهود مختلفة، وأزمنة متغايرة، وسياقات متباينة، ولأدى ذلك إلى انفراط عقد السياق العام فى التحليل مما يفسد البحث.

رابعا: الدراسة اللغوية والبلاغية لهذه المشاهد للكشف عما حوته من نظم بديع، وأسلوب رفيع، ولفظ دقيق، ومعنى رقيق، وتناسق باهر، وتلاؤم ساحر، وإعجاز بذّ الأولين والآخرين.

خامسا: التوظيف العملى لهذا التحليل البلاغى فى حل كثير من المشكلات، وتصحيح بعض الآراء والمعضلات التى اختلفت فيها المختلفون من العلماء والمؤرخين فى التاريخ المصرى القديم من واقع النص القرآنى الحكيم منطوقا ومفهوما.

سادسا: التوصل من هذا كله إلى الكشف عن قدم وعراقة وأهمية هذا البلد المبارك فى كتاب ربنا العظيم.

وبعد: فهذا بحث ألّفته احتفاءً بهذه المناسبة أتقدم به إلى كل من ملكت مصر قلبه، وتغلغل حبها فى صدره، ليقف على عظمتها وشموخها.

كما أقدمه لكل من يفكر أو يدبر لها سوءاً أن يقلع عن مكائده وأحقاده، وليعلم بحفظ الله لها، ورعايته لأهلها لأنها كنانة الله فى أرضه «من أرادها بسوء كبه الله على وجهه»[2].

فإن وجد القارئ الكريم فى هذا العمل ما يرضيه فمن الله، وإن كان غير ذلك فمن نفسى. وأسأله سبحانه العفو والمغفرة والستر فى الدنيا والآخرة.

والله المستعان وعليه التكلان

(١) ينظر صـ ٩: ١٦.

(٢) من كلمة لكعب الأحبار أوردها ابن زولاق في كتاب «فضائل مصر وأخبارها وخواصها» صـ١١.

تمهيد

مصر في القرآن مكانتها، ومواطن ذكرها (١)

مصر مهد الحضارات، وأرض النبوات، وبلد المعجزات، وموطن الخيرات. نشأت على أرضها، وقامت بين ربوعها أعرق وأقدم حضارة عرفها الإنسان. وقد أنعم الله عليها «بالنيل» سيد الأنهار، وأعظمها، وشريان الحياة ومصدرها.

وقد ارتبط به المصريون ارتباطا وثيقا فأقاموا على ساحليه أشهر المدن قديما وحديثا، وشيّدوا بالقرب من شاطئيه الآثار العجيبة، والصروح الغريبة، والمعابد الرائعة الدالة على قدم تاريخ مصر، وتليد عزها، وسامق مجدها.

وقد تحدث القرآن الكريم عن هذه الحضارة الباذخة بآثارها الراسخة، وصروحها الشامخة، وكنوزها وأموالها الكثيرة بقوله: **﴿وفرعون ذى الأوتاد﴾**[الفجر ١٠]، وقوله تعالى: **﴿وقال فرعون يا هامان ابن لى صرحا لعلى أبلغ الأسباب﴾**[غافر ٣٦]، وقوله تعالى: **﴿وقال موسى ربنا إنك آتيت فرعون وملأه زينة وأموالا فى الحياة الدنيا﴾**[يونس ٨٨].

كما انتشرت على ربوع النيل، وبين ضفافه المروج الخضراء، والرياض الغناء، والثمار الزكية، والرطب الجنية فصارت كما قال عبد الله بن عمرو «من أراد أن ينظر إلى مثل الفردوس فى الدنيا فلينظر إلى أرض مصر حين يخضر زرعها، وتطرد أنهارها، وتنور ثمارها»(٢).

وقد أشار القرآن الكريم (فى معرض الاستهانة بفرعون وملئه- إلى كثرة هذه الزروع والثمار التى خلفوها بعد مهلكهم بقوله: **﴿كم تركوا من جنات وعيون. وزروع ومقام كريم. ونعمة كانوا فيها فاكهين﴾**[الدخان ٢٥ :٢٧].

وهكذا كان النيل فى مصر رمز الحياة، ونبع الخيرات، وأساس العمران والحضارات. مما حدا بفرعون أن يتباهى به، ويستطيل على موسى عليه السلام

---

(١) اعتمدتُ في كتابة هذا التمهيد علي ما ورد عن مصر في القرآن الكريم، ولم أتطرق إلي ما ذكر عنها في المراجع التاريخية والعلمية. لأن هذا البحث ليس كتابا تاريخيا أو علميا عن مصر يُعدد فضائلها -وهي كثيرة- كما قد يُتصور. إنما هو بحث بلاغي يدرس ما جاء عنها في الذكر الحكيم من الوجهة البلاغية فحسب.

(٢) فضائل مصر وأخبارها لابن زولاق صـ١١.

بوجوده في أضه.

قال تعالى: ﴿أليس لي ملك مصر وهذه الأنهار تجري من تحتي﴾[الزخرف ٥١].

* * *

وقد امتن ربنا عزوجل على مصر بشمائل وفضائل أخرى فجعلها أرض النبوات، وملتقى الديانات.

عاش فيها نبي الله إدريس عليه السلام فهدى أهلها إلى التوحيد، وغرس فيهم الحكمة، وعلمهم علوم الفلك والهندسة والهيئة «وكان أول من تكلم في هذه العلوم، وأخرجها من القوة إلى الفعل»[1].

وقدم إليها خليل الله إبراهيم[2] عليه السلام مع زوجه السيدة سارة، وابن أخيه نبي الله لوط هربا من كيد قومه له كما حكاه قوله تعالى: ﴿قال إني ذاهب إلى ربي سيهدين﴾[الصافات ٩٩].

ووفد إليها منعما مكرما حفيده يعقوب عليه السلام وأولاده الأسباط وأبناؤهم. فدخلوها مطمئنين آمنين. قال تعالى: ﴿وقال ادخلوا مصر إن شاء الله آمنين﴾[يوسف ٩٩].

وكانت موئلا طيبا، وملاذا رحيبا للصديق يوسف عليه السلام فأحسنت لقياه، وأكرمت مثواه، ثم ما لبث أن تمكن في أرضها، وبسط نفوذه على ترابها، وأصبح عزيزها يتبوأ منها حيث يشاء، قال تعالى: ﴿وقال الذى اشتراه من مصر لامرأته أكرمي مثواه﴾[يوسف ٢١]. وقال تعالى: ﴿وكذلك مكنا ليوسف في الأرض يتبوأ منها حيث يشاء﴾[يوسف ٥٦].

وولد على أرضها، وترعرع في أكنافها أنبياء الله موسى وهارون ويوشع بن نون عليهم السلام.

وأصبحت مأوى عظيما، ومقاما كريما للمسيح عيسى وأمه مريم البتول عليهما السلام حين فرّا إليها هاربين من بطش «هيردوس» حاكم الرومان على فلسطين.

---

(١) حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة للسيوطي ت/ محمد أبو الفضل إبراهيم ١/ ٣٠.

(٢) قصص الأنبياء لابن كثير صـ ١٣١ تحقيق/ محمد أحمد عبد العزيز دار الحديث.

وقد ذكر ابن زولاق[1] والسيوطى أسماء أنبياء آخرين دخلوا مصر وعاشوا فيها مثل لوط، ودانيال، وأرميا، وغيرهم.

ولم يقف الأمر عند ذلك بل صاهر منها خليل الله إبراهيم حين دخل بالسيدة هاجر أم إسماعيل عليه السلام، وتسرّى منها رسولنا الكريم عليه أفضل الصلوات وأتم التلسيم «بمارية القبطية»، وأنجب منها ابنه إبراهيم، وبذلك أصبح أهل مصر أخوال قريش مرتين كما قال عبد الله بن عمرو بن العاص[2].

* * *

ولقد بوركت مصر -ولا ريب- بهذه الكوكبة العظيمة والثلة الكريمة من الأنبياء والمرسلين، وشهدت أرضها -علي أيديهم- معجزات عظيمة، وخوارق للعادات كثيرة.

من ذلك على سبيل المثال: تفسير الرؤى والأحلام عطية الله ليوسف عليه السلام التى كانت سببا فى إخراجه من ظلمات السجن، وصيرورته عزيز مصر. قال تعالى: **﴿وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث﴾**[يوسف ٦] وقال تعالى: **﴿ربِّ قد آتيتنى من الملك وعلمتنى من تأويل الأحاديث﴾**[يوسف ١٠١].

وشهدت أرض مصر معجزتى اليد والعصا لموسى عليه السلام، قال تعالى: **﴿فألقى موسى عصاه فإذا هى ثعبان مبين ونزع يده فإذا هى بيضاء للناظرين﴾**[الشعراء ٣٢- ٣٣].

وحظيت بقعة شريفة مقدسة من أرضها بتكليم الله عزوجل موسى فيها كلاما مباشراً لا يدرك كنهه، ولا تعلم كيفيته، قال تعالى: **﴿وكلم الله موسى تكليما﴾**[النساء ١٦٤]، **﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه﴾**[الأعراف ١٤٣] **﴿هل أتاك حديث موسى إذ ناداه ربه بالواد المقدس طوى﴾**[النازعات ١٥-١٦].

ومصر هى البلد الوحيد من بلاد الله التى تجلى فيها الله -جل فى

---

(١) فضائل مصر لابن زولاق صـ ١٣، وحسن المحاضرة للسيوطي ١/ ٥٢.

(٢) فضائل مصر لابن زولاق صـ٩.

علاه- لجبل من جبالها، قال تعالى: ﴿فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا﴾[الأعراف ١٤٣] فكانت مصر -ولله الحمد والمنة- موطنا للتجليات الإلهية، والفيوضات الربانية، والنفحات النورانية.

وارتأت أرض مصر معجزات كانت عقابا للطغاة الجبارين، ورحمة للمؤمنين فمن معجزات الرحمة أنها شهدت تظليل الغمام، وإنزال المن والسلوى بانتظام، وانفجار الماء من الأحجار لبنى إسرائيل قال تعالى: ﴿وظللنا عليكم الغمام وأنزلنا عليكم المن السلوى﴾[البقرة ٥٧] وقال تعالى: ﴿وإذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا﴾[البقرة ٦٠].

وشهدت إحياء ميت من بنى إسرائيل بضر به ببعض من البقرة المذبوحة قال تعالى: ﴿وإذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون، فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى ويريكم آياته لعلكم تعقلون﴾[البقرة ٧٢- ٧٣].

ومن معجزات العذاب أنها شهدت ما ذكره المولى عزوجل فى قوله تعالى: ﴿ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات لعلهم يذكرون﴾[الأعراف ١٣٠]. وقوله تعالى: ﴿فأرسلنا عليهم الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم آيات مفصلات فاستكبروا وكانوا قوما مجرمين﴾[الأعراف ١٣٣].

كما شهدت معجزة هلاك قارون وانخساف الأرض به وبداره. قال تعالى: ﴿فخسفنا به وبداره الأرض﴾[القصص ٨١].

كما شهدت أرضها أعظم المعجزات الحسية قاطبة وهى انقلاب مياه خليج السويس إلى جبلين عظيمين، وصيرورته طرائق يابسة يسير عليها الناجون، ويغرق فى لجتها الطغاة الجبارون. فكان الشئ الواحد مصدر نجاة وهلاك قال تعالى: ﴿وإذ فرقنا بكم البحر فأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون﴾[البقرة ٥٠].

هذه المعجزات جميعها وغيرها مما لم تذكر فى القرآن الكريم، لم يُعهد لها نظير -بهذه الكثرة- فى قطر آخر مما يدل على أن هذا البلد العظيم قد

اختاره الله من قديم ليجرى على أرضه الأحداث الجسيمة، والمعجزات العظيمة التى ستظل محفورة فى تاريخ الإنسانية، مدونة فى قراطيس البشرية، وصار محط أنظار العالمين، ومهوى أفئدة الناس أجمعين، واكتسب شهرة مدوية، وذكرى فى النفوس عطرة قوية. ومن ثم كان هذا البلد الكريم حقيقا بأن يكون مصدر الخيرات، وموئل البركات كما قال عبد الله بن عمرو: «البركة عشر بركات ففى مصر تسع، وفى الأمصار بركة واحدة. ولا تزال بمصر بركة مادام فى شئ من الأرضين بركة»[1].

فمن بركاتها الدائمة تواجد عدد من الأنبياء -كما مر بنا- حلوا بأرضها، وعاشوا فى جنباتها واستظلوا بسمائها، وشربوا من نيلها، وأكلوا من زروعها وثمارها. فنالت من بركاتهم، وظفرت من دعواتهم بقدر كبير، وحظ وفير.

ومن بركاتها نزول جماعة كثيرة من الصحابة الأجلاء بها، وقد أحصى السيوطى عددهم وأسماءهم فى كتاب سماه «در السحابة فيمن دخل مصر من الصحابة»[2].

كما عاش فيها كثير من الأولياء الصالحين، والأئمة المجتهدين، وعدد وافر من الحكماء والأدباء والعلماء. وقد ذكر السيوطى أسماء كل هؤلاء تفصيلا فليرجع إليه من أراد الزيادة والاستقصاء[3].

كما «كان بها من الصديقين والصديقات مؤمن آل فرعون، وقد كرر الله عزوجل ذكره فى القرآن[4].. وكان بها وزراء فرعون الذين وصفهم الله عزوجل بالعقل، وفضلهم على قوم نمرود حين قالوا ﴿**أرجه وأخاه**﴾[الشعراء ٣٦] وقال النمرود ﴿**اقتلوه أو حرقوه**﴾[العنكبوت ٢٤]. وممن أخرجت مصر من الأفاضل السحرة الذين أحضرهم فرعون لموسى.. آمنوا كلهم فى ساعة واحدة، ولا يعلم من آمن فى ساعة واحدة أكثر من هذا.. وكان بمصر من الصديقات آسية امرأة فرعون، وسارة أم إسحاق، ومريم ابنة عمران، وماشطة بنت امرأة فرعون التى مشطها فرعون بأمشاط الكتان لما آمنت بموسى عليه

---

(١) فضائل مصر صـ ١٢.   (٢) حسن المحاضرة ١/ ١٦٧: ٢٤٢.   (٣) السابق ١/ ٢٦٧: ٥٧٧.
(٤) انظر سورة غافر من الآية ٢٧: ٤٥.

السلام»[1].

من ثم للك يكن غريبا أن يكون لمصر حظوة ومكانة عظيمة عند سيد المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم حيث وصى بها أصحابه فقال: «إذا فتح الله عليكم مصر فاتخذوا بها جنداً كثيفا فذلك الجند خير أجناد الأرض. فقال له أبو بكر ولم يا رسول الله؟ فقال لأنهم وأزواجهم وأبناءهم فى رباط إلى يوم القيامة»[2].

وقد صار الصحابة على هذا الدرب فى حب مصر يقول عبد الله بن عمرو بن العاص: «أهل مصر أكرم الأعاجم كلهم، وأسمحهم يدا، وأفضلهم عنصرا، وأقربهم رحما بالعرب عامة، وبقريش خاصة»[3].

ولو أردنا أن نعدد الأقوال الكثيرة فى فضلها وفضائلها لأطلنا وابتعدنا عن قصدنا، ولكننا نحيل القارئ الكريم على بعض المراجع التى أوردت ذلك بالتفصيل[4].

ويكفينا هنا أن نشير إلى المواضع التى ذكرت فيها مصر فى القرآن الكريم مرتبة حسب ترتيب المصحف الشريف مع مراعاة ضم كل نظير إلى نظيره، ومثيل إلى مثيله لنرى مدى غزارة هذه الأوصاف، وتعدد جوانبها، ودقتها، وروعتها، وحسن بلاغتها، وقوة تركيبها، وسحر أسلوبها، ودقيق مبناها، وعمق معناها. وهى خير شاهد على المنزلة السامقة، والمكانة الشامخة لمصر فى القرآن بين سادات البلدان والأوطان فأقول:

ذكرت مصر صراحة بهذا الاسم «مصر» فى خمسة مواضع:

١ – قال تعالى: ﴿**اهبطوا مصرا**[5] **فإن لكم ما سألتم**﴾[البقرة ٦١].

٢ – قال تعالى: ﴿**وأوحينا إلى موسى وأخيه أن تبوآ لقومكما بمصر بيوتا**﴾[يونس ٨٧].

٣ – قال تعالى: ﴿**وقال الذى اشتراه من مصر لامرأته أكرمى مثواه**﴾[يوسف ٢١].

---

(١) فضائل مصر صـ ١٤. (٢) السابق صـ ٨٤. (٣) السابق صـ٩.

(٤) يراجع حسن المحاضرة للسيوطي، وفضائل مصر لابن زولاق، ومروج الذهب للمسعودي.

(٥) اختلفت المفسرون في هذه اللفظة المنونة علي/ رأيين. انظرهما صـ ٢٠٩-٢١٠ من هذا البحث.

٤ – قال تعالى: ﴿وقال ادخلوا مصر إن شاء الله آمنين﴾[يوسف٩٩].

٥ – قال تعالى: ﴿أليس لى ملك مصر وهذه الأنهار تجرى من تحتى﴾[الزخرف ٥١].

* * *

كما ذكرت «مصر» بلفظ «الأرض» محلىً بأل فى اثنين وعشرين موضعا على النحو التالى:

١ – قال تعالى: ﴿كلوا واشربوا من رزق الله ولا تعثوا فى الأرض مفسدين﴾[البقرة ٦٠].

٢ – قال تعالى: ﴿فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض من بقلها﴾[البقرة ٦١].

٣ – قال تعالى: ﴿قال فإنها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون فى الأرض﴾[المائدة ٢٦].

٤ – قال تعالى: ﴿وقال الملأ من قوم فرعون أتذر موسى وقومه ليفسدوا فى الأرض﴾[الأعراف ١٢٧].

٥ – قال تعالى: ﴿قالوا أجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا وتكون لكما الكبرياء في الأرض﴾[يونس٧٨].

٦ – قال تعالى: ﴿وإن فرعون لعال فى الأرض وإنه لمن المسرفين﴾[يونس٨٣].

٧ – قال تعالى: ﴿وكذلك مكنا ليوسف فى الأرض ولنعلمه من تأويل الأحاديث﴾[يوسف ٢١].

٨ – قال تعالى: ﴿قال اجعلنى على خزائن الأرض إنى حفيظ عليم﴾[يوسف ٥٥].

٩ – قال تعالى: ﴿وكذلك مكنا ليوسف في الأرض يتبوأ منها حيث يشاء﴾[يوسف ٥٦].

١٠ – قال تعالى: ﴿قالوا تالله لقد علمتم ما جئنا لنفسد فى الأرض وما كنا سارقين﴾[يوسف ٧٣].

١١ – قال تعالى: ﴿فلن أبرح الأرض حتى يأذن لى أبى أو يحكم الله لى وهو

خير الحاكمين﴾ [يوسف ٨٠].

١٢ - قال تعالى: ﴿فأراد أن يستفزهم من الأرض فأغرقناه ومن معه جميعا﴾ [الإسراء ١٠٣].

١٣ - قال تعالى: ﴿إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعا﴾ [القصص ٤].

١٤ - قال تعالى: ﴿ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض﴾ [القصص ٥].

١٥ - قال تعالى: ﴿إن تريد إلا أن تكون جبارا في الأرض﴾ [القصص ١٩].

١٦ - قال تعالى: ﴿واستكبر هو وجنوده في الأرض بغير الحق وظنوا أنهم إلينا لا يرجعون﴾ [القصص ٣٩].

١٧ - قال تعالى: ﴿وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين﴾ [القصص ٧٧].

١٨ - قال تعالى: ﴿فخسفنا به وبداره الأرض﴾ [القصص ٨١].

١٩ - قال تعالى: ﴿وقارون وفرعون وهامان ولقد جاءهم موسى بالبينات فاستكبروا في الأرض وما كانوا سابقين﴾ [العنكبوت ٣٩].

٢٠ - قال تعالى: ﴿فكلا أخذنا بذنبه فمنهم من أرسلنا عليه حاصبا ومنهم من خسفنا به الأرض ومنهم من أغرقنا﴾ [العنكبوت ٤٠].

٢١ - قال تعالى: ﴿وقال فرعون ذروني أقتل موسى وليدع ربه إني أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر في الأرض الفساد﴾ [غافر ٢٦].

٢٢ - قال تعالى: ﴿يا قوم لكم الملك اليوم ظاهرين في الأرض فمن ينصرنا من بأس الله إن جاءنا﴾ [غافر ٢٩].

وذكرت مصر بلفظ «أرض» مضافا إلى الضمير «كم» ثلاث مرات:

١ - قال تعالى: ﴿يريد أن يخرجكم من أرضكم فماذا تأمرون﴾ [الأعراف ١١٠].

٢ - قال تعالى: ﴿قالوا إن هذان لساحران يريدان أن يخرجاكم من أرضكم بسحرهما﴾ [طه ٦٣].

٣- قال تعالى: ﴿يريد أن يخرجكم من أرضكم بسحره فماذا تأمرون﴾ [الشعراء ٣٥].

وذكرت بلفظ «أرض» مضافا إلى الضمير «نا» فى موضع واحد[١]:

١- قال تعالى: ﴿قالوا أجئتنا لتخرجنا من أرضنا بسحرك يا موسى﴾ [طه ٥٧].

* * *

وذكر ما تخرجه أرضها من زروع وثمار، وما يجرى فيها من عيون، وما فيها من كنوز ومقامات حسان فى موضعين:

١- قال تعالى: ﴿فأخرجناهم من جنات وعيون. وكنوز ومقام كريم﴾ [الشعراء ٥٧ - ٥٨].

٢- قال تعالى: ﴿كم تركوا من جنات وعيون. وزروع ومقام كريم. ونعمة كانوا فيها فاكهين﴾ [الدخان ٢٥ - ٢٧].

* * *

وذكرت مصر بلفظ «المدينة» فى خمسة مواضع:

١- قال تعالى: ﴿إن هذا لمكر مكرتموه فى المدينة لتخرجوا منها أهلها﴾ [الأعراف ١٢٣].

٢- قال تعالى: ﴿وقال نسوة فى المدينة امرأة العزيز تراود فتاها عن نفسه﴾ [يوسف ٣٠].

٣- قال تعالى: ﴿ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها﴾ [القصص ١٥].

٤- قال تعالى: ﴿فأصبح فى المدينة خائفا يترقب﴾ [القصص ١٨].

٥- قال تعالى: ﴿وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى﴾ [القصص ٢٠].

* * *

وذكرت «مصر» بلفظ «المدائن»[٢] ثلاث مرات:

---

(١) وبذلك تصبح مصر قد سميت بلفظ الأرض في القرآن الكريم كله في ستة وعشرين موضعا. بخلاف ما روي عن ابن عباس أنها سميت بالأرض في عشرة مواضع. انظر: فضائل مصر لابن زولاق صـ٥.

(٢) لم تُذكر بلفظ «المدائن» بلد آخر في القرآن الكريم سوي مصر كما سيأتي.

١ - قال تعالى: ﴿قالوا أرجه وأخاه وأرسل فى المدائن حاشرين[الأعراف١١١].
٢ - قال تعالى: ﴿قالوا أرجه وأخاه وابعث فى المدائن حاشرين﴾[الشعراء٣٦].
٣ - قال تعالى: ﴿فأرسل فرعون فى المدائن حاشرين﴾ [الشعراء ٥٣].

* * *

وذكرت بلفظ «القرية» مرة واحدة فحسب:

١ - قال تعالى: ﴿واسأل القرية التى كنا فيها والعير التى أقبلنا فيها وإنا لصادقون﴾ [يوسف ٨٢].

كما ذكرت مصر بطرق أخرى خلاف ما مضى عن طريق ذكر بعض جبالها ووديانها ونهرها وإحدى البحار التى تمر بأرضها على النحو التالى:

* * *

فذكر جبل الطور فيها بلفظ «الجبل» مطلقا من غير قيد فى ثلاثة مواضع:

١ - قال تعالى: ﴿ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى﴾ [الأعراف ١٤٣].
٢ - قال تعالى: ﴿فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا﴾ [الأعراف ١٤٣].
٣ - قال تعالى: ﴿وإذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة﴾ [الأعراف ١٧١].

* * *

وقد عبر عن هذا الجبل فى مواطن أخرى بلفظ «الطور»[١]، أو بجانب الطور الأيمن فى أحد عشر موضعا:

١ - قال تعالى: ﴿وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور﴾ [البقرة ٦٣].
٢ - قال تعالى: ﴿وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور﴾ [البقرة ٩٣].
٣ - قال تعالى: ﴿ورفعنا فوقهم الطور بميثاقهم وقلنا لهم ادخلوا الباب سجدا﴾ [النساء ١٥٤].

---

(١) سنلقي الضوء علي سر هذا الاختلاف للشئ الواحد في موطنه إن شاء الله تعالي.

٤- قال تعالى: ﴿وناديناه من جانب الطور الأيمن وقربناه نجيا﴾ [مريم ٥٢].
٥- قال تعالى: ﴿يا بنى إسرائيل قد أنجيناكم من عدوكم وواعدناكم جانب الطور الأيمن﴾ [طه ٨٠].
٦- قال تعالى: ﴿وشجرة تخرج من طور سيناء تنبت بالدهن وصبغ للآكلين﴾ [المؤمنون ٢٠].
٧- قال تعالى: ﴿فلما قضى موسى الأجل وسار بأهله آنس من جانب الطور نارا﴾ [القصص ٢٩].
٨- قال تعالى: ﴿وما كنت بجانب الغربى إذ قضينا إلى موسى الأمر﴾ [القصص ٤٤].
٩- قال تعالى: ﴿وما كنت بجانب الطور إذ نادينا ولكن رحمة من ربك﴾ [القصص ٤٦].
١٠- قال تعالى: ﴿والطور. وكتاب مسطور﴾ [الطور ١-٢].
١١- قال تعالى: ﴿والتين والزيتون. وطور سينين﴾ (١) [التين ١-٢].

* * *

وجاء الحديث عن الواد المقدس بمصر فى ثلاثة مواطن:
١- قال تعالى: ﴿إنى أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى﴾ [طه١٢].
٢- قال تعالى: ﴿هل أتاك حديث موسى. إذ ناداه ربه بالواد المقدس طوى﴾ [النازعات ١٥- ١٦].
٣- قال تعالى: ﴿فلما أتاها نودى من شاطئ الواد الأيمن فى البقعة المباركة﴾ [القصص ٣٠].

* * *

وذكر نهر النيل «بمصر» بلفظ اليم فى ثلاثة مواضع:
١، ٢- قال تعالى: ﴿أن اقذفيه فى التابوت فاقذفيه فى اليم فليلقه اليم بالساحل﴾ [طه ٣٩].

(١) المواضع رقم ٦، ١٠، ١١ في هذا الثبت لم ترد في قصة يوسف وموسى عليهما السلام.

٣- قال تعالى: ﴿فإذا خفت عليه فألقيه في اليم ولا تخافي ولا تحزني﴾ [القصص ٧].

* * *

وذكر نهر النيل بلفظ الأنهار جمعا تفخيما وتعظيما في موطن واحد:

١- قال تعالى: ﴿أليس لي ملك مصر وهذه الأنهار تجري من تحتي﴾ [الزخرف ٥١].

* * *

وذكر «خليج السويس بمصر» بلفظ البحر في ستة مواضع:

١- قال تعالى: ﴿وإذ فرقنا بكم البحر فأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون﴾ [البقرة ٥٠].

٢- قال تعالى: ﴿وجاوزنا ببني إسرائيل البحر فأتوا على قوم يعكفون على أصنام لهم﴾ [الأعراف ١٣٨].

٣- قال تعالى: ﴿وجاوزنا ببني إسرائيل البحر فأتبعهم فرعون وجنوده بغيا وعدوا﴾ [طه ٧٧].

٤- قال تعالى: ﴿فاضرب لهم طريقا في البحر يبسا لا تخاف دركا ولا تخشى﴾ [طه ٧٧].

٥- قال تعالى: ﴿فأوحينا إلى موسى أن اضرب بعصاك البحر﴾ [الشعراء ٦٣].

٦- قال تعالى: ﴿واترك البحر رهوا إنهم جند مغرقون﴾ [الدخان ٢٤].

* * *

وذكر خليج السويس بفلظ اليم[1] في خمسة مواضع:

١- قال تعالى: ﴿فانتقمنا منهم فأغرقناهم في اليم بأنهم كذبوا بآياتنا﴾ [الأعراف ١٣٦].

٢- قال تعالى: ﴿فأتبعهم فرعون بجنوده فغشيهم من اليم ما غشيهم﴾ [طه٧٨].

---

(١) سيأتي سر هذا التنوع في موضعه من الدراسة إن شاء الله تعالي.

٣- قال تعالى: ﴿وانظر إلى إلهك الذى ظلت عليه عاكفا لنحرقنه ثم لننسفنه فى اليم نسفا﴾ [طه ٩٧].

٤- قال تعالى: ﴿فأخذناه وجنوده فنبذناهم فى اليم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين﴾ [القصص ٤٠].

٥- قال تعالى: ﴿فأخذناه وجنوده فنبذناهم فى اليم وهو مليم﴾ [الذاريات ٤٠].

* * *

وجاء التعبير عن التقاء خليجى العقبة والسويس عند رأس محمد فى أرض سيناء المباركة فى موضع واحد، وقد أطلق عليه القرآن مجمع البحرين[١].

١- قال تعالى: ﴿وإذ قال موسى لفتاه لا أبرح حتى أبلغ مجمع البحرين أو أمضى حقبا﴾ [الكهف ٦٠].

* * *

وجاء الحديث عن خليج العقبة أو السويس فى ثلاثة مواطن:

١- قال تعالى: ﴿فلما بلغا مجمع بينهما نسيا حوتهما فاتخذ سبيله فى البحر سربا﴾ [الكهف ٦١].

٢- قال تعالى: ﴿واتخذ سبيله فى البحر عجبا﴾ [الكهف ٧٩].

٣- قال تعالى: ﴿أما السفينة فكانت لمساكين يعملون فى البحر﴾ [الكهف ٧٩].

فصار جملة ما ذكر عن مصر فى القرآن ثمانية وسبعين موضعا، وهو عدد كبير ولا شك لم تحظ به بلد آخر من البلدان المذكورة فى القرآن.

ولعل هذه الكثرة المتنوعة فى الحديث عن مصر تصحح النظرة المغلوطة التى انطبعت فى أذهان كثير من الناس أن مصر قد ورد الحديث عنها فى القرآن فى مواطن تعد على أصابع اليد الواحدة، وليس هذا صحيحا البتة كما رأينا من واقع الاستقصاء والاستقراء لسور القرآن الكريم، وفوق ذلك فهو يكشف عن قيمة وأهمية وعراقة مصر ومنزلتها السامية، ومكانتها العالية فى الذكر الحكيم.

---

(١) هذا ما توصل إليه البحث كما سيتضح في الفصل الثالث بمشيئة الله تعالي.

الفصل الأول

الأسرار البلاغية في وصف مصر في قصة يوسف عليه السلام

جاء الحديث عن مصر فى قصة يوسف عليه السلام تسع مرات متفرقات:

حيث ورد مرتين بلفظ «مصر» تصريحا فى آية [٢١ -٩٩ يوسف].

وأربع مرات بلفظ «الأرض» فى آية [٢١ -٥٦- ٧٣-٨٠ يوسف].

ومرة واحدة بلفظ «خزائن الأرض» فى آية [٥٥ يوسف].

ومرة واحدة بلفظ «المدينة» فى آية [٣٠ يوسف].

ومرة واحدة بلفظ «القرية» فى آية [٨٢ يوسف].

وسوف نلقى الضوء البلاغى على هذه المواضع فى ستة مشاهد متتالية حسب ترتيب الآيات فى هذه السور الكريمة.

المشهد الأول

بيع يوسف فى مصر، وتمكنه فى أرضها

قال تعالى: ﴿وقال الذى اشتراه من مصر لامرأته أكرمى مثواه عسى أن ينفعنا أو نتخذه ولدا وكذلك مكنا ليوسف فى الأرض ولنعلمه من تأويل الأحاديث والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾[يوسف ٢١].

كما ترى -فقد ذكرت مصر فى هذه الآية الكريمة تصريحا بلفظ «مصر»، وتلميحا بلفظ «الأرض» ولا يختلف أحد من العلماء والمفسرين أن وطننا العزيز هو المراد فى الموضعين بهذين اللفظين.

* * *

وقد أتت هذه الآية عقب الحديث عن حياة العناء والشقاء التى أحاطت بيوسف عليه السلام مذ قص رؤياه على أبيه، وما حدث من كيد إخوته له بإلقائه في ظلمات الجب، ثم عثور القافلة المتجهة نحو مصر عليه، وبيعه فيها. وهنا تبدأ مرحلة جديدة فى حياة يوسف عليه السلام حكتها هذه الآية التى سنعرض لها هنا بالتحليل اللغوى والبلاغى إن شاء الله تعالى فنقول:

قوله تعالى: ﴿وقال الذى اشتراه من مصر لامرأته أكرمى مثواه﴾

جملة عطفت على ما قبلها فى قوله: ﴿وشروه بثمن بخس دراهم معدودة﴾ [يوسف ٢٠] عطف أجزاء القصة على الأخرى لاشتراكهما فى الخبرية لفظا ومعنى. ويقع هذا كثيراً فى القصص القرآنى كما سيأتى.

وقوله: ﴿وقال الذى اشتراه﴾ لم يذكر فى هذه العبارة اسم من اشترى يوسف، كما لم يحدد منصبه، ولا أى صفة من صفاته لأن هذا نهج القرآن فى الحديث عن الأعلام حين لا يقتضى السياق ذكرها، ولا يتوقف المعنى على تحديدها، ولا يناط بها عظة وعبرة.

وآثر التعبير باسم الموصول «الذى» للدلالة على اشتهار وذيوع هذا الاشتراء بين الناس فى مصر آنذاك. إذ كان يوسف عليه السلام من الوضاءة والصباحة ما جعله يلفت الأنظار، ويسارعى الانتباه، ولا يبعد أن تتكالب على شرائه بيوتات شتى.

وقد اختلف المفسرون فى اسم وصفة من اشتراه على أقوال عدة كلها لا تمت للحقيقة بصلة. لأنها لم تعتمد على نص نطمئن إليه، وفى سفر التكوين أن المشترى له (كان رئيس الشرط، وأن اسمه[١] فوطيفار)[٢].

وقوله: «اشتراه» صلة الموصول. وهو هنا بمعنى ابتاعه (أى دفع الثمن، وأخذ المثمن، والاشتراء ضد الشرى فهو من الأضداد كما ذهب الجوهرى)[٣]. وزيادة المبنى فى اشترى عن شرى ليس فيها زيادة للمعنى مثل ضرب واضطرب، وهدى واهتدى، وأخذ واتخذ، إذ ليس كل زيادة فى المبنى زيادة للمعنى بل هو أمر محكوم بضوابط، وبالسماع عن العرب. فافتعل قد يأتى بمعنى فعل[٤]، ولكنه قليل.

وكما يكون الاشتراء حقيقة إذا وقع على سلعة ونحوها يكون أيضا مجازا بمعنى الاستبدال من ذلك قوله تعالى: ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى﴾ [البقرة ١٦]. والمعنى الحقيقى هو المراد هنا ولاشك.

---

(١) في تفسير الطبري ٧/ ١٩١ أن اسمه قطفير، وتابعه صاحب الكشاف ٢/ ٣٠٩.

(٢) العهد القديم سفر التكوين الإصحاح ٣٩، ونقله عنه ابن عاشور في تفسير التحرير والتنوير ١٢/ ٢٤٥.

(٣) ينظر لسان العرب شري، وأساس البلاغة ١/ ٤٩٠، ومفردات الأصفهاني ٢٦٧.

(٤) فقه اللغة للثعالبي صـ ٤٠١.

وقوله: «الذى اشتراه» يجوز أن يكون على حقيقته بمعنى أن العزيز هو الذى دفع الثمن، وتولى الاشتراء بنفسه، ويجوز أن يكون مجازا عقليا. أى على اعتبار أن العزيز هو السبب الآمر فى شرائه. لأن قوله «الذى اشتراه» لا يدل إلا على دفع الثمن وأخذ المثمن، ولا يعنى أن من اشتراه كان مالكا لثمنه. وهذا هو الأرجح لأن العادة تدل عليه، والعرف يهدى إليه.

وقوله «من مصر» جار ومجرور متعلق باشتراه. وهو كقولك اشتريت كذا من مكان كذا. و «مصر» هنا اسم ممنوع من الصرف علم على هذا البلد الطيب المبارك لا يختلف أحد فى ذلك. وهى فى اللغة اسم لكل بلد ممصور أى محدود. فالمصر الحدو الحاجز بين الشيئين أو بين الأرضين[1]. وقد سماها العرب بذلك دون غيرها من البلدان لأنهم كانوا يرونها ذات هيبة، وبأس شديد، ويتصورونها (سداً منيعا تعلموا بالتجربة أنهم ما انتطحوه إلا وتحطمت عليه قرونهم. فلم يجدوا لمصر أليق من هذا الاسم «مصر» يسمونها به)[2].

ولكن هناك من يرى أن مصر سميت بذلك نسبة «لمصر بن مصرايم[3] بن حام بن نوح عليه السلام» وليس هذا بشىء لأن هذه التسمية عربية أطلقها عليها العرب ناظرين إلى هذا المعنى الأصلي للفظ إذ كانت تملأ نفوسهم عظمة وهيبة، ويرونها لا ينفذ إليها، ولا يقدر عليها. والقرآن الكريم خاطبهم على وفق سلائقهم اللغوية.

ونصّ على اسمها صراحة فى هذا المقام لإزالة اللبس ودفع الإشكال. إذ لو لم يذكر لما فهم المراد من لفظ «الأرض» الوارد بعد فى قوله: «وكذلك مكنا ليوسف فى الأرض».

كما أن فى ذكر اسمها إيذانا بتبدل حال يوسف، وتغير وضعه بابتياعه فى هذا المكان المبارك. وكأن لسان حال مصر يقول: يا يوسف لقد بدّلت داراً خيراً من دارك، ومأوى أفضل مما كنت تأوى إليه، وعيشةً مع إخوتك مملؤة بالدسائس والمكائد إلى عيشة رضية، وحياة رغدة هنية[4] نكرم فيها مثواك،

(١) لسان العرب مادة «مصر»، ومفردات الأصفهاني ٤٨٩.
(٢) من إعجاز القرآن في أعجمي القرآن رؤوف أبو سعده ٢ / ٧٤.
(٣) معجم البلدان لياقوت الحموي ٢/ ٦٨، والقاموس المحيط ٢/ ١٣٣.
(٤) ولا يخفي أن هذا قد كان في أول مقدم يوسف عليه السلام أرض مصر. ثم ابتلي بعد بما ابتلي به، ثم عاد إلي حياة النعيم فسلك مصر وأصبح عزيزا عليها.

ونُطيب فيها مأواك ومرعاك.

وفي النص على اسمها أيضا -والله أعلم- إشارة خفية إلى أن الله عزوجل جعل مصر مأوى الضعيف وملجأ الملهوف من يحتمي بحماها، ويستظل بسماها يبدل الله من ضعفه قوة، ومن ذله عزة، ومن شقائه هناء، ومن ضره سراء. ويكون له فيها -بفضل الله- مكانة مكينة، وحياة حرة كريمة، كما كان ليوسف عليه السلام. حيث شاءت إرادة المولى سبحانه أن يكون المشترى له من مصر. وليس هذا محض صدفة، أو حالة عابرة. بل كانت الأقدار الإلهية توجه الناس إلى ذلك. فالسيارة التى التقطت يوسف كان من الممكن أن تكون معرفةً أو مشئمة، أو متجهة نحو الحجاز إلا أنها اتجهت نحو مصر التى كانت مهوى الأفئدة، ومحط الأنظار، وملتقى التجار في ذلك الزمان. فأرادت المشيئة الإلهية أن تكتمل قصة يوسف فى مصر، وتنتهى فى مصر.

«لامرأته» جار ومجرور متعلق بقال، ومقول القول أكرمى مثواه. (أو متعلق باشتراه فيكون اشتراه ليهبه لها لتتخذه ولداً. وهذا يقتضى أنهما لم يكن لهما ولد)[1] إذ لو كان لهما ولد لما قال «أو نتخذه ولدا».

والقرآن كذلك لم يذكر اسمها[2] ولا صفة من صفاتها. لأنه لا يناط به غرض هنا كما مر. وعبر «بامرأته» دون زوجه للدلالة على نضوجها وكمالها فى صفة الأنوثة. ولأن لفظ زوجة يلمح منه قوة الاقتران، وشدة التفاهم والانسجام ولم يكن هذا متوافراً بينهما. ففى إيثار لفظ «امرأته» إشارة إلى عدم توافقها النفسى، وتجاوبها الروحى مع زوجها وإلا لما تطلعت نفسها إلى الذى ربته فى حجرها، وكان لها بمثابة وليدها. (والقرآن يؤثر أن يطلق على زوجة الرجل كلمة «امرأة» إذا اختلت عرى الحياة الزوجية أياً كان نوع ذلك الاختلال سواء كان بموت أحد الزوجين مثل قوله تعالى: **﴿إذ قالت امرأة عمران ربى إنى نذرت لك ما فى بطني محررا﴾** [آل عمران ٣٥]. أو حدث نزاع بين الزوجين سواء أدى إلى طلاق أو لم يؤد. مثل **﴿وإن امرأة**

(١) التحرير والتنوير لابن عاشور ١٢ /٢٤٥.

(٢) ذكر الألوسي عن مجاهد أنها راعيال بنت راعبيل، وعن السدي أنها زُليخا بنت تمليخا. والأخير هو المشهور. (تفسير الألوسي ٨/ ١٤٢).

خافت من بعلها نشوزا أو إعراضا﴾ [النساء ١٢٨] . أو لاختلاف الدين بين الزوجين مثل ﴿ولا يلتفت منكم أحد إلا امرأتك﴾ [هود ٨١] لأن امرأة لوط عليه السلام كانت على دين قومها، أو كانت العلاقة الزوجية قائمة على غير دين صحيح مثل ما جاء عن أبى لهب وامرأته ﴿وامرأته حمالة الحطب﴾[المسد ٤] ...... إلخ)[١] .

«أكرمى مثواه» المثوى: اسم مكان من ثوى يثوى ثواء (والثواء الإقامة مع الاستقرار. قال عزوجل ﴿وما كنت ثاويا فى أهل مدين﴾، وقال ﴿أليس فى جهنم مثوى للمتكبرين﴾. فالثواء طول المقام، والمثوى الموضع الذى يقام به، وجمعه المثاوى. ومثوى الرجل منزله)[٢] .

والمعنى أنه أمرها أن تكرم نزله ومقامه، وتتعهد مكانه بالرعاية والعناية، والتنظيف والاهتمام، ولا يكن كأماكن الخدم والعبيد. ولا يخفى أن هذا التعبير (كناية عن إكرامه عليه السلام نفسه على أبلغ وجه وأتمه لأن من أكرم المحل بتنظيفه وفرشه ونحو ذلك فقد أكرم ضيفه بسائر ما يكرم به)[٣] . وهذا النوع من الكناية كناية عن نسبة مثلما هو معلوم فى فن البلاغة. وهى كناية رائعة ودقيقة عبرت عن المقصود أتم تعبير وأوفاه، وأقامت الدعوى والبرهان على عظيم الإكرام. لأن إكرام المحل يلزم منه إكرام صاحب المحل بطريق الأولى. وفى الكناية إشارة أخرى إلى لطيف عناية الله به إذ بدّل مقامه فى ظلمات الجب بمقام آخر طيب المأوى، كريم المثوى. كما يلحظ فى هذا التعبير الكنائى أنه لم يرد فى موطن آخر فى القرآن الكريم فهو وحيد فريد على هذه الصورة اللفظية مما يدل على أن الإكرام المطلوب كان فريدا وحيدا فى نوعه وجنسه والله أعلم.

ولما كان الأمر بإكرام المملوكين غير جار على العادة إذ إنهم فى الغالب لا يؤبه بهم، ولا يلتفت لشأنهم وبخاصة فى هذه الأوساط. أعقب ذلك بذكر العلة الباعثة لهذا الأمر فقال ﴿عسى أن ينفعنا أو نتخذه ولدا﴾. وهذا يعنى أن أمره لها بحسن العناية، وجميل الرعاية لم يكن بلا هدف يؤمله

---

(١) دراسات جديدة في إعجاز القرآن د/ عبد العظيم المطعني صـ ١٦٢.

(٢) مفردات الأصفهاني ٨١، ولسان العرب مادة ثوي.

(٣) تفسير الألوسي ٨/ ١٤٢ -١٤٣.

فيه، وغرض يرتجيه بل لما لمحه فيه من أمارات الخير والصلاح، وعلامات الرشد والفلاح، ودلائل الفضل، وشمائل النبل وكريم السجايا. وقد صدقت فراسته فيه، ومن ثم قيل: (أفرس الناس عزيز مصر، وابنة شعيب التى قالت يا أبت استأجره وأبو بكر حين استخلف عمر رضى الله تعالى عنهما)[١].

وقوله ﴿عسى أن ينفعنا﴾ معناه (إذا تدرب وراض الأمور، وفهم مجاريها نستظهر به على بعض ما نحن بسبيله فينفعنا فيه بكفايته وأمانته)[٢]. فالنفع على هذا نفع خاص بالعزيز فحسب، ومن هنا عبر بعسى التى تفيد الرجاء والأمل. فقد كان العزيز يرتجى من وراء إكرامه أن ينفعه -مستقبلا إذا كبر- فى أموره الخاصة بالإشراف على ضياعه وأمواله، ومختلف أموره.

ولا يقال (كيف ينتفع به الرجل وهو عزيز مصر، والكل فى خدمته. لأن النفع المقصود هنا هو النفع الموصول بعاطفة من ينفع، وهو غير نفع الموظفين العاملين تحت قيادة وإمرة عزيز مصر)[٣]. وهذا نوع من النفع يهفو إليه صاحب كل جاه وسلطان، بل ويتمناه كل إنسان. وكأن العزيز قد ضاق بجو النفاق والتملق له ممن حوله، وتفرس فى يوسف أن يساعده بدافع العواطف النبيلة، والمشاعر النزيهة التى ليس وراءها مأرب أو فائدة. وقد صدقت فراسته فيه.

وقد يكون النفع بوجه عام مراداً للعزيز أى عله إذا صار شابا يافعا ينفعنا فى (شئون الدولة العامة لما يلوح عليه من مخايل الذكاء والنباهة)[٤]. وقد تحقق هذا فعلا فنفع الله بيوسف مصر كلها ومن حولها. وهذان المعنيان -كما ترى- لا يرفضهما النظم، ولا يأباهما المقام.

«أو نتخذه ولدا» أو ليست للتخيير بل للتسوية لأن اتخاذه ولداً لا يتعارض مع رجاء نفعه. ونتخذه مضارع اتخذه الثلاثى المزيد بحرفين، وأصله أخذ. والأخذ هو (حوز الشىء وتحصيله وذلك تارة بالتناول نحو «معاذ الله أن نأخذ إلا من وجدنا متاعنا عنده» وتارة بالقهر نحو نحو قوله: **﴿لا تأخذه سنة ولا نوم﴾** ويقال أخذته الحمى.. والاتخاذ افتعال منه، ويعدى إلى

---

(١) تفسير البيضاوي ١/ ٢٤٢.
(٢) تفسير الكشاف ٢/ ٣١٠.
(٣) تفسير الشعراوي ١١/ ٦٨٩٦ - ٦٨٩٧.
(٤) تفسير المنار ١٢/ ٢٢٥.

مفعولين)[1].

وعبر بالاتخاذ دون الأخذ مبالغة في هذا الفعل أي سنعمل جادين مصرين على تبنيه وجعله ولداً لنا نحبه ويحبنا، ونرق له ويرق لنا.

ونكر المفعول الثاني «ولداً» للتعظيم فهو يرجوه ولداً عظيما براً رحيما يعوضه عن حرمانه من إنجاب ولد من صلبه. وآثر التعبير بالولد دون الابن لما في دلالة اللفظ من الإشارة إلى التوالد والتناسل والتكاثر. فهو يتبنى ولداً يكون سببا في استمرار نسله وذريته.

وفي التعبير دلالة على أن التبني كان معروفا قديما حتى جاء الإسلام فأبطله وقضى عليه، ورد الأنساب إلى أصحابها بقوله تعالى: **﴿ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله﴾** [الأحزاب ٥].

كما يلحظ أن التعبير السابق قد جاء في القرآن كله على هذا النمط الرفيع في موضعين إحداهما في هذه الآية، والأخرى على لسان امرأة فرعون في قوله تعالى: **﴿وقالت امرأة فرعون قرت عين لي ولك لا تقتلوه عسى أن ينفعنا أو نتخذه ولدا﴾** [القصص ٩]. وذاك يعني -والله أعلم- أن يوسف وموسى عليهما السلام هما الوحيدان في الأنبياء اللذان جرى لهما هذا.

﴿وكذلك مكنا ليوسف في الأرض﴾ الواو عاطفة، والكاف حرف يفيد التشبيه بمعنى مثل. «ذلك» اسم إشارة واللام فيها لبعد المنزلة، وسمو المكانة التي ارتقى إليها يوسف عليه السلام في أرض مصر بعدما لاقاه من إخوته في أرض كنعان. والإشارة إما أن تكون إلى ما تقدم في السورة من (إنجائه من إخوته، وإخراجه من الجب، وعطف قلب العزيز عليه. أي مثل ذلك التمكين البديع)[2] مكنا ليوسف في الأرض. وعليه فالكاف في موضع الحال من مصدر مأخوذ من «مكنا» والتقدير وتمكينا مثل ذلك التمكين السابق مكنا ليوسف في الأرض.

وإما إن تكون (الإشارة إلى التمكين المستفاد من «مكنا ليوسف» تنويها بأن ذلك التمكين بلغ غاية ما يطلب من نوعه بحيث لو أريد تشبيهه بتمكين أتم منه لما كان إلا أن يشبه بنفسه على نحو قول النابغة: والسفاهة كاسمها.

---

(١) مفردات الأصفهاني ٨ -٩.

(٢) فتح البيان ٤/ ٤٥١.

فيكون الكاف فى محل نصب على المفعول المطلق. والتقدير مكنا ليوسف تمكينا كذلك التمكين)[1].

وقد اختار الأول أكثر المفسرين يقول الزمخشرى («وكذلك» الإشارة إلى ما تقدم من إنجائه وعطف قلب العزيز عليه. والكاف منصوب تقديره ومثل ذلك الانجاء والعطف عليه «مكنا» له أى كما أنجيناه وعطفنا عليه قلب العزيز كذلك مكنا له فى أرض مصر)[2].

وأرى والله أعلم أن الآية تحتمل الرأيين السابقين، ولكل رأى وجهته ونصاعته، وهذا من ثراء القرآن الكريم فى معانيه، ومن أسباب الإعجاز فيه.

و«مكن» ورد فى القرآن متعديا بنفسه كقوله: **﴿ولقد مكناكم فى الأرض﴾**[الأعراف ١٠] وقوله: **﴿ولقد مكناهم فيما إن مكناكم فيه﴾**[الأحقاف ٢٦]، ومتعديا باللام كما فى هذه الآية، وكما فى قوله تعالى حكاية عن ذى القرنين **﴿إنا مكنا له فى الأرض﴾**[الكهف ٨٤]. وتعديته باللام يشير إلى قوة التمكين وشدته، وأنه تمكين خاص بيوسف بلغ به مبلغا عظيما، وأحدث أثراً قويا، ونفعا جليا. بخلاف التمكين فى قوله: **﴿ولقد مكناكم فى الأرض وجعلنا لكم فيها معايش﴾** إذ المراد ثبتناكم ووطناكم فيها وهو ينطبق على الناس كافة.

«يوسف» علم على نبى الله يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم عليهم السلام. أمه راحيل بنت لابان، وأخوه الشقيق الأصغر بنيامين، وهو الحادى عشر بين أولاد يعقوب الاثنى عشر. ولد فى حاران بأرض فلسطين عام ١٧٧٨ ق.م تقريبا، وقدم إلى مصر غلاما صغيرا. عاش وتربى فى أكنافها إلى أن ملكها وصار صاحب الأمر والنهي بها. مات عام ١٦٦٨ ق.م تقريبا[3]. وقد ولد له فى مصر ولدان هما «منسى»، و «أفرايم». ورد ذكره فى القرآن سبعة وعشرين مرة. منها خمس وعشرون فى سورة يوسف التى فصلت قصته، واثنتان فى سورة الأنعام آية ٨٤، وغافر آية ٣٤. وقد ذكر هنا باسمه

(١) التحرير والتنوير ١٢/ ٢٤٦.

(٢) تفسير الكشاف ٢ / ٣١٠، وينظر تفسير الطبري ٧ / ١٩٣، والقرطبي ٩ / ١٦٠، وابن كثير ٢ / ٤٧٣.

(٣) انظر ذلك بالتفصيل في كتاب قصص الأنبياء والتاريخ د/ رشدي البدراوي ٣/ ٥٣٥.

الظاهر دون ضميره -بالرغم من استباق الحديث عنه باسمه الصريح أكثر من مرة- إعظاما لقدره، وإجلالا لشخصه، وتذكيرا للمؤمنين بحاله إذ بتكرار اسمه على الألسن يرسخ ما حدث له في الذهن ويتقرر.

«في الأرض» الأرض هي (الجرم المقابل للسماء وجمعه أرضون، وأرضات، وأروض وآراض. والأراضي جمع غير قياسي، ولم يأت بجمعها القرآن. ويعبر بها عن أسفل الشيء كما يعبر بالسماء عن أعلاه)[1]. وقد وردت في القرآن على أربعة عشر وجها -كما يذكر الفيروزآبادى -فلتراجع هناك[2] لأنه لا مجال لحصرها هنا.

والمراد بالأرض في هذه الآية أرض مصر لا محالة. وأل فيها للعهد الذكرى أى أرض مصر التي سبق ذكرها صراحة في نفس الآية. وكأن لفظ الأرض اسم آخر لها. وأنت لو وضعت «مصر» مكان «الأرض» لما نبا السياق، واستقام الكلام. وقد كانت مصر (عند أهلها بلغتهم هم هي الأرض.. وقد علم القرآن هذا قبل أن يعلمه أحد من الخلق أجمعين عصر نزوله، وإلى هذا العصر فجاءت مصر في عدة مواضع من القرآن باسم الأرض كما سترى. وسبحان علام الغيوب. وهذا من أبين إعجازات القرآن)[3] فمصر هي الأرض، والأرض هي مصر تعظيما لهذه البقعة الطيبة وكأنها عند إطلاقها يذهب الذهن لها.

ولكن يلحظ أن مفهوم الأرض هنا وإن كان منطبقا على «مصر» فإن دلالته تنقبض وتنبسط حسب كل سياق ورد فيه. فالأرض المرادة هنا هي قصر العزيز، وكل ما يملكه، ويقع تحت إمرته مما جعل يوسف متمكنا فيه، وقيما عليه. وهذا ما قد يفهم من حديث التوراة عن ذلك التمكين في قولها[ورأى سيده أن الرب معه، وأن كل ما كان يصنع الرب ينجحه بيده، فوجد يوسف نعمة في عينيه وخدمه فوكله على بيته، ودفع إلى يده كل ما كان له. وكان من حين وكله على بيته، وعلى كل ما كان له أن الرب بارك بيت المصرى بسبب يوسف. وكانت بركة الرب على ما كان له في البيت وفي الحقل،

(١) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز للفيروزآبادي ٢/ ٥٣.

(٢) السابق ٢/ ٥٣: ٥٦. (٣) من إعجاز القرآن في أعجمي القرآن ٢/ ٧٧ بتصرف يسير.

فترك كل ما كان له في يد يوسف][1].

وهذا المعنى السابق لأرض مصر يغاير المعنى المفهوم من لفظ الأرض الآتي في قوله تعالى: ﴿وكذلك مكنا ليوسف في الأرض﴾ [يوسف ٥٦] فهو هناك تمكين شامل يعم كل جزء من أرض مصر كما سنبين بعد[2] إن شاء الله تعالى.

ومن يراجع المعجم المفهرس[3] لألفاظ القرآن الكريم يجد لفظ الأرض محلىً بأل ذكر في القرآن كله «٤٥١» مرة، ولفظ «أرض» نكرة في موضعين، «وأرضكم» ثلاث مرات، «وأرضنا» ثلاث مرات، «وأرضهم» مرة واحدة، و«أرضي» مرة واحدة ليصبح المجموع «٤٦١» مرة هي كل ما ذكر عن الأرض في القرآن الكريم على الوجوه التي ذكرها الفيروزآبادي. وكان نصيب مصر منها ستا وعشرين مرة كما تقدم. وهي أكثر البلدان التي سميت بالأرض في القرآن لمن يتأمل في هذه المواضع.

﴿ولنعلمه من تأويل الأحاديث﴾ الواو عاطفة على محذوف تقديره (مكنا له في الأرض لنملكه ما فيها ولنعلمه. وهذا على عدم زيادة الواو، وعلى زيادتها[4] يقال مكنا له في الأرض لنعلمه)[5]. وأدخل اللام على المضارع «نعلمه» تقريراً وتأكيداً لهذا العطاء الرباني ليوسف عليه السلام. ومن ثم جاء المضارع مبدوءاً بنون العظمة أي نعلمه علما عظيما من لدنا اختصصناه به في زمانه. وهذه إحدى معجزاته التي علمها الله له، ولم يمنحها أحداً سواه.

«من تأويل» (التأويل من الأول أي الرجوع إلى الأصل. ومنه الموئل للموضع الذي يرجع إليه وذلك هو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه علما كان أو فعلا. ففي العلم نحو ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾، وفي الفعل كقول الشاعر: وللنوى قبل يوم البين تأويل)[6].

---

(١) سفر التكوين الإصحاح ٣٩، وفي قصص الأنبياء للنجار صـ ١٥٧ قال: (لم يكن أحد ممن في الدار أعلي من كلمة يوسف سوي كلمة سيده وسيدته.

(٢) انظر ص ٤٠. (٣) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن صـ ٢٦: ٣٣.

(٤) التعبير بالزيادة فيه تسامح والأولي أن يقال صلة. وكل كلمة في القرآن بله كل حرف له مغزي ومعني فإن وقفنا علي مغزاه حمدنا الله، وإن لم نصل لمعناه أحلنا ذلك إلي جهلنا وقلة علمنا.

(٥) تفسير الجمل ٢/ ٤٤٣. (٦) مفردات الأصفهاني صـ ٢٧.

وجاء التأويل فى القرآن (على خمسة أوجه الأول بمعنى الملك ﴿وابتغاء تأويله﴾ أى ملك محمد... الثاني بمعنى العاقبة. ﴿وأحسن تأويلا﴾ أى عاقبة ﴿ذلك تأويل ما لم تستطع﴾ أى عاقبته. الثالث بمعنى تعبير الرؤيا ﴿وعلمتنى من تأويل الأحاديث﴾ أى تعبير الرؤيا. الرابع بمعنى التحقيق والتفسير ﴿هذا تأويل رؤياى﴾ أى تحقيقها وتفسيرها. الخامس بمعنى أنواع الأطعمة وألوانها ﴿لا يأتيكما طعام ترزقانه إلا نبأتكما بتأويله﴾ أى بألوانه وأنواعه)[١]. والمراد به هنا التحقيق والتفسير كما هو واضح بجلاء.

«الأحاديث» جمع حديث. وعبر بالأحاديث هنا دون الروئ ليشمل الصحو واليقظة والمنام، وكل ما يعترى الإنسان. إذ الأحاديث هى (كل كلام يبلغ الإنسان من جهة السمع أو الوحى فى يقظته أو منامه)[٢] بخلاف الروئ فهى منامية فحسب، ومن هنا عبر بالرؤيا فى قوله تعالى: ﴿يا أبت هذا تأويل رؤياى من قبل﴾[يوسف ١٠٠] لأنها كانت منامية قولا واحداً. كما يلاحظ أن الذكر الحكيم لم يسند ليوسف مطلقا تأويل الأحلام لأنها تأتى فى مقامات الذم لا المدح. انظر إلى قوله تعالى ﴿قالوا أضغاث أحلام وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين﴾[يوسف ٤٤] وقوله ﴿بل قالوا أضغاث أحلام بل افتراه بل هو شاعر﴾[الأنبياء ٥]. فيالها من دقة قرآنية فائقة فى اختيار كل كلمة فى الذكر الحكيم.

﴿والله غالب على أمره﴾ «الله» لفظ الجلالة (اسم مختص بالبارئ تعالى. وهو اسم الله الأعظم عند جماعة من عظماء الأمة وأعلام الأئمة، ولهذا الاسم خصائص كثيرة:

١- أنه يقوم مقام جملة أسماء الحق -تعالى- وصفاته.

٢- أن جملة الأسماء فى المعنى راجعة إليه.

٣- الابتداء به فى جميع الأمور بمثل قولك: بسم الله. ولا شيء فى الأسماء يتكرر فى القرآن المجيد، وفى جميع الكتب تكرره. أما فى نص القرآن فمذكور فى ألفين وخمسمائة[٣] وبضع وستين موضعا. وأكثر الأسماء والصفات والأفعال الإلهية مرتبطة به)[٤].

(١) بصائر ذوي التمييز للفيروزآبادي ٢/ ٢٩١. (٢) مفردات الأصفهاني ١٠٩.

(٣) العدد الصحيح ٢٦٩٧ ينظر المعجم المفهرس صـ ٤٠: ٧٥.

(٤) بصائر ذوي التمييز ٢/ ١٢: ٢١ بتصرف

«غالب» : (الغلبة القهر يقال غلبته غلباً وَغَلَبَةً وَغَلَبا فأنا غالب. قال تعالى: **﴿آلم غلبت الروم فى أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون﴾، ﴿لا غالب لكم اليوم﴾**)[1].

والضمير فى «أمره» إما أن يعود على لفظ الجلالة. والمراد أن الله وحده هو الغالب على أمر نفسه، لا يمنعه كائن ما كان عما يريده ويقضيه فهو تعالى فعال لما يريد لا راد لقضائه، ولا معقب لحكمه فى أرضه وسمائه. وقد تجلت قيوميته وغلبته سبحانه حين أبطل كيد إخوة يوسف له، وأخرجه من الجب سالما، وخلصه من قيود الأسر والشقاء إلى حياة الحرية والرخاء.

وإما أن يعود الضمير على يوسف والمعنى أن الله غالب ومستول على أمر يوسف (فهو يدبره، ويلهمه الخير، ولا يكله إلى تدبير نفسه، واتباع هواه)[2]. ومن ثم أتت جملة «والله غالب على أمره» اسمية لتؤكد على ثبات ودوام هذه الحقيقة الراسخة التى لا يجب أن يجهلها أحد أو يشك فيها شاك. كما عبر بلفظ الجلالة دون ضميره لإضفاء الهيبة والعظمة، والإيحاء بأنه الغالب بألوهيته وقيوميته وعظمته وسلطانه. ونكر «غالب» لإفادة النوعية أى أن غلبه تعالى من نوع خاص لا يعلم كنهه، ولا يوصل لمنتهاه.

ولما كان إخوة يوسف ومسترقوه وبائعوه قد نازعوه، وظنوا أنهم قهروه وغلبوه جاء قوله: ﴿ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ ليؤكد عكس مرادهم، وخيبة رجائهم فيما دبروه. والذى يقابل الأكثر هنا هو يعقوب عليه السلام (فقد كان يعلم أن الله غالب على أمره، وأقواله صريحة فى الدلالة على علمه ما تقدم منها وما تأخر فى هذه القصة، ولكن علمه إجمالى لا يحيط بتفصيل الجزئيات المخبوءة فى مطاوى الأقدار)[3].

ومن دقائق الذكر الحكيم أن هذه الجملة المستدركة «ولكن أكثر الناس لا يعلمون» قد تكررت فيه على هذا النمط بعينه إحدى عشرة مرة[4]. وجاء مفعول «يعلمون» دائما محذوفا تنويها بشمول علمه سبحانه وتعالى، وتغلغله فى دقائق الأشياء ورقائقها، وبيان قصر علم المخلوقين مهما بلغوا فى مراتب

---

(١) مفردات الأصفهاني ٣٧٦. (٢) تفسير المنار ١٢/ ٢٢٥. (٣) السابق نفس الصفحة.
(٤) المعجم المفهرس صـ ٤٧٣ - ٤٧٤.

العلم ودرجاته. وصدق الله العظيم القائل: ﴿وفوق كل ذى علم عليم﴾ [يوسف ٧٦].

كما يلاحظ أيضا أن سورة يوسف هى أكثر السور التى وردت فيها هذه الجملة فقد ذكرت ثلاث مرات فى آية [٢١ - ٤٠- ٦٨]، وذكرت فى سورة الأعراف مرة و احدة فى آية [١٨٧] وفى النحل آية [٣٨]، وفى الروم آية [٦، ٣٠] وفى سبأ آية [٢٨، ٣٦] وفى غافر [٥٧]، وفى الجاثية [٢٦].

* * *

المشهد الثانى

انتشار قالة السوء على امرأة العزيز فى عاصمة مصر

علمنا -فى المشهد السابق- أن الله عزوجل قد مكن ليوسف فى أرض مصر، وأضحى متصرفا فى أموال العزيز وضياعه. وكبر يوسف عليه السلام، ودخل فى ريعان الشباب، وصار رجلا قويا مهيب الطلعة، حسن الصورة، جميل المحيا، فهامت به مولاته، واشتعل حبه فى قلبها، وسيطر عشقه على فؤادها، فراودته عن نفسه فأبى واستعصم بجناب مولاه، واحتمى بحماه، ووقف سيد المنزل على الخبر، وخاف من انتشاره فأمر بكتمانه. ولكن قالة السوء سرعان ما لاكتها ألسنة النسوة فى عاصمة مصر. وهذا ما يحكيه قوله تعالى فى هذا المشهد: **﴿وقال نسوة فى المدينة امرأة العزيز تراود فتاها عن نفسه قد شغفها حبا إنا لنراها فى ضلال مبين﴾**[يوسف٣٠].

* * *

قوله: «وقال نسوة فى المدينة» الواو استئنافية عطفت هذه الجملة على سابقتها عطف بعض القصة على بعضها الآخر. و«نسوة» اسم جمع لا واحد له من لفظه، مفرده امرأة. وامرأة مفردة لا جمع لها من لفظها. وهى مفارقة عجيبة فى هذه اللغة الشاعرة الشريفة. وحذفت تاء قال فى قوله: «وقال نسوة» (لأن الفعل المسند إلى ألفاظ الجموع غير جمع المذكر السالم يجوز تجريده من التاء باعتبار الجمع، وقرنه بالتاء باعتبار الجماعة مثل ﴿وجاءت سيارة﴾ وأما الهاء التى فى آخر نسوة فليست علامة تأنيث بل هى هاء فعلة جمع تكسير مثل صبية وغلمة)[١]. والقرآن الكريم لم يذكر عدد هؤلاء النسوة، ولا

(١) تفسير التحرير والتنوير ١٢ / ٢٦٠.

أسماءهن أو صفاتهن. وذلك وفقا لنهجه حين لا يناط بالذكر غرض أو عظة. ولكن يلمح من تنكير لفظ «نسوة»، وجمعه جمع قلة دون نساء، ونسوان أن هذا القول صدر من جماعة قليلة ممن يترددن على منزل العزيز، ولهن بامرأته علاقة. فمن هؤلاء شاع الخبر فى المدينة، وطم فى أرجائها. وهذا حسن جدا إذ لا يعرف أسرار القصور إلا مرتادوها، والعاملون فيها. وهذا يؤيد ما ذكره بعض المفسرين[1] أنهن كن خمسا امرأة الساقى، والخباز، وصاحب الدواب، وصاحب السجن، وامرأة الحاجب. وهؤلاء كن معلومات معروفات لها يؤيده قولها بعد ذلك **﴿فلما سمعت بمكرهن أرسلت إليهن﴾**[يوسف ٣١].

وتخصيص النسوة بالذكر لا ينفي أن الرجال قد تفوهن بهذه القالة إذ عادة الناس رجالا ونساء فى كل عصر ومصر التشوف لسماع القصص والأخبار المثيرة، وتناقلها بينهم. وخاصة ما يتعلق ببيوت الأمراء والوزراء والكبراء. إلا أن تخصيص النسوة هنا لأن حديثهن عنها كان أوجع عليها، وأشد إيلاما لها إذ كان من قبيل المكر بها، والكيد لها. وهذا ما صرح به قوله بعد **﴿فلما سمعت بمكرهن﴾**. وأيضا لأن تناقل هذه الأحاديث، وتداول تلك الفضائح كثير الفشو والحدوث فى نسوة هذا المجتمع الارستقراطى، وذاك عندهن من الأمور المعتادة التى يقضين فيها أوقات فراغهن ومسامراتهن. وتلك طبائع ليست بعيدة عن واقع كثيرات منهن فى كل عصر ومصر. ولعل هذا يكشف السر فى اقتصار التعبير بلفظ «نسوة» فى آية [٣٠-٥٠] من سورة يوسف خاصة. وما عداها فى سور القرآن ذكر لفظ «نساء» مما يدل صراحة على تحقير القرآن الكريم لهذه الطائفة من النسوة التى اتخذت النميمة والوشاية واستباحة الأعراض، وتسقط الأخبار وتتبعها شغلها الشاغل. فانظر كيف أسقطها القرآن من الحسبان، واصطفى لها لفظا حقيقا بها، جديرا بحالها إزدراء لها، وتحقيرا لأمرها، وذاك من لطائف القرآن ودقائقه إذ يضع كل صيغة فى موطنها الأشكل بها الذى لا يغنى سواها مكانها.

«فى المدينة» جار ومجرور نعت لنسوة، والمقصود من التقييد بهذا النعت إثبات أنهن من أهل هذه المدينة، وبيان أن من كن بهذه الصفة يكون كلامهن فى حقها أشد غيظا لها بخلاف من يقطن خارج المدينة من

(١) تفسير الألوسي ٨/ ١٧٦، والفتوحات الإلهية للجمل ٢/ ٤٤٩.

البدويات فإنهن (لبعدهن عن مظان الاجتماع والاطلاع على حقيقة أحوال الحضريات القصريات لا يلتفت إلى كلامهن فلا يغيظ تلك الإغاظة)[1].

واصطفاء حرف الجر «في» دون من يدل على أن هؤلاء النسوة كن يعشن فيها، وينتشرن في أنحائها، مما ساعد على ذيوع الخبر، واتساع رقعته داخل أرجائها.

والمقصود بالمدينة هنا إحدى مدن مصر القديمة ولاشك، وتعريفها بأل العهدية الذهنية يجعل الذهن يتجه تلقائيا إلى أنها كانت مدينة شهيرة يقطنها علية القوم وأمراؤهم. وهذا لا يتحقق إلا في عواصم البلاد كما هو العادة والغالب في تاريخ الأمم والشعوب. وقد تكون أل عوضا عن الإضافة، والأصل «وقال نسوة من مدينة مصر» أي عاصمتها.

وقد اختلف العلماء المحدثون في تحديدها فمنهم من قال إن اسمها «أفاريس» وهي بلدة صان الحجر مركز فاقوس محافظة الشرقية. ومنهم من رأى أنها مدينة «منف»[2]. وموقعها حاليا ميت رهينة بالقرب من البدرشين بمحافظة الجيزة -وقد كانت هذه المدينة عاصمة لأسر فرعونية عديدة حكمت مصر، كما كانت طيبة وهي الأقصر الآن كذلك- ومنهم من جعلها مدينة «أون» وهي عين شمس والمطرية حاليا. وقد وقع هذا الاختلاف لأن الذكر الحكيم لم يحددها جريا على نهجه في عدم التحديد مادام لا يتعلق به غرض إذ القرآن ليس كتاب تأريخ يسجل الأحداث بتفاصيلها الجزئية الدقيقة إنما هو كتاب سماوي يركز على مكمن العظة والعبرة والهداية.

ولكن يدلنا تاريخ الهكسوس[3] الذين كانوا يحكمون مصر في هذا الوقت أنهم اتخذوا «أفاريس» عاصمة وقاعدة لحكمهم ومقراً رئيسيا لجيشهم. وهذا ما ذهب إليه كثير من الباحثين[4]. وقالوا إن الهكسوس اختاروها هنا لتكون قريبة من بلادهم الأصلية في فلسطين ليسهل عليهم العودة إليها في

---

(١) تفسير الألوسي ٨/ ١٧٦.

(٢) منف لفظة قبطية، وهي بعينها منفيس اليونانية. وقد تأسست هذه المدينة علي يد الملك مينا موحد القطرين قبل عهد الأسرات الفرعونية.

(٣) ينظر في أصل الهكسوس، وعدد حكامهم، وفترات حكمهم لمصر قصص الأنبياء والتاريخ ٤٥٢/٣: ٤٦٢.

(٤) موسوعة مصر القديمة سليم حسن ٤/ ٦٠ - ٦٤، وقصص الأنبياء والتاريخ ٣ / ٤٥٧ - ٤٥٨ - ٥١٧ - ٥١٨.

وقت الحاجة.

هذا وقد ورد لفظ «المدينة» فى القرآن كله مفرداً معرفا بأل دائما فى أربعة عشر[1] موضعا خصت مصر من هذا العدد بخمسة مواطن إحداها هنا، والأربع الأخرى فى قصة موسى عليه السلام كما سيأتى. أما المواضع التسع الأخرى التى ذكرت فيها لفظ المدينة. فقد ذكرت المدينة والمقصود بها المدينة المنورة أربع مرات [التوبة ١٠١-١٠٢-الأحزاب ٦٠ -المنافقون ٨]. وذكرت مدينة سدوم التى كان يقطنها نبى الله لوط فى موضعين [الحجر ٦٧- والنمل ٤٨]، وذكرت مدينة أصحاب الكهف فى موضع [الكهف ١٩]. والمدينة التى دخلها الخضر مع موسى عليه السلام فى موضع [الكهف ٨٢] والمدينة التى كان فيها حوارى عيسى فى موضع [يس ٢٠]. من كل هذا يتضح أن مصر قد استحوذت على النصيب الأكبر فى ذكرها بلفظ المدينة.

وآثر المدينة دون القرية هنا إلماعا إلى حالة المدنية والتحضر والترفه التى كان عليها أهلها آنذاك. وقد كشف القرآن الكريم عن شكل من أشكال هذا التحضر فى قوله تعالى: **﴿وأعتدت لهن متكئا وآتت كل واحدة منهن سكينا وقالت اخرج عليهن﴾**[يوسف ٣١].

وما وصفته الآية هو لون من ألوان الحضارة والرقى لا يكون إلا فى المجتمعات التى ارتقت إلى أعلى السلم الاجتماعى، وابتعدت عن حياة البداوة والبساطة. وهذا لا يتناسب معه التعبير بلفظ «القرية» التى هى ألصق بالحديث عن حياة أهل البداوة والفلاحة الذين لم يحصلوا على قسط واف من الحضارة.

كما أن فى انتخاب لفظ المدينة تجاوبا مع أصل اشتقاقها اللغوى يقال (مدن بالمكان يمدن مدونا أقام به)[2]. وهذا يعنى أنها كانت مدينة معمورة نابضة بالحياة، ولن تكون كذلك إلا إذا كان أهلها يقيمون بها، ولا يرتحلون عنها كما يفعل البدو الرحل.

كما يلحظ أن القرآن الكريم قد اختص مدينة واحدة باستفاضة هذا الخبر، ولم يقل «وقال نسوة فى المدن أو المدائن». لأن انتشاره فى غير المدينة

(١) المعجم المفهرس صـ٦٦٢.

(٢) لسان العرب مدن.

التى كانت تعيش فيها، امرأة العزيز، لا يقض مضجعها، ولا يحط من كبريائها عند نفسها أمام صاحباتها مثل ذيوعه وانتشاره فى مدينتها.

﴿امرأة العزيز تراود فتاها عن نفسه﴾ جملة مقول القول تومئ إلى أن هذا القول منهن كان تشفيا بها لاستهجانا لفعلها. أى أنهن لا يرفضن الفعلة أصلا، ولكنهن يلمنها على محاولة ذلك مع عبدها، بدليل أنهن حينما رأينه أكبرنه وراودنه عن نفسه كما قال تعالى: **﴿ما خطبكن إذ راودتن يوسف عن نفسه﴾**[يوسف ٥١]. فلم يكن قولهن هذا إذن دفاعا عن الشرف، وغيرة على العرض بل كان كيداً لها، ونكاية بها. أو توطئة وتمهيداً لأنفسهن أن ينهجن نهجها، ويسرن على دربها.

وأضفنها إلى العزيز، ولم يذكرنها باسمها الصريح «زليخا» أو أى صفة أخرى طلبا (لإشاعة الخبر بحكم أن النفوس إلى سماع أخبار ذوى الأخطار أميل)[١]. ويجوز أن يكون ذلك لقصد المبالغة فى لومها والتشفى بها فقد كان زوجها رئيس الشرطة بمنزلة وزير الأمن الداخلى الآن، وله من العزة والغلبة والمنعة ماله. فكيف تنزلت إلى هذه المنزلة من زوجها بهذه المنزلة، فأهانت نفسها، وحقرت ذاتها، وانحطت من عليائها، وراودت عبداً لها عن نفسه، وهو يعزف عنها، ويتأبى عليها. وشأنها أن تكون مطلوبة لا طالبة.

وقوله «تراود فتاها» خبر المبتدأ امرأة العزيز. وتقديم المسند رليه على خبره الفعلى فيه تأكيد لما تفوهن به، وتقرير لعدم ادعائه، ورفع لأى شبهة أو تقول منهن عليها. وجاء التعبير بالمضارع «تراود» الدال على الاستمرار والتجدد دون الماضى إيماء إلى أن مراودتها له قد حصلت مرات ومرات حتى أصبحت ديدنا لها، وعادة من عاداتها. كما أن فيه استحضاراً لهذه الحالة المزرية من فعلها فيأنف الناس عنها، ويتقززون منها.

واختيار الفعل «تراود» دون تطلب مثلا فيه إشعار بأنها حاولت ذلك بمختلف الطرق والوسائل، وشتى أنواع الحيلة، وألوان الإغراء من القول والفعل والزينة. إذ مادة الفعل تشى بتكرار المحاولة وتنوعها. كما يدل عليه جرس حرف الراء وما فيه من إيحاء بهذا المعنى. علاوة على تعقيبه بألف المد الذى يدل

(١) تفسير الألوسي ٨/ ١٧٦.

على طول نفسـها فى المراودة. وذاك كله يوحى بالثناء على الصديق عليه السلام إذ بالرغم من كل هذه المحاولات إلا أنه التجأ إلى جناب مولاه، واستعصم بالله فأنجاه من الوقوع فى حمأة الرذيلة. وعبر بـ «فتاها» إشارةً إلى أنها حين راودته كان قد بلغ من القوة والشدة والفتوة مبلغا عظيما. وفيه دلالة على حسن اصطفاء القرآن لألفاظه إذ لم يقل عبدها أو مملوكها مما لا يتلاءم مع مقام يوسف عليه السلام. وقد طابقه قول نبينا الإمام عليه أفضل الصلاة والسلام «لايقل أحدكم عبدى وأمتى، وليقل فتاى وفتاتى»[(١)].

وفى إضافة فتاها إليها دون العزيز إشارة إلى (التباين الناشئ عن الخادمية والمخدومية أو المالكية والمملوكية، وكل ذلك لتربية ما مر من المبالغة في اللوم. فإن من لا زوج لها من النساء، أولها زوج دنئ قد تعذر في مراودة الأخدان، ولاسيما إذا كان فيهم علو الجناب. وأما التى لها زوج، وأى زوج فمراودتها لغيره لاسيما لمن لم يكن بينه وبينها كفاءة لها وتماديها فى ذلك غاية الغى ونهاية الضلال)[(٢)]. وقيد المرادوة بقوله «عن نفسه» تلميحا لشدة منازعتها له، وعدم تغلبها عليه ولو مرة، وإيماء إلى قوة نفسه وصلاحه، وتأكيداً على أن النفس هى موطن الخير والشر، والصلاح والفساد.

﴿قد شغفها حبا﴾ جملة تعليلية -وقعت خبراً ثانيا لامرأة العزيز، أو حالا من فاعل تراود أو مفعوله- تظهر سبب المراودة ودافعها، وتوضح أن حبه قد ملأ عليها منافذ حسها، ومسارب شعورها، واخترق شغاف قلبها حتى وصل إلى سوايدائه، ومن ثم صاغ هذه الجملة صياغة جزلة قوية حيث أكدها بقد التى تدل على التحقيق عند دخولها على الماضى، وجعل الفاعل تمييزاً ولم يقل شغفها حب يوسف تفخيما ومبالغة فى تمكن هذا الحب من نفسها.

وآثر التعبير بشغف دون غيره لأنه أوضح دلالة على أن حبه قد دله قلبها، وسيطر على فؤادها بحيث لا تستطيع الفكاك عنه، أو الفرار منه فصار كالشغاف و(هو الجلدة اللاصقة بالكبد التى لا ترى أو هى الجلدة البيضاء فكأنه لصق حبه بقلبها كلصوق الجلدة بالكبدة)[(٣)].

---

(١) تفسير الألوسي ٨/ ١٧٧.

(٢) السابق نفس الصفحة.

(٣) فتح البيان للشيخ صديق خان ٤/ ٤٦٤.

والجملة كلها -كما ترى- كناية عن شدة الحب والوله.

ولا يجب أن نفهم من القول السابق لهؤلاء النسوة تبريراً لفعلها، وإعذاراً لها فإن ما قامت به مستنكراً في جميع الشرائع والملل والأعراف، وإلا لما بقى للصبر على غلواء الحب شيمة، وللفضيلة والعفة قيمة. يؤكد ذلك أنه أعقبه بقوله تعالى: ﴿**إنا لنراها فى ضلال مبين**﴾ أى فى خطأ واضح، وبعد بين عن طريق الرشد والصواب، والجملة (استئناف ابتدائى لإظهار اللوم والإنكار عليها، والتأكيد بـ «إن»، واللام لتحقيق اعتقادهن ذلك، وإبعاداً لتهمتهن بأنهن يحسدنها على ذلك الفتى)[1]. ولا يتعارض هذا مع ما سبق أن ذكرناه من أن نعيهن ولومهن لها لم يكن بدافع الإصلاح والدفاع عن الحرمات. لأن ما ذكرنه كان فى بداية الأمر عند سماع الخبر. ثم لما رأين يوسف بعد ذلك ﴿**أكبرنه وقطعن أيديهن وقلن حاشا لله ما هذا بشرا إن هذا إلا ملك كريم**﴾[يوسف ٣١]، ثم راودنه بعد ذلك عن نفسه مصداقا لقوله تعالى ﴿**قال ما خطبكن إذ راودتن يوسف عن نفسه**﴾[يوسف٥١].

والرؤية هنا ليست بصرية بل هى قلبية اعتقادية أى نعتقد ونعلم (وإنما لم يقلن «إنها فى ضلال مبين» إشعاراً كما قيل بأن ذلك الحكم غير صادر منهن مجازفة بل عن علم ورأى مع التلويح بأنهن متنزهات عن أمثال ما هى عليه)[2].

(والضلال هنا مخالفة طريق الصواب أى هى مفتونة العقل بحب هذا الفتى، وليس المراد الضلال الدينى)[3]. (ولذلك نسب الضلال إلى الأنبياء، وإلى الكفار. وإن كان بين الضلالين بون بعيد ألا ترى أنه قال فى النبى صلى الله عليه وسلم ﴿**ووجدك ضالا فهدى**﴾ أى غير مهتد لما سبق إليك من النبوة، وقال فى يعقوب ﴿**إنك لفى ضلالك القديم**﴾. وقال أولاده: ﴿**إن أبانا لفى ضلال مبين**﴾ إشارة إلى شغفه بيوسف وشوقه إليه وكذلك ﴿**قد شغفها حبا إنا لنراها فى ضلال مبين**﴾)[4].

ووصف الضلال بكونه «مبين» مجاز عقلى. إذ الضلال لا يكون مبينا لأنه معنى من المعانى التى لا تدرك بالحس، ولا توصف بالإبانة. إنما يوصف

(١) التحرير والتنوير ١٢/ ٢٦١. (٢) السابق نفس الصفحة. (٣) السابق نفس الصفحة.
(٤) مفردات الأصفهاني صـ ٣٠٦.

بذلك صاحب الضلال أى فى ضلال مبين صاحبه. وفى ذلك مبالغة فى ضلالها وأنه من شدة وضوحه وبيانه صر مبينا بذاته. كما أن فى تنكير الضلال تفظيعا وتهويلا من شأنه. وكل ذلك زيادة فى النكاية بها. والله أعلم.

* * *

المشهد الثالث

تولى يوسف خزائن مصر وتمكنه فى أرضها

فى المشهد السابق علمنا بانتشار قالة السوء فى مدينة «أواريس» عاصمة مصر عندئذ، وقد حكت الايات بعد ذلك إصرار يوسف عليه السلام على رفض الوقوع فى الفحشاء، وإدخاله السجن بضع سنين ظلما وعدوانا. وقد شاءت إرادة الله أن يخرج من محبسه لتفسير رؤيا للملك حار فى تفسيرها المقربون له- بعد أن علم الملك من ساقيه الذى كان مع يوسف فى السجن بعلو كعبه فى تأويل الرؤى- وقد فسر للملك الرؤيا تفسيراً راق له، وأثلج صدره. عندئذ استخلصه الملك لنفسه، وأنزله منزلة لائقة به. وهنا يعود السياق إلى ذكر مصر مرة أخرى فى قوله تعالى: **﴿قال اجعلنى على خزائن الأرض إنى حفيظ عليم. وكذلك مكنا ليوسف فى الأرض يتبوأ منها حيث يشاء نصيب برحمتنا من نشاء ولا نضيع أجر المحسنين﴾** [يوسف ٥٥ -٥٦].

حيث سميت مصر بلفظ «الأرض» فى آيتين متتاليتين سنعرض لهما هنا بالتحليل فنقول:

* * * *

قوله تعالى: **﴿قال اجعلنى على خزائن الأرض﴾** فُصلت هذه الجملة عما قبلها فى قوله تعالى: **﴿وقال الملك ائتونى به أستخلصه لنفسى فلما كلمه قال إنك اليوم لدينا مكين أمين﴾**[يوسف٥٤].

لأنها داخلة فى أسلوب الحوار الدائر بين يوسف عليه السلام، وبين ملك مصر، وشأن هذه الجمل الحوارية أن تفصل عما قبلها غالبا. وهى واقعة كثيراً فى قصص القرآن الحكيم لمن يتأمله بدقة.

وقوله «اجعلنى» أى صيرنى ومكنى لأنك أنت الملك الذى بيده مقاليد الأمور فى البلاد. وعبر بجعل دون غيرها لأن (جعل لفظ عام فى الأفعال كلها، وهو أعم من فعل وصنع وسائر أخواتها. وهى هنا بمعنى تصيير الشيء

على حالة دون حالة)[1].

وحرف الجر «على» متعلق بمحذوف يتناسب مع السياق أى اجعلنى متحكما متصرفا على خزائن الأرض. والاستعلاء هنا مجازى يعطى معنى التمكن بحرية وطلاقة، لا يعوقه عائق، ولا يمنعه عن أداء مهمته- على أمل وجه- مانع. ولما كان يوسف عليه السلام قد فسر رؤيا الملك بأن البلاد مقدمة على قحط وجوع وجدب رأى -بحصافته وبما وهبه الله من حفظ وعلم وأمانة- أنه الأقدر على تخليصها من هذه المجاعة من ثم طلب من الملك أن يوليه ما هو أبرع فيه، وما هو أمس صلة بحاجةَ الناس إليه وهى «خزائن الأرض» بالرغم من أنها مسئولية جسيمة، وعبء ضخم، وعمل ثقيل، فليس هناك أشق وأثقل من أن يسد أفواه الناس فى مصر طيلة سبع سنوات. فمطلبه هذا لم يكن لأجل نفسه إنما كان لأجل غيره ليحفظ على الناس حياتهم، ويقيهم شر زمانهم، ونوائب دهرهم. وهكذا شأن الأنبياء يتقدمون الصفوف عند اللقاء، ولا يتقهقرون إلى الوراء.

وبهذا يرد على من يقول كيف طلب يوسف عليه السلام الولاية، وقد نهى النبى عليه السلام عن تولية من يطلبها ويحرص عليها إذ يوسف عليه السلام لم يطلبها تكبراً ونفاجة وحبا للصيت والجاه، إنما كان ذلك ابتغاء وجه الله. علاوة على أن نهى الرسول صلى الله عليه وسلم موجه إلى بعض الأشخاص الذين يطلبونها، وليسوا أهلالها. أما واجب الأنبياء والصالحين أن يطلبوها حين لا تستقر الأمور إلا بهم، فلا تعارض إذن لأن يوسف عليه السلام كان هو الأقدر على (إدارة دفة الأمور بالدقة، وضبط الزراعة والمحاصيل وصيانتها، وكان على علم تام من العلم اللدنى بالخبرة التامة، وحسن التصرف، والعلم بكافة فروعه الضرورية لتلك المهمة فى سنوات الخصب، وفى سنى الجدب على السواء)[2].

و«الخزائن» جمع تكسير للكثرة مفرده خزانة بكسر الخاء: وهى المكان الذى يختزن فيه الحبوب والأموال. وفى هذا الجمع إشارة لطيفة إلى كثرة هذه الخزائن وانتشارها فى ربوع مصر المحروسة آنذاك. كما أن التعبير «بالخزائن» -ولما تحدث المجاعة بعد- دليل على وفرة إنتاج مصر من المحاصيل والثمار التى كانت تحتاج للحفاظ عليها إلى عدد وفير من المخازن والصوامع. وهذا يؤكد

---

(١) مفردات الأصفهاني صـ ٩٢ بتصرف. (٢) في ظلال القرآن سيد قطب ١٣/ ٢٠٠٥.

المقولة الشهيرة أن مصر كانت قديما سلة غلال العالم (فكانت فى تلك الأيام الشونة الكبرى التي يشد إليها الناس الرحال من الأقطار لشراء الغلال)[1]. وقد روى عن أبى بصرة الغفارى[2] أن «مصر خزانة الأرض كلها، وسلطانهم سلطان الأرض كلها. قال تعالى على لسان يوسف عليه السلام ﴿**قال اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم**﴾[يوسف٥٥]، ولم تكن تلك الخزائن بغير مصر فأغاث الله بمصر وخزائنها كل حاضر وباد من جميع الأرض)[3]. فهل بعد هذا تكريم وتعظيم لمصر فى القرآن.

والأرض هنا هى أرض مصر ولا شك، لأن الأحداث السابقة كلها جرت فيها كما يدل السياق والمساق بوضوح. وفى إضافة الخزائن إلى الأرض، ولم يقل «خزائن مصر» إشارة -والله أعلم- إلى أن أرض مصر كانت ومازالت وستظل بإذن الله أرضا خصبة نقية صالحة لشتى المزروعات، ومختلف أنواع النباتات والثمرات.

وفى هذا كله تفخيم لشأن مصر، ورفع لقدرها، وثناء على أرضها، وإيماء إلى المكانة السامية لها فى نفس يوسف عليه السلام فهو يرى خزائنها كأنها خزائن الأرض كلها.

ثم ذكر يوسف عليه السلام مبررات طلبه هذا من الملك، أو مسوغات تعيينه فى هذا المنصب الخطير فقال «إني حفيظ عليم» أى طلبت ما طلبت لأنى حفيظ عليم. فهى جملة تعليلية أفصحت عن السِر وراء طلبه، ودلت على جواز مدح المرء نفسه إذا جهل الناس أمره. وقد صدّرت بإن وهى تدخل على الجمل التعليلية الواردة عقب الأمر والنهى كثيراً فى الذكر الحكيم لمن يتأمل آياته. وقد أثنى عبد القاهر فى «دلائل الإعجاز» على حسن موقعها فى هذه الجمل بإفاضة فليراجع هناك[4].

وإيثار صيغتى المبالغة «حفيظ عليم» للتدليل على أنه شديد الحفظ والصيانة لما يقوم به ويتولاه، واسع العلم بحقائق الأمور وكيفية التصرف فيها. أى إنه (اتصف بصفتين يعسر حصول إحداهما فى الناس بله كلتيهما، وهما

(١) الزراعة القديمة المصرية صـ ٢٣. (٢) هو أحد الصحابة الأجلاء الذين حلوا بمصر.

(٣) فضائل مصر للعدوي ١/ ٤٩، وفضائل مصر لابن زولاق صـ ١١.

(٤) دلائل الإعجاز تحقيق محمود شاكر ٢٧٢: ٢٧٤.

الحفظ لما يليه، والعلم بتدبير ما يتولاه ليعلم الملك أن مكانته لديه، وائتمانه إياه قد صادفا محلهما وأهلهما)[1].

ومن ثم نكر «حفيظ عليم» تفخيما وتعظيما وتنويها بأن حفظه وعلمه هبتان له من قبل المولى سبحانه.

وهاتان الصفتان من أهم الصفات التي يجب أن يراعيها كل ولى أمر في وزرائه وقواده، فعليه أن يوسد الأمر لأهله، ويولى أصحاب الكفاءات والخبرات لا أهل الثقة والحاجات وحينئذ ستكون العقبى محمودة كما كانت على يد يوسف عليه السلام. وإذا لم يكن الأمر كذلك فليراجع كل ولى أمر نفسه، وإن وجد أنه قد حاد عن هذا المبدأ العظيم فليصحح اختياره لأنه (ما أضاع كثيراً من الممالك الشرقية فى القرون الأخيرة إلا الجهل والتقصير فى النظام المالى وتدبير الثروة، وحفظها فى الدولة والأمة)[2].

ولا يستبعد أن تعود البلاد الإسلامية إلى سالف مجدها، وسابغ عزها لو تولى أمورها كل «حفيظ عليم» بخيراتها وثمراتها، وعمل على منع السلب والنهب من أرضها. فإن فى مصر وغيرها من البلاد الإسلامية خيرات جمة من أزمنة سحيقة، وليس أدل على ذلك تلك الكنوز التى استخرجها الفراعنة من جوفها، ومع هذا مازالت تعج بالخيرات فى باطنها.

وسوف تعود مصر كما كانت بإذن الله -بفضل المخلصين فيها- سلة ومخزنا لغلال الدنيا كلها تهب ولا يوهب لها، تعطى ولا يعطى لها، تغدق ولايغدق عليها.

* * *

اقترح يوسف عليه السلام على ملك مصر آنذاك أن يوليه أمر وزارة التجارة والتموين، أو المالية والاقتصاد فى عرفنا الآن. ولم يحك القرآن جواب الملك له بالرفض أو القبول بل وجدنا المولى عزوجل يعقب الآية السابقة بقوله: **﴿وكذلك مكنا ليوسف فى الأرض﴾**. فأنبأ هذا القول عن أن الملك قد أجابه إلى طلبه، ومكنه فى أرض مصر، وعلى خزائنها. فهذه الجملة أغنت عن الجواب الصريح ودلت عليه، وفى ذلك زيادة تكريم ليوسف، وإظهار لعظيم

(١) التحرير والتنوير ١٣ /٩. (٢) تفسير المراغي ١٣/ ٥.

مكانته عند الملك فيكفي أن (يقول ليجاب بل ليكون قوله هو الجواب)[1] كما يقول الشيخ سيد قطب.

والأرض في هذا النظم الشريف هي قطعا أرض مصر. إذ ليس معقولا أن الله عزوجل قد مكن ليوسف في مطلق الأرض. فهذا لا يدل عليه نقل ولا عقل. وقد سبق الحديث عن هذه الجملة بعينها في المشهد الأول في آية [٢١]. وأضيف هنا أن لفظ الأرض في هذه الجملة انبسط معناه عما كان هناك. إذ التمكين ليوسف في الأرض هناك كان تمكينا يتلاءم مع صغر سنه، وسيطرته على مقاليد الأمور في قصر وضياع العزيز كما سبق، وهنا تمكين يتناسب مع توليه خزائن مصر. يدل على ما ذكرناه تعقيب كل جملة بكلام مغاير حيث جاء عقبها هنا قوله تعالى: ﴿يتبوأ منها حيث يشاء﴾ بخلاف ما ورد هناك. وعليه فاسم الإشارة «ذلك» يعود في هذه الآية على غير ما عاد هناك بالتأكيد. فهو هنا يعود على النعم التي أنعم الله بها على يوسف من تقريبه للملك. وإنجائه من السجن، وظهور براءته من الفاحشة. ومن ثم فوجه الشبه مختلف حتما في هذه الآية عن الآية السابقة.

وقال «في الأرض» ولم يقل مصر تفخيما لهذا التمكين، وتعظيما له، وكأنه شمل الأرضين كلها، أو أن هذا التمكين لم يكن لأحد غيره في الأرض آنذاك. فهو تمكين فريد في نوعه.

﴿يتبوأ منها حيث يشاء﴾ الجملة في موضع الحال من يوسف. والمعنى ينزل من أرض مصر حيث أراد، ووقتما يحب وهي (كناية عن تصرفه في جميع مملكة مصر فهو عند حلوله بمكان من المملكة لوشاء أن يحل بغيره لفعل)[2].

وفي الكلام إشارة خفية إلى أن يوسف عليه السلام قد وطأت قدماه الشريفتان أرض مصر كلها فبوركت به كما بوركت من قبل ومن بعد بوجود إدريس وإبراهيم ولوط ويعقوب وموسى وعيسى عليهم السلام. وهذا يعني أن يوسف عليه السلام لم يكن وزيراً مقيما يشرف على عماله وأتباعه من قصره المنيف، ومكتبه الأنيق بل كان وزيراً رحّالة يتابع كل صغيرة وكبيرة عن

(١) في ظلال القرآن ١٣/ ٢٠١٤.   (٢) التحرير والتنوير ١٣/ ١٠.

كثب. ولا غرو فقد كان مكينا أمينا حفيظا عليما. يدل على ذلك التعبير بقوله «يتبوأ» دون غيره إذ يشير إلى أنه كلما كان ينزل فى مكان يعد له فيه بيتا يباشر منه عمله. يقال (بوأت له مكانا سويته فتبوأ، وبوأ المنزل له أعده، وتبوأ المكان وبه نزل أقام به)[1].

وقد أشارت التوراة إلى هذا المعنى السابق من انبساط ملك يوسف واتساع سلطانه بقولها (ثم قال فرعون ليوسف انظر قد جعلتك على كل أرض مصر.. وقال فرعون ليوسف أنا فرعون فبدونك لا يرفع إنسان يده ولا رجله فى كل أرض مصر.. وكان يوسف ابن ثلاثين سنة لما وقف قدام فرعون ملك مصر. فخرج يوسف من لدن فرعون واجتاز فى كل أرض مصر)[2].

﴿نصيب برحمتنا من نشاء﴾ جملة تشير إلى حكمته ومشيئته سبحانه فى إسداء الفضل والإحسان والإنعام إلى من يراه أهلا لفضله وإحسانه وإنعامه. كما تدل على طلاقة القدرة الإلهية، وأن ما تشاؤه لا يدفعه دافع، ولا يمنعه مانع. وقد تكالب الناس على يوسف، وأرادوا به شراً، وأراد الله به خيراً فنفذت كلمة الله، وعمت رحمته وفيوضاته على يوسف عليه السلام جراء صبره والتجائه إلى ربه.

وقد تكرر هذا الأسلوب فى القرآن عدة مرات فى مثل قوله **﴿ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء﴾**[الرعد ١٣] وقوله **﴿فإذا أصاب به من يشاء من عباده إذا هم يستبشرون﴾**[الروم ٤٨] وقوله: **﴿يصيب به من يشاء من عباده﴾**[١٠٧ يونس] إلا أن القيد «برحمتنا» لم يأت إلا فى هذا المقام فحسب.

﴿ولا نضيع أجر المحسنين﴾ فاصلة قرآنية تنبئ -بوجه عام- عن أن الله عزوجل لا يضيع ولا يخيب لديه المحسنون بل يوفيهم أجورهم كاملة فى الدنيا والآخرة، وقد وفّى يوسف عليه السلام أجره، ومكنه فى أرض مصر لإحسانه فى قوله وعمله، ومراعاته لجناب ربه.

---

(١) مفردات الأصفهاني ٦٣، والمعجم الوجيز ٦٠.

(٢) سفر التكوين الإصحاح ٤١.

وقد تكررت هذه الجملة بالنسبة ليوسف عليه السلام مرة أخرى فى قوله تعالى: ﴿إنه من يتق ويصبر فإن الله لا يضيع أجر المحسنين﴾[يوسف ٩٠]. تأكيداً على صبره وتقواه وإحسانه. وهى فى كل موضع كما ترى جاءت (ملائمة كل الملائمة لمعناها مستقرة فى قرارها، مطمئنة فى مكانها، غير نافرة ولا قلقة)[1] لأنها انسجمت مع سياقها، وتناغمت مع مقام ورودها.

هذا وقد ذكرت تلك الجملة بعينها فى القرآن فى موضعين آخرين عدا الموطنين السابقين فى قوله تعالى: ﴿إن الله لا يضيع أجر المحسنين﴾[التوبة ١٢٠] ثناء على المؤمنين الذين لم يتخلفوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى غزوة العسرة بعد ما كاد يزيغ قلوب فريق منهم. وفى قوله تعالى: ﴿واصبر فإن الله لا يضيع أجر المحسنين﴾[هود ١١٥] ثناء على رسولنا العظيم وإعلاما له بأن الله لن يضيع أجر وجزاء المحسنين الصابرين من أمته.

وهذه الجمل وإن كانت واردة فى سياقات خاصة كما رأينا، ولكنها بوجه عام دعوة للعباد إلى إحسان الفعل قولا وعملا، والتمسك بالصبر على شدائد الحياة، وسوف تكون العقبى كما أخبر المولى سبحانه أنه لن يضيع أجور إحسانهم بل يوفيها لهم كاملة غير منقوصة فى الدنيا والآخرة.

* * *

المشهد الرابع

نفى إخوة يوسف مجيئهم للإفساد فى أرض مصر

تولى يوسف عليه السلام خزائن أرض مصر، وأضحى مسيِّراً لأمورها، متصرفا فى خيراتها، مسيطراً على أرزاقها، وشرع يدبر من سنى الخصب لسنى الجدب. واستطاع بحنكته وحكمته أن يوفر فائضا من الميرة والغلال لهذه السنين العجاف. وتسامع الناس فى الشام بما فى مصر من فائض الغلات. فاتجهوا نحوها يكتالون طعامها. وقدم إخوة يوسف عليه السلام مع القادمين فعرفهم وهم له منكرون. ثم حدثت القصة المعروفة بين يوسف وإخوته عندما دبر حيلة ليستبقى بها أخاه بنيامين لديه. فوضع صواع الملك فى وعائه،

(١) التعبير الفني في القرآن بكري شيخ أمين صـ ٢٠٤.

وصاح أحد فتيانه ﴿أيتها العير إنكم لسارقون. قالوا وأقبلوا عليهم ماذا تفقدون. قالوا نفقد صواع الملك ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم﴾ [يوسف٧٠-٧٢].

وهنا يتجدد الحديث عن مصر مرة أخرى فتذكر من جديد عقب هذه الحادثة بلفظ الأرض فى قوله تعالى: ﴿قالوا تالله لقد علمتم ما جئنا لنفسد فى الأرض وما كنا سارقين﴾[يوسف٧٣].

* * *

فقد أقسموا بالله يمينا مغلظة أنهم ما جاءوا أرض مصر ليفسدوا فيها، أو يسرقوا منها قط بل أتوا لغرض الميرة واكتيال الطعام.

وكما ترى فقد فصلت هذه الآية عما قبلها لأنها واقعة جوابا عن سؤال مقدر فكأن سائلا سأل فماذا قالوا حين سمعوا ما سمعوه من العمال باتهامهم بالسرقة. أجاب «قالوا..إلخ الآية». وهذا النوع من الفصل يسمى فى علم البلاغة شبه كمال الاتصال، وهو واقع كثيرا فى القصص القرآنى، وجاء فى بحثنا هذا فى مواضع عديدة كما مر، وكما سيأتى.

وقوله «تالله» (يعنى والله، وهذه التاء فى تالله إنما هى واو قلبت تاء كما فعل ذلك فى التوراة، وهى من وريت. والتراث وهى من ورثت، والتخمة وهى من الوخامة. قلبت الواو فى ذلك كله تاء)[(١)].

ومجئ التاء بدلا من الواو لا يكون إلا فى القسم الممتزج بالتعجب والدهشة والاستغراب كما هنا، وكما فى قوله تعالى ﴿قالوا تالله تفتؤ تذكر يوسف حتى تكون حرضا أو تكون من الهالكين﴾[يوسف ٨٥] وقوله ﴿قالوا تالله إنك لفى ضلالك القديم﴾[يوسف٩٥]. وقوله ﴿وتالله لأكيدن أصنامكم بعد أن تولوا مدبرين﴾[الأنبياء٥٧]. والمعنى (أنهم تعجبوا من رميهم بما ذكر مع ما شاهدوه من حالهم. فقد روى أنهم كانوا يعكمون أفواه إبلهم لئلا تنال من زروع الناس وطعامهم شيئا. واشتهر أمرهم فى مصر بالعفة والصلاح والمثابرة على الطاعات. ولذا قالوا «لقد علمتم» علما جازما مطابقا للواقع)[(٢)]. وأتوا بالفعل «علمتم» ماضيا لأنهم يحيلونهم على ماض معروف

(١) تفسير الطبري ٧/ ٢٨٢.
(٢) تفسير الألوسي ٨/ ٧٣.

عنهم إذ قدموامصر قبل هذه الواقعة، ووقف أهلها على نزاهتهم وطهارتهم وأمانتهم.

ومن ثم أكدوا كلامهم بمؤكدين اللام وقد. يريدون أن نزاهتهم وطهارتهم صارت أمراً مشهوراً محققا عرفه القاصي والداني، وتأكد منه كل من كان في هذا المكان.

وفي قوله «لقد علمتم» إيماء من طرف خفي إلى حصافة يوسف عليه السلام إذ كان يأمر عماله بتتبع حال الغرباء الذين ينزلون البلاد في هذه الظروف الصعبة احتياطا وتحرزاً من التلاعب بأقوات الناس، وكأنه كان لديه سجل يدون فيه البيانات المختلفة لكل من يكتال طعاما ويأخذ ميرة. وبذلك يعطى كل ذى حق حقه، ويقف على كل صغيرة وكبيرة. وهكذا يكون الحفيظ العليم كما وصف نفسه.

﴿ما جئنا لنفسد فى الأرض﴾ الفساد: (خروج الشيء عن الاعتدال قليلا كان الخروج عنه أو كثيراً، ويضاده الصلاح. ويستعمل ذلك فى النفس والبدن والأشياء الخارجة عن الاستقامة **﴿إن الله لا يصلح عمل المفسدين﴾**.. **﴿والله يعلم المفسد من المصلح﴾**)[١]. وأصله من (فسد اللحم أو اللبن أو نحوهما يفسد فساداً أنتن أو عطب. وفسد العقد ونحوه بطل. وفسدت الأمور اضطربت وأدركها الخلل. أفسدَ الشئ جعله فاسدا)[٢].

والمعنى أنهم ينفون عن أنفسهم نفيا قاطعا مجيئهم قط لغرض سيء على أى صورة من الصور كالجاسوسية ونحوها. ولذلك صاغوا العبارة على عكس المتوقع فلم يسلطوا النفى على الفساد قائلين: **﴿تالله لقد علمتم ما نحن بمفسدين﴾** بل صبوا النفى على المجئ نفسه (إظهاراً لكمال قبحه عندهم، وتربية لاستحالة صدوره عنهم. فكأنهم قالوا: إن صدر عنا إفساد كان مجيئنا لذلك. مريدين به تقبيح حاله، وإظهار كمال نزاهتهم عنه)[٣].

(ثم أكدوا هذه الجملة التى أقسموا بالله عليها بقولهم «وما كنا سارقين» لزيادة التبرى مما قذفوهم به، والتنزه عن هذه النقيصة الخسيسة الرذيلة الشنعاء)[٤].

---

(١) مفردات الراغب صـ ٣٩٣ -٣٩٤.
(٢) المعجم الوسيط ٢/ ٧١٣- ٧١٤.
(٣)تفسير الألوسي ٨/ ٧٣.
(٤) فتح البيان ٥/ ٢٨٠.

(وقد حصل لهم فيه شاهد قاطع وهو أنهم لما وجدوا بضاعتهم فى رحلهم حملوها من بلادهم إلى مصر، ولم يستحلوا أخذها، والسارق لا يفعل ذلك البتة)[1]. ولكن يلاحظ هنا (أنهم نفوا عن أنفسهم الاتصاف بالسرقة بأبلغ مما نفوا به الإفساد عنهم، وذلك بنفى الكون سارقين دون أن يقولوا «وما جئنا سارقين» لأن السرقة وصف يتعيرون به، وأما الإفساد الذى نفوه أى التجسس فهو مما يقصده العدو على عدوه. فلا يكون عاراً، ولكنه اعتداء فى نظر العدو(٢).

والأرض المذكورة هنا هى أرض مصر بلا جدال. وأل فيها للعهد يدل على ذلك السياق والقرائن المحيطة بالعبارة. إذ قيلهم هذا حدث، وهم على أرض مصر، وبين جنباتها. وإيثار الأرض دون مصر هنا عله -والله أعلم- للايماء إلى أن هذين الأمرين قصد الفساد والسرقة لا يقع منهم فى أى بقعة من بقاع الأرض، وهذا أبلغ وأعظم فى النفى، وأدل على كمال نزاهتهم وطهارتهم.

أو لأنهم يرون أنها أحق الأماكن أن تسمى بهذا اللفظ على العموم، وهذا يكشف عن رؤيتهم لها وكأنها هى كل الأرض بلا استثناء. والله أعلم.

* * *

المشهد الخامس

بقاء رأوبين فى أرض مصر، ونصيحته لإخوته أن يسأل أبوهم القرية إن شكك فى صحة كلامهم

فى المشهد السابق نفى إخوة يوسف عن أنفسهم أنهم جاءوا للإفساد والسرقة فى أرض مصر. حين أذّن المؤذن أنهم سارقون، ولكنهم بعد قليل اكتشفوا الصواع في رحل أخيهم فوقعوا فى حيص بيص. وكان حكم السارق فى ملتهم أن يسترق للمسروق منه كما فى قوله تعالى **﴿قالوا جزاؤه من وجد فى رحله فهو جزاؤه﴾**[يوسف ٧٥]. وقد سوغ هذا ليوسف عليه السلام أن يستبقى لديه أخاه «بنيامين». وقد شق هذا الأمر على إخوته فأخذوا يتجاذبون مع يوسف أطراف الحديث، ويعرضون عليه أن يأخذ أحدهم مكانه.

---

(١) مفاتيح الغيب ١٧/ ١١٢.	(٢) التحرير والتنوير ١٣/ ٢٩.

فرفض عليه السلام و﴿قال معاذ الله أن نأخذ إلا من وجدنا متاعنا عنده﴾ [يوسف ٧٩]. فانتحوا جانبا يفكرون فى الخلاص من هذا المأزق، وبم يردون على أبيهم -إن عادوا إليه، وليس معهم «بنيامين» الذى نزل عند أبيهم منزلة يوسف بعد فقده- وهذا ما يحكيه قوله تعالى: ﴿فلما استيأسوا منه خلصوا نجيا قال كبيرهم ألم تعلموا أن أباكم قد أخذ عليكم موثقا من الله ومن قبل ما فرطتم فى يوسف فلن أبرح الأرض حتى يأذن لى أبى أو يحكم الله لى وهو خير الحاكمين. ارجعوا إلى أبيكم فقولوا يا أبانا إن ابنك سرق وما شهدنا إلا بما علمنا وما كنا للغيب حافظين. واسأل القرية التى كنا فيها والعير التى أقبلنا فيها وإنا لصادقون﴾ [يوسف ٨٠ -٨٢].

حيث ورد الحديث عن مصر بلفظ الأرض فى [آية ٨٠]، وبلفظ القرية فى [آية ٨٢].

* * *

قوله تعالى: ﴿فلما استيئسوا منه خلصوا نجيا﴾. الفاء للترتيب والتعقيب أبانت عن سرعة انتحائهم جانبا بعد فقدانهم الأمل فى استجابة يوسف عليه السلام للعفو عن أخيهم. و«لما» أداة شرط تجزم فعلين الأول فعل الشرط، والثانى جوابه. وهى (تدل على ارتباط الفعل الثانى بالأول، وأن أحدهما كالعلة للآخر بخلاف الظرف من الزمان إذا قلت «حين قام زيد قام عمرو» فجعلت أحدهما وقتا للآخر على اتفاق لا على ارتباط)[1].

«استيئسوا» فعل الشرط، ومعناه أنهم انقضى أملهم، وانقطع طمعهم فى يوسف أن يخلى عن بنيامين. والأصل «فلما يئسوا» زيدت السين والتاء للمبالغة فى أنهم لم يخلصوا نجيا إلا بعد أن استنفدوا كل الجهود الممكنة، والوسائل المتاحة لإقناع يوسف عليه السلام بالتخلى عما عزم عليه. وليس صحيحا أن استيئس هنا بمعنى يئس لأنه اسقاط لدلالة السين والتاء، وكل كلمة فى الذكر الحكيم بله كل حرف لابد له من مغزى، وإن غاب على أصحاب النظر فيه. وهذا الفعل هنا على نهج قوله تعالى فى آخر تلك السورة ﴿حتى إذا استيئس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا جاءهم نصرنا﴾[يوسف ١١٠]

(١) نتائج الفكر للسهيلي تحقيق د/ محمد إبراهيم البنا صـ ١٢٧.

إذ الرسل لا يكفون ولا ينفكون عن البلاغ إلا بعد استنفاد كل ما في جعبتهم من وسائل الترغيب والترهيب. واللافت للنظر هنا أن هذين الفعلين لم يردا في القرآن إلا في هذين الموضعين من هذه السورة فانظر وتعجب من هذا الإحكام وذاك الالتئام في الذكر الحكيم.

«منه» الضمير في «منه» يعود على يوسف عليه السلام كما يدل عليه مساق الكلام. ومن قال إنه يعود على «بنيامين» لا يؤيده السياق. إذ فيه إلغاء للحديث الدائر بينهم، وبين يوسف فيما مضى من آيات، وكأن المشكلة كانت في «بنيامين» وليس هذا صحيحا بدليل تخلف أخيهم الكبير بعد يأسه من استجابة يوسف عليه السلام.

﴿خلصوا نجيا﴾ جواب الشرط مترتب على الاستيئاس. أي أنهم لم يسلكوا هذا المسلك، وينهجوا هذا المنهج إلا بعد قنوطهم. و«خلصوا» (بمعنى اعتزلوا وانفردوا. وأصله من الخلوص وهو الصفاء من الأخلاط)[1].

وآثر النظم الكريم هذا الفعل لأنه أوضح دلالة على أنهم انتحوا، وخلصوا بعيدا عمن كان في المجلس، لم ينضم إليهم غيرهم البتة. وواو الجماعة في خلصوا تعود على إخوة يوسف العشرة وقوله «نجيا» حال. صاحبها الواو في خلصوا. وأصلها خلصوا متناجين. ولكنه عدل عن ذلك إلى المصدر مبالغة في (أنهم تمحضوا تناجيا لاستجماعهم لذلك، وإفاضتهم فيه بجد واهتمام كأنهم في أنفسهم صورة التناجي وحقيقته)[2].

وهذا أبلغ –كما ترى– في تصوير حالهم بوضوح مما لو قال «خلصوا متناجين». ومن هنا فإن ما ذهب إليه بعض المفسرين من تقدير مضاف أي ذوي نجوى أو موصوف محذوف أي فوجا نجيا لا يحسن بلاغة، وليس فيه براعة. إذ يفقد البلاغة القرآنية وهجها وألقها، والقرآن معجزة بلاغية في المقام الأول.

وقوله «خلصوا نجيا» من قبيل الاستعارة التمثيلية. وقد عده عبد القاهر من هذا النحو وإن لم يصرح حيث قال (وتراهم يذكرون من الاستعارة قوله عزوجل ﴿واشتعل الرأس شيبا﴾ وقوله ﴿وأشربوا في قلوبهم العجل﴾ وقوله

(١) التحرير والتنوير ١٣/ ٣٩.

(٢) تفسير الكشاف ٢/ ٣٣٩.

عزوجل ﴿وآية لهم الليل نسلخ منه النهار﴾ وقوله ﴿فاصدع بما تؤمر﴾ وقوله ﴿فلما استيأسوا منه خلصوا نجيا﴾.. ومن الإيجاز قوله تعالى ﴿ولا ينبئك مثل خبير﴾ وقوله ﴿فشرد بهم من خلفهم﴾ وتراهم على لسان واحد فى أن المجاز والإيجاز من الأركان فى أمر الإعجاز)[1].

وقد جاء على منوال قوله «نجيا» فيما مضى قوله تعالى فى قصة موسى عليه السلام ﴿وناديناه من جانب الطور الأيمن وقربناه نجيا﴾[مريم٥٢].
وهذان هما الموضعان الوحيدان فى القرآن العظيم كله اللذان وردا على هذه الهيئة التعبيرية.

﴿قال كبيرهم ألم تعلموا أن أباكم قد أخذ عليكم موثقا من الله﴾
جملة «قال كبيرهم»إلخ أنبأت عن محذوف تقديره فلما استيأسوا منه خلصوا نجيا، وقرروا فى هذه المناجاة العودة بدون بنيامين إلا أن كبيرهم رفض، وقال لهم ما ذكرته الآية.

ويجوز أن تكون (جملة «قال كبيرهم» بدلا من جملة «خلصوا نجيا» وهو بدل اشتمال لأن المناجاة تشتمل على أقوال كثيرة منها قول كبيرهم هذا. وكبيرهم هو أكبرهم سنا وهو («روبين»[2] بكر يعقوب عليه السلام)[3].
وذهب بعض المفسرين إلى أن المقصود به شمعون. وكان أكثرهم علما وعقلا. إلا أن اللفظ لا يؤيده، ولا يدل عليه. لأن العرب كما يقول الطبرى لا تفهم (فى المخاطبة إذا قيل لهم «فلان كبير القوم» مطلقا بغير وصل إلا أحد معنيين إما فى الرئاسة والسؤود، وإما فى السن. فأما فى العقل فإنهم إذا أرادوا ذلك وصلوه فقالوا: هو كبيرهم فى العقل. فأما إذا أطلق بغير صلته بذلك فلا يفهم إلا ما ذكرت)[4]. وهذا هو الأرجح والأقوى لأن الذكر

(١)دلائل الإعجاز تحقيق شاكر صـ ٥٢١.
(٢) أنجب يعقوب عليه السلام اثني عشر ولداً هم رأوبين بكره وُلد ١٧٨٩ ق.م تقريبا. وشمعون ١٧٨٨، ولاوي ١٧٨٧، ويهوذا ١٧٨٦ ويساكر ١٧٨٠، وزبولون ١٧٧٩ ق.م من زوجته لينة بنت خاله لابان. ثم دان ١٧٨٥ ق.م، ونفتالي ١٧٨٤ من زوجته بلهة جارية راحيل. ثم جاد ولد ١٧٨٣ ق.م، وأشير ١٧٨٢ من زلفة جارية لينة. ثم يوسف ولد سنة ١٧٧٨ ق.م، وبنيامين ١٧٦٨ ق.م من زوجته راحيل ينظر (قصص الأنبياء والتاريخ ٣ /٤٣٢ - ٤٣٣، والكتاب المقدس سفر العدد الإصحاح الأول) علما بأن تواريخ الميلاد هنا تقريبية كما هو مفهوم بطبيعة الحال.
(٣) التحرير والتنوير ١٣ /٣٩. (٤) تفسير الطبري ٧/ ٢٩٦.

الحكيم خاطب العرب بما تعرف في لغتها، وما جرت به سلائقها اللغوية التي طبعوا عليها.

وقوله «ألم تعلموا» الخ مقول القول. والاستفهام تقريري يذكرهم بما كان منهم لأبيهم، وتعهدهم بالحفاظ على أخيهم في قولهم الفائت ﴿فأرسل معنا أخانا نكتل وإنا له لحافظون﴾ [يوسف ٦٣].

ومن ثم عبر بقوله «تعلموا» لأن أخذ الميثاق عليهم بالمحافظة على «بنيامين» كان أمراً أدركوه بوضوح، وعلموه علما لا يداخله شك. ومفعول «تعلموا» المصدر المنسبك من أن وما دخلت عليه. والتقدير ألم تعلموا أخذ أبيكم الميثاق عليكم.

والميثاق عقد وعهد مؤكد بيمين، والموثق الاسم منه. واعجب معى لهذا الذكر الحكيم الذى ذكر في سورة يوسف خاصة هذا اللفظ «الموثق» ثلاث مرات. مرتين في [آية ٦٦]، ومرة في [آية ٨٠]. وما عدا ذلك من مواضع في القرآن ذكر لفظ الميثاق. وكأن اختصاص هذا اللفظ بإخوة يوسف يشير إلى أنه كان ميثاقا من نوع خاص أخذه عليهم يعقوب عليه السلام المكلوم في ابنه يوسف من قبل بسببهم. فلك أن تتصور كيف يكون الميثاق لهذا الابن الآخر، وهو غيرا واثق بهم.

وتقييد الموثق بكونه من الله سبحانه (لأنه كان بإذن منه وتأكيد من جهته)[1] ومن ثم نكره تعظيما له، وتفخيما لشأنه.

﴿ومن قبل ما فرطتم في يوسف﴾ جملة اعتراضية تذكرهم بسالف عهدهم مع يوسف. وكأنه يريد أن يقول لهم إن موقفكم أمام أبيكم ضعيف جدا لأن لكم سابقة معه قبل ذلك وهى التفريط في يوسف من هنا فلن يصدقكم فيما تخبرونه بشأن «بنيامين».

وقول رأوبين هذا يفيد بمفهوم المخالفة أنه هو الذى أوحى إليهم بعدم قتله، والاكتفاء بالقائه في غيابات الجب كما في قوله تعالى ﴿قال قائل منهم لاتقتلوا يوسف وألقوه في غيابات الجب يلتقطه بعض السيارة إن كنتم فاعلين﴾ [يوسف ١٠]. وكان ذاك الأمر في نظره أخف الأضرار. وهذا يوضح

(١) أسرار التنزيل للبيضاوي ١/ ٢٥٠، وانظر تفسير الألوسي ٨/ ٣٠٢.

سر إسناد «رأوبين» التفريط فى يوسف إليهم فحسب، ولم يُدخل نفسه فى زمرتهم إذ لم يقل «ومن قبل ما فرطنا فى يوسف» . وفى الجملة أيضا إحساس قوى بالذنب، وشعور عظيم بالندم، وتأنيب شديد للضمير على ما جرى فى حق يوسف ينضح من ثنايا العبارة.

﴿فلن أبرح الأرض حتى يأذن لى أبى أو يحكم الله لى﴾ عبر بالفاء الدالة التعقيب والترتيب إشارة إلى أن هذا القرار الحاسم اتخذه «رأوبين» بعد الحديث السابق مع إخوته مباشرة ودون تمهل.

و «أبرح» مضارع برح الثلاثى. (يقال برح براحا وبروحا أى زال. فإذا دخله النفى صار مثبتا أى لن أبرح من أرض مصر بل ألزمها ولا أفارقها، ولا أزال مقيما بها)(١) .

و(أبرح هنا تامة ضُمِّنت معنى أفارق، والأرض مفعول به، ولا يجوز أن تكون تامة من غير تضمين. لأنها إذا كانت كذلك كان معناها ظهر أو ذهب. ومعنى الظهور لا يليق، والذهاب لا يصل إلى الظرف المخصوص إلا بواسطة «فى» تقول ذهبت فى الأرض، ولا يجوز ذهبت الأرض. وقد جاء شىء لا يقاس عليه. واعلم أنه لا يجوز فى «أبرح» أن تكون ناقصة لأنه لا ينتظم من الضمير الذى فيها، ومن الأرض مبتدأ وخبر. ألا ترى أنك لو قلت أنا الأرض لم يجز من غير «فى» بخلاف أنا فى الأرض)(٢) .

والأرض هنا هى أرض مصر بلا امتراء. بدليل استقامة الكلام، وعدم اختلال المعنى العام لو قال فلن أبرح مصر، أو أرض مصر. فأل للعهد، أو بدل عن الإضافة. والملاحظ من تتبع استخدام الذكر الحكيم للفظ الأرض مراداً به مصر أنه جاء دوما معرفا بأل أو بالإضافة، ولم يأت نكرة مطلقا تدليلا على أنها أرض معروفة مشهورة للعيان منذ قديم الزمان. بل إن لفظ الأرض بوجه عام لم يأت نكرة مطلقا فى القرآن كله إلا فى موضعين اثنين إحداها قوله تعالى فى سورة يوسف **﴿اقتلوا يوسف أو اطرحوه أرضا﴾**[يوسف ٩] أى أرضا مجهولة لا يعرفها أحد، ولا يمر بها بشر. والثانى قوله تعالى **﴿وأرثكم أرضهم وديارهم وأموالهم وأرضا لم تطؤها﴾**[الأحزاب٢٧] .

---

(١) فتح البيان ٥/ ٣٤.

(٢)الفتوحات الإلهية للجمل ٢/ ٤٧٣.

وقد قيد «رأوبين» عدم مفارقته أرض مصر بغايتين قوله ﴿حتى يأذن لى أبى﴾ وقوله ﴿أو يحكم الله لى﴾ (وكأنه بعد أن غيًّا بالأولى رجع وفوض الأمر إلى من له الحكم حقيقة جل شأنه. وأراد حكمه سبحانه بما يكون عذراً له ولو الموت. والظاهر أن أحب الغايتين إليه الأولى. فلذا قدم «لى» فيها، وأخره فى الثانية)(١).

وقيل إنما قال ﴿حتى يأذن لى أبى﴾ (لأنه يستحى من أبيه أن يأتى إليه بغير ولده الذى أخذ عليهم الميثاق بإرجاعه إليه إلا أن يحاط بهم)(٢).

وأو فى قوله «أو يحكم الله لى﴾ (ترديد بين ما رسمه هو لنفسه، وبين ما عسى أن يكون الله قد قدره مما لا قبل له بدفعه. فحذف متعلق يحكم المجرور بالباء لتنزيل فعل يحكم منزلة ما لا يطلب متعلقا)(٣).

﴿وهو خير الحاكمين﴾ فى هذه الجملة قصر بتعريف الطرفين، والغرض من القصر التأكيد على أن أحكامه تعالى لا تجرى إلا على ما يوافق الحق ويطابق العدل والصدق، وليس لسواه ذلك البتة بل عدل غيره مشوب بقصور علمه، ونقص إدراكه، وعدم اطلاعه على دقائق الأمور، وحقائقها. وعلى ذلك فقوله وهو خير الحاكمين (إن كان على التعميم فهو الذى حكمه لا حور فيه، أو الذى حكمه لا يستطيع أحد نقضه، وإن كان على إرادة وهو خير الحاكمين لى. فالخبر مستعمل فى الثناء للتعريض بالسؤال أن يقدر له ما فيه رأفة فى رد غربته)(٤).

وفى الكلام تلاؤم واضح، وتناسب ظاهر. إذ لما قال «أو يحكم الله لى﴾ شفعه بقوله «وهو خير الحاكمين».

* * *

قال رأوبين هذه المقولة السابقة، وظل فى أرض مصر، وعاد إخوته إلى أرض كنعان، وقالوا لأبيهم حين سألهم عن أخيهم، ﴿إن ابنك سرق وما شهدنا إلا بما علمنا﴾. وكما كان متوقعا لم يصدقهم يعقوب عليه السلام بسبب سجلهم القديم، وتجاربهم السابقة معه. ولكنهم كانوا صادقين هذه

(١) تفسير الألوسي ٨/ ٣٠٤. (٢) فتح البيان ٥/ ٣٤. (٣) التحرير والتنوير ١٣/ ٤٠.
(٤) التحرير والتنوير ١٣/ ٤٠.

المرة، ولذلك أشاروا عليه أن يتأكد من صحة وصدق قولهم بأكثر من طريق حكاه قوله تعالى **﴿وأسأل القرية التى كنا فيها والعير التى أقبلنا فيها وإنا لصادقون﴾**[يوسف ٨٢] فقوله «وأسألِ القرية التى كنا فيها» معطوف على مقدر قبلها. أى وقولوا لأبيكم إن كذّبكم اسأل القرية واسأل العير. وهذا الكلام ورد على لسان رأوبين، لقنه لهم ليخبروا به أباهم عند ملاقاته.

ولكن يعقوب عليه السلام لم يرق له هذا الكلام وقال لهم **﴿بل سولت لكم أنفسكم أمراً فصبر جميل﴾**[يوسف ٨٣] بالرغم من أنهم كانوا صادقين عندئذ.

وقوله «واسأل» أمر ليس على حقيقته من إفادة الوجوب والإلزام بل هو للترجى والتثبت بقرينة المقام إذ كانوا متهيمين فى نظر أبيهم فهم يرجونه أن يتأكد بنفسه، أو بإرسال من يثق به يتساءل عما حدث، وسيعلم أنهم صادقون فيما أخبروا به.

و «القرية» مأخوذة من قولهم (قرى الماء في الحوض بقريه قريا[١] جمعه، وقرى الضيف أضافه، وقريت الصحيفة قرأتها فهى مقرية.. والقرية الضيعة والمصر الجامع. وقيل كل مكان اتصلت به الأبنية، واتخذ قراراً. والنسبة إليه قروى، وجمعها قرى)[٢].

والمراد بها هنا قرية من قرى مصر المشهورة آنذاك التى يجتمع فيها الناس من كل حدب وصوب لشراء الميرة والطعام والغلال.

ولم يشأ القرآن تحديدها جريا على عهدنا به فى عدم ذكره ما لا يدخل فى صلب القصة، ولا يتعلق به عظة وعبرة، بخلاف بعض القرى التى يرتبط بذكرها والنص على اسمها غرض ما فإن القرآن يذكرها مثل مكة، ويثرب، ومدين.

هذا ويلحظ فى حديث القرآن عن مصر أنه لم يذكرها قط بلفظ «القرية» إلا فى ذاك الموطن فحسب. والأمر على الضد فى لفظ المدينة فقد ذكرها كما مر، وكما سيأتى فى أكثر من موضع فى قصة موسى عليه السلام.

(١) وفي مفردات الأصفهاني (قري الشيء في فمه جمعه، وقريان الماء مجتمعه) المفردات صـ ٤١٨.

(٢) دائرة معارف القرن العشرين محمد فريد وجدي ٧/ ٧٧٧.

ولعل ذاك يعود إلى أن هذا اللفظ قد ورد على لسان «رأوبين» فى هذا المقام فهو يسميها من وجهة نظره هو أى يراها قرية لأن الناس يتجمعون فيها آتين من كل فج عميق للاكتيال، وأخذ الميرة فنظر إلى المعنى اللغوى. أو لعلها كانت بلدة يغلب عليها الطابع الريفي الزراعي وليست ضاربة فى التمدين والتحضر بسهم، وما كان كذلك فالأليق به أن يسمى قرية كما هو فى عرفنا نحن الآن. وإن صح هذا فهو يعنى أن يوسف عليه السلام قد ترك حياة المدنية، وصار يعيش ويتنقل بالقرب من خزائن البلاد المنتشرة على أطرافها.

كما يلحظ أيضا أن لفظ المدينة والقرية فى القرآن يأتيان في بعض المواضع مترادفين بدليل ما جاء فى قصة موسى والخضر عليهما السلام فى قصة القرية التى استطعما أهلها فأبوا أن يضيفوهما حيث عبر عنها مرة بالقرية، ومرة بالمدينة والمكان واحد كما سيأتى[1].

إلا أن القرية تختص غالبا بسياقات الذم والهجاء، والمدينة[2] تأتى غالبا فى سياقات المدح والثناء، ولو طبقنا هذا على ما معنا فإنه يعنى أن رأو بين كان يضيق بها ذرعا بسبب ما حدث له فيها. فهو يذمها من وجه خفى إذ سماها قرية. وهذا يتطابق مع حالته النفسية التى كان عليها. والله أعلم.

كما يلحظ أيضا أن السؤال هنا واقع على القرية دون أهلها. والقرية فى الواقع لا تسأل لأنها فضاء وبناء. والأصل واسأل أهل القرية. وإيثار سؤال القرية فيه مجاز مرسل من التعبير بالمحل وإرادة الحال، مبالغة فى انكشاف أمرهم انكشافا تاما ليس فيه أدنى شبهة بأى حال من الأحوال. وإعلاما بأن خبر سرقة «بنيامين» صواع الملك قد اشتهر وتعالم، وشاع وذاع حتى عرفه القاصى والدانى ممن كان فى القرية، ولو قدر لجدرانها ومبانيها أن تنطق بما حدث لنطقت به، والذى ألجأهم إلى المجاز هو أنهم لما كانوا صادقين فى قرارة أنفسهم، وأرادوا أن يبرئوها أمام أبيهم بالغوافى نفى التهمة عنهم فعبروا بذلك تأكيدا لصدقهم، وتثبيتا لخبرهم وبخاصة أن لهم سابقة مع أبيهم قبل

(١) ينظر صـ ٢٢٣- ٢٢٤ من هذا البحث.

(٢) يراجع المعجم المفهرس في لفظ القرية صـ ٥٤٣ - ٥٤٤ ولفظ المدينة صـ ٦٦٢ - ٦٦٣.

حين كذبوا عليه فى شأن يوسف. فاختاروا من الأساليب ما ينفى التهمة عنهم من أقصر طريق وأوكده وأبلغه وأوجزه.

ويجوز أن يكون الكلام وارداً على حذف المضاف على تقدير واسأل أهل القرية. وحذف المضاف إيجازاً واختصاراً لأنه مفهوم من سياق الكلام.

هذا ويرى بعض المفسرين أن القرية هنا هى المسئولة على الحقيقة والواقع. (قال أبو بكر الأنبارى المعنى اسأل القرية والعير والجدار والحيطان فإنها تجيبك وتذكر لك صحة ما ذكرناه لأنك من أكابر أنبياء الله فلا يبعد أن ينطق الله هذه الجمادات معجزة لك حتى تخبر بصحة ما ذكرناه)[1].

وعلى هذا الرأى فلا حذف فى العبارة ولا مجاز مرسل. ولكن جعل هذا الأسلوب من قبيل المجاز بالحذف أو المرسل أوجه وأليق. لأن الرأى الأخير ليس مراداً، ولا يقتضيه المقام لأننا لسنا بصدد الحديث عن إظهار معجزة ليعقوب عليه السلام. علاوة على أن مثل هذا المجاز (قد شاع فى الكلام قديما وحديثا ومنه قول ابن الدمينة:

سل القاعة الوعسامن الأجرع الذى ... به البان هل حييت أطلال دارك

وقوله:

سلوا مضجعى عنى وعنها فإننا ... رضينا بما يخبرن عنا المضاجع

وقوله:

واسأل نجوم الليل هذا زار الكرى ... جفنى وكيف يزور من لم يعرف[2]

ودافع وقوع مثل هذا المجاز فى اللغة (كدافع الضروريات وجاحد المحسوسات)[3].

﴿التى كنا فيها﴾ التى اسم موصول نعت للقرية «كنا فيها» صلة الموصول. وتقييدها بهذا القيد يدل على أن الحدث كان فى القرية نفسها، ولم يقع فى أطرافها بعيداً عن أعين سكانها. وفى ذلك زيادة تأكيد لاستفاضة أمرهم مما يؤكد صدق خبرهم.

---

(١) مفاتيح الغيب ١٧ / ١٢٥.
(٢) تفسير الألوسي ٨ / ٣٠٨.
(٣) مفاتيح الغيب ١٧/ ١٢٥.

﴿والعير التى أقبلنا فيها﴾ جملة لا محل لها من الإعراب عطفت على ما قبلها لما بينهما من التناسب والتعانق. وقد وقعت الواو هنا فى موقعها الأسد، ومكانها الأحق بها. وأنت لو حاولت الاتيان بغيرها لما استقام الكلام، وانفصم عراه، واختل مبناه. وجرب هذا بنفسك تجد مصداق ما أقول لك. فانظر كيف كان موقع هذا الحرف ودقته حيث ربط الكلام برباط وثيق زاد فى متانته، وقوى من شوكته وشكيمته.

«والعير» تطلق على القافلة نفسها، وعلى الجمال التى تحمل الميرة[1]. فهى من باب المشترك اللفظى الذى ينماز عن غيره بالقرائن مثل قرء، وعين، وجون[2]. والقرينة هنا ترجح أن المراد أصحاب العير. لأنه لا يعقل سؤال الجمال حقيقة لو حملنا العير عليها ويكون الكلام وارداً على سبيل المجاز المرسل أو المجاز بالحذف كما سبق فى لفظ القرية سواء بسواء. وهذا هو الأليق هنا إذ فيه اعتبارات لطيفة، ودقائق شريفة أومانا إليها فيما مضى. وهذا ما أيده ثلة من المفسرين يقول البيضاوى («والعير التى أقبلنا فيها» وأصحاب العير التى توجهنا فيها وكنا معهم)[3].

وعليه فأل فى العير للعهد أى عير معهودة معروفة لك -يا أبتاه- خرجنا معها، وعدنا معها.

ويلحظ هنا أن لفظ العير لم يذكر فى القرآن إلا فى سورة يوسف ثلاث مرات [آية ٧٠ -٨٢- ٩٤]. وهكذا فإن هذه السورة الكريمة قد اختصت بذكر ألفاظ لم ترد فى غيرها كما هنا، وكما ذكرنا قبل. إيذانا بأن بعض الأحداث فيها ليس لها نظير غيرها والله أعلم. كما يلحظ أن السؤال قد وقع على القرية والعير فقط لأنهما أبرز العناصر المطلوب التحقق منها، والقرآن يبرز الجزء الذى له صلة قوية بمسرى الأحداث، والمؤثر فى العقدة الفنية للقصة، وما سواه يتركه لخيال القارئ لالتقاطه.

﴿وإنا لصادقون﴾ جملة مؤكدة بأكثر من مؤكد إن واللام واسمية

---

(١) مفردات الأصفهاني ٣٦٧.

(٢) القرء يطلق علي الحيض والطهر، والعين تطلق علي الجاسوس وعين الماء، وعين الإنسان وعين الذهب والفضة، والجون يطلق علي الأسود والأبيض ويعرف المعني المراد بالدلائل والقرائن.

(٣) تفسير البيضاوي ١/ ٢٥٠، وفتح البيان ٥/ ٣٦.

الجملة. ومجيئها على هذا النحو من تكاثر عناصر التأكيد فيها ينسجم مع مقتضى حال أبيهم. فقد كان منكراً لكلامهم أشد الإنكار، ومن ثم أكدوا له الكلام بأكثر من مؤكد دفعا لإنكاره، وانتزاعا له من صدره، وتأكيدا لصحة قولهم، وصدقهم الكامل فى خبرهم.

* * *

المشهد السادس

دخول يعقوب وأولاده مصر آمنين مطمئنين

علم يعقوب عليه السلام بما حدث لبنيامين فابيضت عيناه من الحزن، وظل مكروبا حزينا على فقده، ومن قبله يوسف. ولكنه لم ييأس من روح الله، وأمر بنيه أن يذهبوا ويتحسسوا من يوسف وأخيه، وعاد الإخوة إلى مصر، ويبدو أن يوسف عليه السلام قد رق لهم هذه المرة فأخبرهم بحقيقة نفسه، وأمرهم بالعودة لإحضار أبيهم وكل أهل بيته. كما أمرهم أن يلقوا بقميصه على وجه أبيه ليرتد بصيرا، وتجهز يوسف عليه السلام لاستقبالهم، وأعد العدة لتشريفهم. وهذا ما يحكيه قوله تعالى: ﴿**فلما دخلوا على يوسف آوى إليه أبويه وقال ادخلوا مصر إن شاء الله آمنين**﴾ [يوسف ٩٩].

حيث ذكرت مصر للمرة الأخيرة فى هذه السورة بلفظ «مصر» تصريحا.

* * *

قوله تعالى: ﴿فلما دخلوا على يوسف آوى إليه أبويه﴾ الفاء للفصيحة أفصحت عن محذوف قبلها. لأن ما سبقها وهو قوله تعالى ﴿**قال سوف أستغفر لكم ربى إنه هو الغفور الرحيم**﴾[يوسف ٩٨] لا يصح العطف عليه لعدم ترتب الثانى على الأول فكان التقدير. فأخذ يعقوب أولاده وأحفاده وساروا تلقاء مصر. فلما دخلوا على يوسف آوى إليه أبويه. وهو حذف مفهوم من سياق الكلام. وقد وقع كثيراً فى القصص القرآنى عامة، وفى سورة يوسف خاصة[١]. اعتماداً على لقانة السامع وفطنته، ومقدرته على الربط بين الأحداث المتتابعة التى يسلم بعضها إلى بعض عفويا وتلقائيا.

---

(١) لنا في ذلك بحث نرجو أن يظهر إلي النور قريبا إن شاء الله تعالي.

«لما» أداة شرط تدل على حصول الجواب فى الماضى لحصول الشرط فيه كما مر. وهذه الأداة يكثر استخدامها فى القصص والحوارات القرآنية. لأنها أوفق الأدوات التى تحكى هذه الحوارات. «دخلوا على يوسف» فعل الشرط، وواو الجماعة فى «دخلوا» تعود على يعقوب وزوجه وبنيه وبنى بنيه (قيل إن يعقوب وولده دخلوا مصر وهم اثنان وسبعون ما بين رجل وامرأة، وخرجوا منها مع موسى ومقاتلتهم ستمائة ألف وخمسمائة وبضعة وسبعون رجلا سوى الصبيان والشيوخ)(١). (فقد بورك فيهم كثيرا حتى بلغوا هذا العدد فى مدة موسى مع أن بينه وبين يوسف أربعمائة سنة)(٢).

ولكن هذا العدد المذكور لهم عند خروجهم من مصر مبالغ فيه كما أشار إلى ذلك المحققون الثقات ومنهم ابن خلدون فى مقدمته(٣).

ومفعول «دخلوا» هنا محذوف تقديره «فلما دخلوا مشارف مصر على يوسف» دل عليه قوله بعده «ادخلوا مصر» ولا يصح أن يكون التقدير «فلما دخلوا مصر على يوسف». لما فى ذلك من تناقض وتكرار يأباه الأسلوب القرآنى الحكيم. وهذا التقدير هو الذى يتفق مع سياق الآية ويتلاءم مع المعنى العام فيها. يقول ابن كثير (فلما أخبر يوسف عليه السلام باقترابهم خرج لتلقيهم، وأمر الملك أمراءه، وأكابر الناس بالخروج مع يوسف لتلقى نبى الله يعقوب عليه السلام)(٤).

﴿آوى إليه أبويه﴾ أى ضمهما واعتنقهما، وقام بتكريمهما وإنزالهما المحل اللائق بهما خاصة بعد سنى الغربة والابتعاد عنهما. وإيثار التعبير «بآوى» هنا فيه لطيفة خفية ذكرها صاحب كتاب «العلم الأعجمى فى القرآن» دلل بها على إعجاز القرآن الحكيم الذى يفسر اللفظ الأعجمى فى القرآن من القرآن نفسه بما جاوره من ألفاظ فى الغالب حيث يقول هنا بعد مقدمة طويلة (قال عزوجل فى كتابه المصدق المهيمن يفسر به اسم يوسف ﴿فلما دخلوا على يوسف آوى إليه أبويه وقال ادخلوا مصر إن شاء الله

(١) تفسير الكشاف ٢/ ٣٤٤، وانظر معه مفاتيح للغيب للرازي ١٧/ ١٥١، وسفر التكوين الإصحاح ٤٦.
(٢) الفتوحات الإلهية للجمل ٢/ ٤٨٢، والأصوب أن المدة بين دخولهم وخروجهم خمسة قارون كما سيأتي في الفصل الثاني صـ ٦٨.
(٣) مقدمة ابن خلدون ١/ ٢٩٢ -٢٩٣.
(٤) تفسير ابن كثير ٢/ ٤٩٠.

آمنين﴾[يوسف ٩٩]. وقال عزوجل من قبل ﴿ولما دخلوا على يوسف آوى إليه أخاه﴾[يوسف ٦٩]. يوسف فى هاتين الآيتين يعنى الذى استضاف وآوى فهو«الآوى المضيف». وهو علم يلخص أبلغ تلخيص دور يوسف عليه السلام فى تاريخ بنى اسرائيل)[١]. وفى موضع اخر يقول (ولكن الذى يعنينا فى هذا الكتاب الذى نكتب هو الدور التاريخى ليوسف عليه السلام فى بنى اسرائيل الذى مهد لبنى يعقوب فى مصر فدخلوها آمنين.. إنه الذى آوى وبه فسر القرآن هذا الاسم العلم)[٢]. واستطرد يؤكد ذلك بكلام مهم فليراجعه من أراد الاستقصاء. وكلامه يشير إلى سر استخدام هذا الفعل آوى دون غيره فى هذا المقام. وهو تعليل دقيق وصحيح فقد كان يوسف آويا ومضيفا لبنى إسرائيل فى مصر لا يمارى فى ذلك أحد.

وقدم «إليه» على «أبويه» تأكيداً على أن يوسف هو الآوى المضيف لهما كما سبق، وإظهاراً لمكامن الشوق واللهفة لرؤيتهما. والمقصود «بأبويه» يعقوب عليه السلام و«راحيل» أم يوسف عليه السلام كما يدل ظاهر اللفظ. وتسمية القرآن الأم والأب (أبوين) من باب التغليب للأب، وبخاصة فى هذا المقام تبجيلا وتفخيما وتشريفا لنبى الله يعقوب عليه السلام وقد استعمل الذكر الحكيم هذا الأسلوب كثيراً، وجاء فيه على صور مختلفة لأسرار بلاغية جمة[٣].

وقد ذهب جمع من المفسرين إلى أن الأم هنا هى خالته، والقرآن بذلك يقرر أن الخالة (تدعى أما لقيامها مقام الأم، أو لأن الخالة أم كما أن العم أب، ومنه قوله ﴿وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق﴾)[٤].

وقد رجح الطبرى ما دل عليه ظاهر القرآن فقال: (وأولى الأقوال فى ذلك بالصواب ما قاله ابن اسحاق لأن ذلك هو الأغلب فى استعمال الناس، والمتعارف بينهم فى «أبوين» إلا أن يصح ما يقال من أن أم يوسف كانت قد

---

(١) العلم الأعجمي في القرآن ١/ ٣٢٣.   (٢) السابق ١/ ٣٢٠.
(٣) يراجع رسالة مباحث المعاني في كتب أحكام القرآن للمؤلف مبحث التغليب ص٩٩ وما بعدها.
(٤) الكشاف ٢ / ٣٤٤، وينظر معه فقه اللغة للثعالبي ٤٠٧.

ماتت قبل ذلك بحجة يجب التسليم بها فيسلم حينئذ لها)[1].

﴿وقال ادخلوا مصر إن شاء الله آمنين﴾ قوله «ادخلوا مصر» هذا هو الدخول الثاني المذكور في هذه الآية، وبين الدخولين فرق كبير لأن المراد بالدخول الثاني كما روى ابن عباس الإقامة (أى أقيموا بها آمنين سمى الإقامة دخولا لاقتران أحدهما بالآخر)[2]. يعنى أن الدخول يستلزم الإقامة طالت أم قصرت.

والمقصود بمصر هنا هى هذا البلد الطيب المبارك دون مراء، لا يختلف في ذلك أحد البتة. وتخصيص مصر كلها بالذكر- والمراد إحدى المدن أو الأقاليم بها التى أشارت إليها التوراة فى قولها (اسرعوا واصعدوا إلى أبى، وقولوا له هكذا يقول ابنك يوسف قد جعلنى الله سيدا لكل مصر، انزل إليّ لا تقف فتسكن فى أرض جاسان[3] وتكون قريبا منى أنت وبنوك وبنو بنيك وغنمك وبقرك وكل مالك)[4]- مجاز مرسل علاقته الكلية حيث عبر بالكل «مصر» وأراد الجزء «وادى جاسان» وفى ذلك إشارة إلى أن بلاد مصر كلها خضعت له، وصارت تحت إمرته وسلطانه. يتصرف كيفما يشاء، وينزل حيثما يريد، له فى ربوعها الأمر والنهي، واليد الطولى. وبهذا يدخل السرور على قلب أبيه وإخوته، ويعلمون مدى عزته ومنعته، وأن أى مكان فى مصر يحبون الإقامة فيه لا يمنعون منه، ولا يتحولون عنه. فتقر أعينهم، وتنشرح صدورهم ويسعدون بالمكانة المرموقة التى وصل إليها يوسف عليه السلام.

وقد أقام بنو إسرائيل فى هذا المكان مدة من الزمان اختلف المؤرخون فى تحديدها بين قرنين إلى أربعة قرون. وبهذا يظهر أن الدخول الثانى فى قوله «ادخلوا مصر» كان للسكنى والإقامة، والدخول الأول كان للراحة والاستقبال وهذا ما يقتضيه النظر الصحيح، وأيده زمرة من المفسرين يقول الزمخشرى

---

(١) تفسير الطبري ٧ / ٣٣٢. (٢) مفاتيح الغيب ١٧ / ١٥١.

(٣) تقع الآن - علي أصح الآراء- في وادي طميلات، وتمتد من بحيرة التمساح حتي فرع النيل الشرقي، وتقع علي الحد الشرقي لدلتا نهر النيل مجاورة لصحراء سيناء التي تبدأ من شرق بحيرة التمساح، ولم تكن إقليما زراعيا بل كان مكانا ملائما لرعي الماشية. وتذكر في الآثار المصرية باسم أرض جسم أو جاسم. قصص الأنبياء والتاريخ ٣/ ٥١٧.

(٤) سفر التكوين الإصحاح ٤٥.

(فإن قلت ما معنى دخولهم عليه قبل دخولهم مصر؟ قلت كأنه حين استقبلهم نزل لهم فى مضرب أو بيت ثم. فدخلوا عليه، وضم إليه أبويه، ثم قال لهم ﴿ادخلوا مصر إن شاء الله آمنين﴾)(١). ويقول العلامة الجمل (قوله ﴿ادخلوا مصر﴾ وهذا الدخول غير الأول، إذ ذاك إلى المحل الذى ضربه خارج البلد، وهذا الدخول إلى نفس مصر، فبعد أن تم التلاقى والسلام قال لهم ادخلوا مصر أى للإقامة بها)(٢).

ومعلوم أن هذه الإقامة كانت على وجه الاستضافة فإن من دخل منزلا أو بلدة على وجه الإيواء والضيافة لا يحق له أن يتملكها بحال. وهذه دقة من القرآن الكريم تصور وضع بنى إسرائيل فى مصر إذ كان مجيئهم إليها إيواء واستضافة فحسب، وليس للمضاف حق فى بلد المضيف إلا إكرامه والإحسان إليه إذا أدّى حق ضيافته على الوجه الأكمل.

﴿إن شاء الله﴾ جملة شرطية فصلت بين الحال -آمنين- وصاحبها ضمير الجماعة فى ادخلوا. وقد اختلف المفسرون فى المراد من هذه الجملة الشرطية. هل هى قيد للدخول، أم للأمن، أم لهما معا، أم لا مفهوم لها كما يقول الأصوليون. يرى القرطبى أنها لا مفهوم لها (وإنما هى على سبيل التبرك والتأدب مع الله)(٣) ويرى الشيخ صديق أن الشرط وارد على سبيل التقييد، وأن (التقييد بالمشيئة عائد إلى الدخول مع الأمن، لأن دخولهم لا يكون إلا بمشيئة الله سبحانه، كما أنهم لا يكونون آمنين إلا بمشيئته)(٤).

ويرى ابن عاشور أن للشرط هنا غرضا آخر فهو يرى أن قوله (**﴿ادخلوا مصر إن شاء الله آمنين﴾** جملة دعائية بقرينة قوله «إن شاء الله» لكونهم قد دخلوا مصر حينئذ. فالأمر فى «ادخلوا» للدعاء كالذى فى قوله تعالى **﴿ادخلوا الجنة لا خوف عليكم﴾** والمقصود تقييد الدخول بآمنين وهو مناط الدعاء)(٥). ولكن الراجح (أن المشيئة متعلقة بالدخول مع الأمن. لأن المقصود اتصافهم بالأمن فى دخولهم. ونظيره قولك للغازى ارجع سالماً غانما إن شاء الله فلا تتعلق المشيئة بالرجوع مطلقا، ولكن مقيداً بالسلامة والغنيمة مكيفا بهما.

---

(١) تفسير الكشاف ٢/ ٣٤٤.

(٢) الفتوحات الإلهية للجمل ٢/ ٤٨٢.

(٣) تفسير القرطبي ٩/ ٢٦٣ بتصرف

(٤) فتح البيان ٥/ ٤٩.

(٥) التحرير والتنوير ١٣/ ٥٥.

والتقدير ادخلوا مصر آمنين إن شاء الله دخلتم آمنين. ثم حذف الجزاء لدلالة الكلام عليه. ثم اعترض بالجملة الجزائية بين الحال وذى الحال)[1].

«آمنين» اسم فاعل من الأمن. (والأمن: حالة اطمئنان النفس وراحة البال وانتفاء الخوف من كل ما يخاف منه، وهو يجمع كل الأحوال الصالحة للإنسان من الصحة والرزق ونحو ذلك، ولذلك قالوا فى دعوة إبراهيم -عليه السلام- ﴿رب اجعل هذا البلد آمنا﴾ إنه جمع فى هذه الجملة جميع ما يطلب لخير البلد)[2].

ومتعلق آمنين مختلف فيه. قيل معناه آمنين (على أنفسكم وأموالكم وأهلكم لا تخافون أحداً. وكانوا فيما سلف يخافون ملوك مصر، وقيل «آمنين» من القحط والشدة والفاقة، وقيل «آمنين» من أن يضرهم يوسف بالجرم السابق)[3]. ولا مانع من إرادة ذلك كله مادام اللفظ يحتمله. ومن يتأمل استخدام القرآن لهذه الصيغة «آمنين» يجد أنها جاءت على هذا النمط دائما بحذف المتعلق -فى جميع مواضعها[4] الثمانية فى الذكر الحكيم- قصداً للشمول والعموم، وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على خصوصية النظم القرآنى المعجز فى تلاؤمه وتناغمه وإحكامه. فضلا عن أن اللفظة الواحدة فيه ينبثق منها معان جمة، ودلالات عامة تكون مقصودة كلها مادام التناقض لا يتطرق لها. ولن يقدر أحد من المخلوقين أن يستوعبها كلها فى كلامه، ويوردها على هذا النهج العجيب. وفى هذا وأمثاله يكمن الإعجاز.

وسوف تظل هذه البلدة الطيبة آمنة وادعة مطمئنة بمشيئة الله تعالى إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها رغم كل ما يحاك بها من دسائس، ويحاط من مؤامرات. فليخسأ الكائدون المرجفون الحاقدون المتآمرون عليها لأنها فى حمى رب العالمين، من أرادها بسوء كبه الله على وجهه.

وهكذا ينتهى الحديث عن مصر فى قصة يوسف عليه السلام، وقد رأينا افتتاح الحديث عنها بلفظ مصر تصريحا فى آية [٢١]، واختتام الحديث

---

(١) الفتوحات الإلهية للجمل ٢/ ٤٨٢.

(٢) التحرير والتنوير ١٣/ ٥٥.

(٣) مفاتيح الغيب ١٧/ ١٥٢.

(٤) المعجم المفهرس ٨٨.

عنها هنا بنفس اللفظ[1]، وما بين البدء والختام ذكرت بلفظ الأرض والمدينة والقرية على صور مختلفة، وأوضاع شتى بلغت الغاية، وأربت على النهاية بأسلوب معجز، ولفظ بديع، ونظم رفيع. فتم الالتئام والانسجام بين البدء والختام. وسوف يتواصل الحديث عنها بألفاظ أخرى كثيرة فى قصة موسى عليه السلام فيما يلى من مشاهد إن شاء الله تعالى.

* * * * *

الفصل الثاني

الأسرار البلاغية في وصف مصر في قصة موسي عليه السلام قبل الخروج

المشهد الأول

علو فرعون فى أرض مصر

انتهى الحديث عن مصر فى الفصل السابق بدخول يعقوب وبنيه إليها، ولم يحدثنا الذكر الحكيم عن شيء من أخبارهم فيها بعد. ولكن من المؤكد -كما تدل ظواهر الأحوال- أنهم عاشوا -بادئ الأمر- فى بلهنية وبحبوحة من العيش لم ينعموا بها فى بلاد كنعان. وقد اختلطوا بالمصريين، وتناسلوا وتكاثروا، وطاب لهم المقام فى أرض مصر، واستتب لهم الأمر زمانا. ولكن الأيام لا تبقى على حالة واحدة. فقد انقلب بهم الحال، وتبدلت هذه السراء إلى ضراء، وتلك النعماء إلى شقاء وبلاء. إذ سلط الله عليهم فرعون فاستعبدهم وأسامهم سوء العذاب، يذبح أبناءهم ويستحيى نساءهم. وان هذا قبيل ميلاد موسى عليه السلام بزمن يسير، وشاءت إرادة الله أن يخلصهم من هذا العذاب ويرفع عنهم ذاك العقاب، ويرى فرعون وهامان وجنودهما عاقبة صنيعهم بهم. وهذا ما ذكره المولى عزوجل فى قوله تعالى: **﴿إن فرعون علا فى الأرض وجعل أهلها شيعا يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحيى نساءهم إنه كان من المفسدين. ونريد أن نمن على الذين استضعفوا فى الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين. ونمكن لهم فى الأرض ونرى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون﴾** [القصص ٤ : ٦].

(١) لا توجد بلد غير «مصر» سماها الله باسمها في القرآن أكثر من مرة قال الكندي (قال الله تعالي حكاية عن يوسف عليه السلام {وقد أحسن بي إذ أخرجني من السجن وجاء بكم من البدو} فجعل الشام بدوا، وسمي مصر مصراً ومدينة) انظر حسن المحاضرة للسيوطي ١/ ١٠.

حيث ذُكرت مصر بلفظ الأرض فى آية [٤ -٥]. أما لفظ الأرض المذكور فى آية [٦] فليس المراد منه أرض مصر. إذ لم يمكن لبنى إسرائيل فيها البتة كما سنذكر فى موضعه إن شاء الله تعالى.

* * *

قوله تعالى: ﴿إن فرعون علا فى الأرض﴾ جملة مستأنفة مفصلة للإجمال السابق فى قوله تعالى ﴿نحن نقص عليك من نبأ موسى وفرعون بالحق لقوم يعدلون﴾[القصص٣]. (وكأن قائلا قال وكيف كان نبؤهما؟ فقيل ﴿إن فرعون علا فى الأرض﴾)[1] ففيها كما يقول البلاغيون شبه كمال اتصال.

وصدرت الجملة بإن المفيدة للتوكيد لأنها دخلت على قصة عجيبة غريبة نادرة الحدوث تستحق أن تؤكد للسامعين فترسخ فى أذهانهم، ويتحقق مضمونها فى نفوسهم.

«فرعون»: (اسم أعجمى، وقد اعتبر عرامته فقيل تفرعن فلان إذا تعاطى فعل فرعون كما يقال أبلس وتبلّس. ومنه قيل للطغاة الفراعنة والأبالسة)[2].

وهذه اللفظة فى القرآن الكريم (هى تعريب «برعا» المصرية القديمة، وهى اسم مزجى مركب من شقين «بر + عا» الشق الأول «بر» يعنى البيت أو الدار والشق الثانى «عا» صفة بمعنى الكبر أو العظم فهو «البيت الكبير» أو «البيت العظيم». وحين تأتى «برعا» المصريةَ القديمة على المزجية فهى تفقد معناها الأصلى كبيت كبير أو بيت عظيم، وتصبح كنية يكنى بها عن شخص الملك مهابة وتفخيما. كما قال العثمانيون فى خليفتهم «الباب العالى»، وقالوا فى رئيس وزرائه «الصدر الأعظم» وقد خص القرآن بهذه الكنية فرعون موسى وحده. أما حين يذكر ملوك مصر الذين سبقوا «فرعون موسى» كما ترى فى حديثه عن الملك الذى استخلص يوسف لنفسه، وجعله على خزائن الأرض فهو يقول الملك[3] لا يخطئ مرة واحدة فيقول «فرعون» أما الترجمة

(١) تفسير الكشاف ٣/ ١٦٤. (٢) مفردات الراغب ٣٩١.

(٣) عبر القرآن الكريم عن حاكم مصر في زمن يوسف بلفظ الملك في جميع مواضعه الخمسة في سورة يوسف [آية ٤٣، ٥٠، ٥٤، ٧٢، ٧٦] وعبر لفظ فرعون في جميع مواضعه في قصة موسي عليه السلام. وهذا ينبئ عن الدقة الفائقة في اختيار الألفاظ في القرآن إذ لم يكن الملك في زمن يوسف عليه السلام من أبناء مصر الصرحاء بل كان من الهكسوس الغائرين عليها كما استبان لنا في هذا العصر من معرفة الحضارة المصرية القديمة.

الدقيقة فى لغتك العربية لمعنى «برعا» هذه «البيت الكبير» فهى الصرح.

وبهذه الترجمة الدقيقة فسر القرآن -كما سترى- معنى «فرعون» أى «برعا» من المصرية القديمة التى كان يجهلها الخلق جميعا عصر نزول القرآن فى مطلع القرن السابع الميلادى، وحتى أواسط القرن الماضى، وأوائل القرن العشرين. قال عزوجل **﴿وقال فرعون يا أيها الملأ ما علمت لكم من إله غيرى فأوقد لى يا هامان على الطين فاجعل لى صرحا لعلى أطلع إلى إله موسى وإنى لأظنه من الكاذبين﴾**[القصص ٣٨]. وقال عزوجل أيضا **﴿وقال فرعون يا هامان ابن لى صرحا لعلى أبلغ الأسباب﴾**[غافر ٣٦]. وهو فى المرتين يفسر معنى «فرعون» («برعا» المصرية القديمة) على الترادف الصريح: برعا = الصرح. إن أرجعت «فرعون» إلى أصلها المصرى القديم «برعا» لقلت فى مثل الآية ٣٦ من سورة غافر: «وقال برعا يا هامان ابن لى برعا» ألا فسبح معى العليم الخبير، القائل بكل اللغات الذى علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم)[١].

هذا وقد اختلف الباحثون المعاصرون فى تحديد شخصية هذا الفرعون الذى استسخر بنى إسرائيل واستدلهم على وجوه شتى[٢]: فمنهم من يرى أن هذا الفرعون هو الملك «أمنحتب الأول»(١٥٥٠ - ١٥٢٨ ق.م) ثانى ملوك الأسرة الثامنة عشرة بعد الملك أحمس مؤسس هذه الأسرة الفرعونية[٣]. وأن خروج بنى إسرائيل كان فى نهاية حكم الملكة «حتشبسوت»[١٤٩٠ -١٤٦٨ ق.م][٤]. وعلى هذا يكون موسى عليه السلام قد عاصر أمنحتب ثم تحوتمس الأول ثم الثانى. وهذا رأى ضعيف لأنه لم يحظ بتأييد أحد من العلماء الأثبات. فضلا عن أن الفرعون الذى خرج موسى فى عهده كان رجلا لا امرأة كما هو صريح القرآن، والتوراة التى بيد يهود الآن.

---

(١) من إعجاز القرآن ٢/ ٣٣ : ٣٥ بتصرف.

(٢) ذكر د/ رشدي البدراوي في كتابه قصص الأنبياء والتاريخ جـ٤ صـ٦٦٠: ٦٧٠ عشرة وجوه أشهرها ما ذكرناه هنا.

(٣) معلوم أن مصر الفرعونية حكمها ثلاثون أسرة فرعونية من عام ٣٢٠٠ ق.م إلي سنة ٣٤١ ق.م حين دخلها الإسكندر الأكبر وأجلي الفرس عنها.

(٤) رحلة بني إسرائيل إلي مصر الفرعونية والخروج صـ ١٦١.

ومنهم من يرى أن «حور محب» [١٣٣٥ – ١٣٠٨ ق.م] آخر ملوك الأسرة الثامنة عشرة هو الذى اضطهد بنى إسرائيل، وولد موسى فى عهده للظروف التى أحاطت بهذا الفرعون فيما ذكرته وثائق التاريخ وأهمها العقم والجبروت)[١]. وهذا رأى ضعيف أيضا كما سيتضح بعد.

ومنهم من يرى أن رمسيس الثانى الذى حكم مصر سبعا وستين عاما [١٢٩٢ –١٢٢٥ ق.م] هو الفرعون الذى استعبد بنى إسرائيل، وهو فرعون الخروج أيضا.

ومنهم من فَصَّل هذا الرأى أكثر فرأى أن فرعون الاضطهاد هو «رمسيس الثانى»، وفرعون الخروج هو ابنه مرنبتاح [١٢٧٥ –١٢١٥ ق.م]. المعروف بمنفتاح الثالث والذى حكم مصر بعد أبيه عشر سنين [١٢٢٥– ١٢١٥ ق. م][٢].

هذه هى أشهر الأراء. وأرجحها أن «رمسيس الثانى» هو فرعون التسخير والخروج. وقد ذهب إلى هذا الرأى كثرة من المحققين الأثبات[٣]. ويدل عليه أمور كثيرة منها:

أن هذا الفرعون هو «أطول ملوك مصر القديمة حكما بإطلاق، ولن تجد بين ملوك مصر القديمة فرعون غيره يستوعب حكمه أحداث ما كان منذ التقاط آل فرعون موسى من اليم، وتنشئته فى قصر فرعون حتى يبلغ مبلغ الرجال إلى أن تمضى السنون حتى يخرج موسى ببنى إسرائيل إلى تيه سيناء.. والقرآن على هذا لأنه يخص بلفظة فرعون ملكا بعينه اسما علما لا يعدوه إلى غيره.. ومن المؤرخين من يشفق من هذا لا يريد أن يكون «رمسيس الثانى» ذلك الفرعون العظيم سيد العالم فى زمنه هو نفسه «الفرعون الملعون» فى القرآن بينما القرائن كلها تشير إليه، وينعدم الدليل العلمى على من يحل محله من ملوك مصر فى البوء بإثمه. والسبب أنهم مبهورون بشخصية هذا الملك أشهر فراعنة مصر وأعظمهم على الإطلاق... ولو أن هؤلاء المؤرخين آمنوا

---

(١) قصة الدين والنبوة في مصر قبل الإسلام د/ عبد الصبور شاهين صـ ١٠٧– ١٠٨ .

(٢) موسوعة مصر القديمة سليم حسن ٧/ ١٠٩، وينظر تفسير التحرير والتنوير ٢٠ /٦٧.

(٣) قصص الأنبياء والتاريخ د/ رشدي البدراوي ٤/ ٦٦٧.، وينظر العلم الأعجمي في القرآن مفسراً بالقرآن ٢/ ٣٨.

واتقوا وقرءوا طويلا فى القرآن لأدركوا أن الله عزوجل إنما يرسل الرسل إلى هذا الصنف بالذات من الملوك الجبابرة الطغاة»[١].

ومنها: أن (العبرة تكون أبلغ لو أن الفرعون الذى غرق يكون هو نفسه فرعون التسخير عما إذا مات فرعون التسخير ميتة طبيعية، وكان الغرق من نصيب خلفه. فإذا اتسعت حياة أحد الفراعين بحيث تشمل الأمرين معا كان فى ذلك غنى عن افتراض فرعونين)[٢]. (وبخاصة أن مدة حكم رمسيس الثانى الطويلة تسمح بوقوع كل الأحداث فى عهده، وتكون الآية بلفظ البحر لجثته تمثيلا به لأفعاله **﴿فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية﴾** [يونس٩٢][٣].

ومنها: أن السياق القرآنى والنسق التعبيرى فى قصة موسى عليه السلام لم يتغير فى الحديث عن شخصية فرعون الاضطهاد والخروج. فهو فرعون واحد فى المواضع التى ذكر فيها إجمالاً أو تفصيلا فى هذه القصة.

ومنها: أن رمسيس الثانى هو أكثر الفراعين تشييداً للعمائر والقصور والآثار فى طول البلاد وعرضها. وقد أثبت بعض المعاصرين[٤] أن الكثير من هذه الآثار قد نالها دمار بالغ فى حياته وبعد مماته، وقد أبقت إرادة الله سبحانه على عدد قليل من هذه الآثار إذ لو دمرت بالكامل لاندثر ذكره، ولم يستدل عليه. مما يصح أن يصدق على الكثير المدمر ما جاء فى قوله تعالى **﴿ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرشون﴾**[الأعراف١٣٧].

كما يصدق على هذا الفرعون أيضا ما ورد فى قوله تعالى: **﴿وفرعون ذو الأوتاد﴾**[ص ١٢] وقوله **﴿وفرعون ذى الأوتاد الذى طغوا فى البلاد﴾**[الفجر ١٠]. فإن الأوتاد هنا على أرجح التفسيرات هى المسلات ونحن إذا (نظرنا إلى صورة إحدى هذه المسلات مقلوبة لوجدناها أقرب ما تكون إلى شكل الوتد، وبالمثل لو نظرنا إلى الوتد مقلوبا لوجدناه يشبه المسلة تماما)[٥]. وقد أحصى د/ رشدى البدراوى عدد المسلات التى أقيمت فى مصر قبل رمسيس الثانى منذ صنعت فى عهد «سونسرت الأول ١٩٦٨ -١٩٣٨ ق.م» إلى رمسيس الثانى

(١)المصدر السابق ٢/ ٤١: ٤٥ بتصرف. (٢) قصص الأنبياء والتاريخ ٤/ ٦٥٩.
(٣) السابق ٤/ ٦٧٠. (٤) السابق ٤/ ٧٧٠ : ٧٧٧. (٥) السابق ٤/ ٧٨٤.

(فوجدها ثلاثين مسلة بواقع ثلاث مسلات في المتوسط لكل فرعون في حين أن رمسيس الثاني وحده أقام ما لا يقل عن ٣٥ مسلة، وكما سبق أن أوضحنا أن الاسم الصحيح الذي كان من الواجب إطلاقه على هذه الأعمدة الصخرية هو لفظ «وتد» بدلا من «مسلة» وبذلك ينطبق عليه الوصف الذي أطلقه القرآن الكريم على فرعون موسى «فرعون ذو الأوتاد» وهذا يضيف برهانا آخر على أن رمسيس الثاني هو فرعون موسى)[١]. هذا ولم يشأ الذكر الحكيم أن ينص صراحة على اسم فرعون، وترك لنا أمر استنباطه، لأن هذا ليس من نهجه حين لا يتعلق بذكر الاسم غرض أو عظة. علاوة على أن القرآن آثر أن يسقط اسمه من الحسبان، ويبعده عن ذاكرة الإنسان لأنه تجرأ على مقام الرحمن، وادعى الألوهية، وطلب حسن الذكر، وطيب الأحدوثة فعاقبه الله على ذلك باسقاط اسمه في القرآن وجعله نسيا منسيا. وهذا نهج رشيد في الذكر الحكيم تميز به على الكتب السماوية الأخرى التي تؤرخ للأحداث الغابرة بتفاصيلها الجزئية، ولا تكتفي بما فيه مكمن العظة والعبرة والغرض المقصود.

قوله ﴿علا في الأرض﴾ (العلو ضد السفل، والعلو الارتفاع. وقد علا يعلو علوا وهو عال.. وقيل إن علا يقال في المحمود والمذموم، وعلى لا يقال إلا في المحمود قال ﴿إن فرعون علا في الأرض﴾ «لعال في الأرض وإنه لمن المسرفين»)[٢]. وعلا هنا بمعنى بغي وطغى وتكبر وتجبر، وتجاوز الحد في التعسف والظلم، واعتقد في نفسه أنه أفضل من غيره لا يسامقه إنسان، ولا يطاوله كائن ما كان حتى جره ذلك إلى إدعاء الألوهية، واصطناع الربوبية. ولا شك أن هذا هو العلو المذموم الذي يؤدي بصاحبه إلى الهلاك المحتوم.

«في الأرض» المراد أرض مملكة فرعون وهي مصر كما أجمع المفسرون. وهذا ما يؤيده السياق، ولا يحتمل التأويل بحال من الأحوال. لأن فرعون المذكور سلفا «وهو رمسيس الثاني» كان علوه في أرض مصر، ولم يكن في

---

(١) السابق ٤/ ٧٨٧. وقد أورد د/ رشدي البدراوي ٤/ ٨٨٤ -٨٩٢- ٩٥٨ ورؤوف أبو سعده في كتابه إعجاز القرآن ٢/ ٤١: ٤٩ أدلة أخري كثيرة علي صحة هذا الرأي فليراجعها من أراد الاستقصاء لأننا حاولنا الاختصار قدر الإمكان، وأستميح القارئ الكريم عذراً إن رأي أن هناك إطالة.

(٢) مفردات الراغب ٣٥٧.

غيرها قط.

وفي اختيار لفظ «الأرض» دون «مصر» تفخيم وتهويل لهذا العلو، وتلك الاستطالة وكأنها وقعت في الأرض قاطبة. كما أن فيه إشارة إلى تبكيته والزراية عليه. لأن علوه كان نازلا مستفلا، لاساميا متصاعدا إذ العلو يلزمه الارتفاع، والأرض يلزمها التسفل والانحطاط، وفي هذا تحقير وتنفير من استعلائه، وإيماء إلى أن عاقبته وخيمة، ونهايته أليمة.

وقوله ﴿وجعل أهلها شيعا﴾ معطوف على قوله «علا في الأرض» خبر ثان لإن والمراد بالأهل هنا بنو اسرائيل خاصة والمصريون عامة. وجعل بني اسرائيل من أهل مصر الصرحاء وإن لم يكونوا منها -كما هو معلوم تاريخيا- لأنهم استوطنوها فترة طويلة بلغت على أقصى تقدير منذ دخول يعقوب وبنيه إليها عام ١٧٢٨ ق. م تقريبا إلى جروجهم منها على يد موسى عليه السلام عام ١٢٢٥ ق.م تقريبا[١] خمسة قرون. وقد عاشت فيها أجيال متعاقبة لا تعرف بلداً غيرها. حتى صاروا من طول مكثهم كأنهم من أصحابها. والضمير في «أهلها» يعود على الأرض. وهو يؤكد ما قلناه من أن المقصود بها أرض مصر لا محالة إذ لا يعقل أن يجعل أهل كل الأرض كذلك.

«شيعا» أي (فرقا يشيعونه على ما يريد، ويطيعونه لا يملك أحد منهم أن يلوى عنقه قال الأعشى:

وبلدة يرهب الجواب دلجتها حتى تراه عليها يبتغي الشيعا

أو يشيع بعضهم بعضا في طاعته، أو أصنافا في استخدامه يتسخر صنفا في بناء، وصنفا في حرث، وصنفا في حفر.. أو فرقا مختلفة قد أغرى بينهم العداوة وهم بنو اسرائيل والقبط)[٢].

وقوله ﴿يستضعف طائفة منهم﴾ إما أن يكون حالا من الضمير في «وجعل»، أو صفة لشيعا، أو كلاما مستأنفا واقعا جوابا عن سؤال مقدر. أي ماذا صنع بعد أن جعل أهلها شيعا. أجيب استضعف طائفة منهم.

وكان المساق يقتضي أن يقول «استضعف» بالماضي. لكنه عبر بالمضارع استحضارا لهذه الحال أمام المخاطبين كأنهم يرونها رأي العين، ويشاهدونها

(١) قصص الأنبياء والتاريخ ٣/ ٤٣٣ - ٤/ ١١١٩. (٢) تفسير الكشاف ٣/ ١٦٤ - ١٦٥.

ساعة وقوعها فتثير حفائظهم حنقا على فرعون وظلمه وعتوه. والسين والتاء للمبالغة أى بالغ فى استضعافهم، واستذلالهم، والتنكيل بهم.

«طائفة منهم» الطائفة: (الجماعة والفرقة. وفى التنزيل العزيز ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما﴾. وجماعة من الناس يجمعهم مذهب أو رأى يمتازون به»[1].

والمراد بها بنو اسرائيل لأنهم كانوا جماعة معروفة مميزة عن المصريين، وهى التى وقع عليها الاستضعاف والاستخفاف.

والضمير في «منهم» إما أن يعود على أهلها فى الجملة السابقة فتكون من للتبعيض. لأن جماعة بنى اسرائيل كانت جزءاً من أهل مصر كما أوضحنا قبل. ويجوز أن يعود على بعض بنى اسرائيل لأن فرعون لم يستضعف ويستسخر من بنى اسرائيل إلا من وجده ضعيفا فقيراً لا حول له ولا قوة من مال أو جاه بدليل أنه لم يستضعف «قارون» ومن كان على شاكلته من بنى اسرائيل.

ونكر «طائفة» تكثيراً وتعظيما. أى استضعف طائفة عظيمة وكثيرة ما كان يحق له استذلالها. لأنهم كانوا خيرة أهل الأرض آنذاك فهم من سلالة الأنبياء إبراهيم وإسحاق ويعقوب ويوسف عليهم السلام.

وقوله **﴿يذبح أبناءهم ويستحيى نساءهم﴾** حال من فاعل «يستضعف»، أو بدل اشتمال من جملة «يستضعف» أو تفسير وبيان للإجمال فى «يستضعف».

«يذبح» الذبح في الأصل «شق حلق الحيوانات قال تعالى **﴿وفديناه بذبح عظيم﴾** **﴿إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾**»[2] والمقصود -والله أعلم- قتل أبناء بنى اسرائيل بطريقة لم تعهد فى قتل بنى الإنسان كما تذبح السائمة دون اكتراث أو مبالاة. وقال «يذبح» بالتضعيف للدلالة على كثرة الذبح والقتل الواقع بهم، وقد جاء هذا الفعل على تلك الصورة فى كل مواضعه فى هذه القصة. قال تعالى **﴿يسومونكم سوء العذاب يذبحون أبناءكم ويستحيون نساءكم﴾** [البقرة ٤٩] **﴿يسومونكم سوء العذاب ويذبحون أبناءكم**

---

(١) المعجم الوسيط طوف ٢/ ٥٩١.

(٢) مفردات الراغب صـ ١٨٠.

ويستحيون نساءكم﴾ [إبراهيم ٦] . تأكيداً لهذا الغرض السابق.

«أبناء» جمع ابن (وسمى بذلك لكونه بناءً للأب، فإن الأب هو الذى بناه، ويقال لكل ما يحصل من جهة شيء أو من تربيته أو بتفقده أو كثرة خدمته له أو قيامه بأمره هو ابنه. نحو فلان ابن حرب، وابن السبيل للمسافر، وابن الليل وابن العلم، وفلان ابن بطنه وابن فرجه إذا كان همه مصروفا إليهما، وابن يومه إذا لم يتفكر فى غده)[١] .

وعبر بالأبناء دون الأولاد لأن الولد من الولادة وهو يشمل الذكر والأنثى. وكلاهما مولودان لا شك. فلما كان المراد أنه يذبح الذكور دون الإناث كان التعبير بالابن أدل على المراد بوضوح وجلاء.

«ويستحى نساءهم» الاستحياء هو الاستبقاء أى يبقى عليهن أحياء[٢] . وعبر بالنساء دون «البنات» التى هى فى مقابل الأبناء لينظر ما يلدنه فيقتل الأبناء، ويستبقى البنات وأمهاتهن للخدمة والشهوة.

وفى اسناد التذبيح والاستحياء إلى ضمير فرعون، ولم يباشره بنفسه مجاز عقلى لعلاقة السببية. لأنه السبب الآمر للفعل. فكأنه فعله بنفسه. وفى هذا إيجاز ومبالغة وإيماء واضح إلى أهمية السبب الآمر فلولاه لما حدث ما حدث من قتل وتذبيح. وهذه الآية من أوضح وأقوى الأمثلة التى استشهد بها البلاغيون قديما وحديثا فى هذا الباب من فن البلاغة.

هذا وقد اختلف العلماء فى بيان السبب الذى حدا بفرعون أن يصنع ما صنع ببنى اسرائيل فمنهم من يرى (أن كاهنا قال لفرعون يولد مولود فى بنى اسرائيل يذهب ملكك على يده. وفيه دليل بين على ثخانة حمق فرعون فإنه إن صدق الكاهن لم يدفع القتل الكائن، وإن كذب فما وجه القتل)[٣] .

ومنهم من ذهب إلى (أن فرعون رأى فى منامه أن ناراً أقبلت من بيت المقدس، واشتملت على مصر فأحرقت القبط دون بنى اسرائيل. فسأل عن رؤياه فقالوا يخرج من هذا البلد الذى جاء بنو اسرائيل منه رجل يكون على

(١) السابق ٦٠ - ٦١ بتصرف يسير.
(٢) لسان العرب حيي، ومفردات الراغب ١٤٠.
(٣) تفسير الكشاف ٣/ ١٦٥.

يده هلاك مصر. فأمر بقتل الذكور)[1]. ومنهم من رأى أن بنى اسرائيل قد وفدوا إلى مصر فى عهد (الملوك الرعاة الهكسوس الذين أحلوالهم أرض مصر يعيشون فيها، ويتمرغون فى خيرها وعزها ثم كثافتهم السكانية الرهيبة التى جعلت عددهم مقاربا لعدد القبط، ثم الرؤيا التى رآها الفرعون. كل ذلك جعل الفرعون يقتل كل ذكر يولد لهؤلاء العبرانيين)[2].

هذه الأسباب[3] السابقة كلها سكت عنها الذكر الحكيم، ولم يعرها التفاتا، واكتفى بذكر النتائج المترتبة فحسب، وترك للعقول النيرة التقاط واستنباط جميع الاحتمالات التى تكون دافعا لفرعون. وهو بهذا يدعو العلماء والباحثين أن يتدبروا فى أسباب حدوث الظواهر المختلفة شريطة أن يكون استنباطهم جاريا على وفق المناهج العقلية المنطقية المنضبطة.

هذا وقد أشارت التوراة إلى أحد الأسباب السابقة التى قد تكون داعية لذلك فقالت: (هو ذا بنو اسرائيل شعب أكثر وأعظم منا. هلم نحتال لهم لئلا ينمو فيكون إذا حدثت حرب أنهم ينضمون إلى أعدائنا، ويحاربوننا، ويصعدون من الأرض. فجعلوا عليهم رؤساء تسخير لكى يذلوهم بأثقالهم. فبنوا لفرعون مدينتى مخازن فيثوم ورعمسيس)[4].

قوله **﴿إنه كان من المفسدين﴾** الضمير فى «إنه» يعود حتما على فرعون. وصدرت الجملة بإن تأكيداً وتحقيقا لمدخولها. وبدونها يكون الأسلوب نابيا نافراً. وجرّب أنت بذوقك، واحكم بوجدانك وحواسك بين وجود إن وعدمها تجد الفرق شاسعا والبون واسعا.

وآثر التعبير بقوله «كان من المفسدين» دون إنه كان فاسداً إشعاراً بأنه من الراسخين المتمكنين فى الفساد ولذلك تجرأ على مقام الألوهية. كما أن فيه إشارة إلى أنه لا يعجز ربه إذا أراد إهلاكه فشأنه شأن شرذمة المفسدين السابقين عليه واللاحقين به مصيره كمصيرهم، وعاقبته كعاقبتهم. قال تعالى **﴿فانظر كيف كان عاقبة المفسدين﴾** [الأعراف ١٠٣][النمل ١٤].

* * *

(١) مفاتيح الغيب ٢٣ /٢٤٨. (٢) قصة الدين والنبوة في مصر صـ ١٠٨.

(٣) هناك سبب آخر مهم ذكره د/ رشدي البدراوي في كتابه قصص الأنبياء والتاريخ ٤/ ٧٨٨: ٨٠٠ فليراجع في موضعه لأنه ليس من قصدنا عرض جميع الأسباب.

(٤) سفر الخروج الإصحاح الأول.

﴿ونريد أن نمن على الذين استضعفوا فى الأرض﴾ قوله «ونريد أن نمن» معطوف على (قوله «يستضعف طائفة منهم» ومعنى الكلام أن فرعون علا فى الأرض، وجعل أهلها من بنى اسرائيل فرقا يستضعف طائفة منهم، ونحن نريد أن نمن على الذين استضعفهم فرعون من بنى اسرائيل)[1]. فالفعل «نريد» يفيد الاستقبال أى نحن نريد المن عليهم فى مستقبل أيامهم. (فإن قيل كيف يجتمع استضعافهم، وإرادة الله تعالى المن عليهم. وإذا أراد الله شيئا كان ولم يتوقف إلى وقت آخر. قلنا لما كانت منة الله عليهم بتخليصهم من فرعون قريبة الوقوع جعلت إرادة وقوعها كأنها مقارنة لاستضعافهم)[2].

وقوله «أن نمن» الجملة فى تأويل مصدر مفعول به «لنريد» تقديره ونريد المن. وآثر التعبير بها عن المصدر الصريح للدلالة -والله أعلم- على استمرار وتجدد نعم الله عليهم وقتا بعد وقت، وحالا بعد حال عبر عصور التاريخ المختلفة. تأمل منته عليهم بتخليصهم من فرعون وملئه، وانظر ما صنعه معهم فى تيه سيناء بعد الخروج من مصر. وتأمل أيضا إنعاماته عليهم أيام يوسع بن نون، وطالوت، وداود، وسليمان وغيرهم. كان يمن عليهم الفينة بعد الفينة بنعم عظيمة، وفضائل كثيرة. سجلها عليهم فى محكم كتابه بقوله ﴿يابنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليهم وأنى فضلتكم على العالمين﴾ [البقرة ٤٧] ثم انظر كيف كان رد فعل هؤلاء مع الله كفران ونكران وجحود واستكبار.

﴿على الذين استضعفوا فى الأرض﴾ المقصود بهم بنو اسرائيل، وقد عبر عنهم بالموصول مع صلته دون أن يقول «ونريد أن نمن عليهم» (للتنبيه على ما فى الصلة من التعليل، فإن الله رحيم بعباده، وينصر المستضعفين المظلومين الذين لا يستطيعون حيلة، ولا يهتدون سبيلا)[3].

وكان هذا الاستضعاف عقابا من الله لهم -كما يقول بعض العلماء- أجراه على يد فرعون لابتعاد أكثرهم عن الالتزام بتعاليم الدين التى جاء بها يعقوب ويوسف عليهما السلام (بل إنهم هبطوا فى دينهم إلى حد الشرك، فإذا جاز للمصريين أن يشركوا بالله لجهلهم بالدين فما كان ينبغى لسلالة

---

(١) تفسير الطبري ١٠ / ٣٠. (٢) مفاتيح الغيب ٢٣/ ٢٤٨. (٣) التحرير والتنوير ٢٠/ ٧٠.

الأنبياء أن يرتكسوا فى حمأة الشرك ولذلك سلط الله عليهم، وانتقم منهم حتى يعودوا إلى التوحيد)[1].

وتاريخ بنى اسرائيل خير شاهد على أنهم لا يرتدعون إلا إذا كانت السيوف مسلطة على رقابهم، والرماح مشرعة إلى صدورهم. فهلا عقلنا هذا عنهم، وتعاملنا معهم على هذا الأساس.

«في الأرض» أرض مصر لا محالة، لأنهم لم يستعبدوا ويستضعفوا إلا فيها، وقد أكدت التوراة ذلك صراحة أكثر من مرة مثل قولها (فاستعبد المصريون بنى اسرائيل بعنف ومرروا حياتهم بعبودية قاسية فى الطين واللبن، وفى كل عمل فى الحقل. كل عملهم الذى عملوه بواسطتهم عنفا)[2]. فأل فى «الأرض» للعهد أى الأرض المعهودة التى يعرفها المخاطبون من سياق الكلام.

وآثر التعبير بالأرض دون مصر لأن الأرض اسم من أسمائها كما مر مراراً، ولأن التسخير كان في الزرع والحرث والحفر أى فى كل ما يمت للأعمال الأرضية المتدنية بصلة قوية. فكان لفظ الأرض أصدق فى وصف الحالة التى امتهن فيها بنو اسرائيل.

﴿ونجعلهم أئمة﴾ معطوف على قوله «ونمن على الذين استضعفوا». والمعنى نريد أن نمن عليهم مستقبلا بإنجائهم من فرعون، ونزيد فى عطائنا لهم فنجعلهم مستقبلا أئمة.

وقد اختلف فى معنى أئمة فقيل (مقتدى بهم فى الدين والدنيا، وقال مجاهد دعاة إلى الخير. وقال قتادة ولاة كقوله تعالى ﴿وجعلكم ملوكا﴾. وقال الضحاك أنبياء، وأياً ما كان ففيه نسبة ما للبعض إلى الكل)[3]. إذ ليسوا كلهم أنبياء أو ملوكا أو دعاة إلى الخير بل كان بعضهم كذلك. فتنكير «أئمة» على هذا للقلة والبعضية. وقد يكون التنكير مفيداً للتكثير من جهة أن بنى اسرائيل هم أكثر الأمم التى أرسل فيها أنبياء. فقد كان أبوهم اسرائيل يعقوب عليه السلام نبيا، وابنه يوسف نبيا، ثم موسى وهارون ويوشع بن نون، ثم داود وسليمان، وأيوب وحزقيال، وأرميا ودانيال وزكريا ويحيى وعيسى،

(١) قصة الدين والنبوة في مصر صـ ١١١. (٢) سفر الخروج الإصحاح الأول.
(٣) الألوسي ١٣/ ٦٣٣.

وغيرهم كثير كلهم بعثوا في بني اسرائيل. لم يرسل هذا العدد لأمة قط. كما كان بنو اسرائيل أكثر الأمم ملوكا. ومن يراجع العهد القديم يجد سفرين كاملين فيهما[1] تاريخ ملوكهم تفصيلا. والأنبياء والملوك هم الأئمة والقدوة في كل زمان ومكان. فالتنكير في لفظ «أئمة» يحتمل عدة نكات بلاغية. فمن أي جهة نظرت إليه عثرت على معان غزيرة، ودلالات كثيرة. وهذا من خصائص نظم الذكر الحكيم.

﴿ونجعلهم الوارثين﴾ معطوف كذلك على فعل المن السابق. فالإرادة في قوله «نريد أن نمن» متعلقة بعدة أمور المن عليهم بإنجائهم من طغيان فرعون، وتصييرهم أئمة أنبياء وملوكا، وجعلهم الوارثين، والتمكين لهم في أرض الشام، وزوال ملك فرعون على أيديهم.

وقد اختلف في الموروث على رأيين. الأول: أرض مصر وهي ملك فرعون وقومه وكل ما كان لهم. والثاني: أرض الشام. والصواب أنه أرض الشام لأنه لم يثبت مطلقا أن بني اسرائيل قد عادوا إلي مصر بعد غرق فرعون بل ظلوا في تيه سيناء أربعين عاما بنص القرآن قبل أن يدخلوا بلاد كنعان. يؤكد هذا قوله تعالى بعد «ونمكن لهم في الأرض» أي في أرض فلسطين كما يدل عليه سياق القصة كلها في القرآن، والوقائع التاريخية، وكتابهم التوراة. فهم لم يتمكنوا قط في أرض مصر. لأن التمكين -كما مر ذكره- تثبيت وسلطان وسيطرة وعلو، ولم يحدث لهم هذا في مصر البتة، ولو حدث لكان في ذلك فخار لهم يدفعهم إلى تسجيله وتدوينه.

من هنا فإن التعريف في الوارثين هو (تعريف الجنس المفيد أنهم أهل الإرث الخاص وهو إرث السلطة في الأرض بعد ما كان قبلهم من أهل السلطان. فإن الله أورثهم أرض الكنعانيين والحيثيين والأموريين والأراميين، وأحلهم محلهم على ما كانوا عليه من العظمة حتى كانوا يعرفون بالجبابرة قال تعالى ﴿قالوا يا موسى إن فيها قوما جبارين﴾)[2].

---

(١) ينظر العهد القديم صـ ٥٢٨ إلي ٦٣٣ طبعة دار الكتاب المقدس. وانظر كتاب «بنو اسرائيل في القرآن والسنة» د/ محمد سيد طنطاوي ١/٥٤:٥٦ فقد ذكر لهم أربعين ملكا منذ داود عليه السلام إلي القضاء علي ملكهم في السبي الأول علي يد بختنصر البابلي عام ٥٨٦. ق.م.

(٢) التحرير والتنوير ٢٠/٧١. والكنعانيون هم الفلسطينيون، والحيثيون شعب عاش في آسيا الصغري والعراق وشمال سوريا، وهو قبيلة من قبائل الأناضول. الأموريون: هم سكان مدينة كنعان الأصليون. ينظر قصة الدين والنبوة في مصر صـ ١٥٦.

وعليه فإن قوله «ونجعلهم الوارثين» بشارة لهم إبان اضطهادهم بما يخبئه الله لأحفادهم في مستقبل أيامهم وهذا ما صرح به الكتاب المقدس في قوله (أصعدكم من مذلة مصر إلى أرض تفيض لبنا وعسلا)[1].

* * *

المشهد الثاني

إلقاء موسى عليه السلام في أحد فروع النيل بمصر

ولد موسى[2] عليه السلام في الوقت الذى كان فيه فرعون يذبح ذكور بني اسرائيل، وشاءت إرادة الله تعالى أن ينقذه من براثن فرعون وجنوده، ويحوطه بسياج منيع ودرع حصين. فأوحي إلى أمه -إذا خافت عليه- أن تضعه في صندوق، وتلقيه في النيل، وهدأ روعها، وطمأن نفسها أنه لن يلحقه أذىً بل سيرده إليها سالما، وبشرها بأنه سيكون رسولا. هذا المشهد البديع حكاه المولى عزوجل في موضعين في قوله تعالى:-

﴿إذ أوحينا إلى أمك ما يوحى. أن اقذفيه في التابوت فاقذفيه في اليم فليلقه اليم بالساحل يأخذه عدو لي وعدو له وألقيت عليك محبة مني ولتصنع على عيني﴾. [طه ٣٨ -٣٩].

وقوله تعالى: ﴿وأوحينا إلى أم موسى أن ارضعيه فإذا خفت عليه فألقيه في اليم ولا تخافي ولا تحزني إنا رادوه إليك وجاعلوه من المرسلين﴾ [القصص ٧].

حيث ذكرت مصر بلفظ «اليم» في هذين الموضعين ثلاث مرات. سنعرض لها هنا إن شاء الله تعالى فنقول:

* * *

(١) سفر الخروج الإصحاح الثالث.

(٢) ولد موسي عليه السلام علي الأرجح في عام ١٢٨٥ ق.م في السنة السابعة من حكم رمسيس الثاني، وكان ذلك بعد عامين من معركة قادش الشهيرة في فلسطين، وكان رمسيس قد بدأ التنكيل ببني إسرائيل بعد عودته من المعركة بسبب خداع رجلين من «العابيرو» الذين ينتسبان لبني إسرائيل المقيمين في فلسطين نعاد وكله حنق علي المقيمين في مصر. انظر قصص الأنبياء والتاريخ جـ٤ صـ ٧٩٧ -٨٠١.

قوله تعالى ﴿أن اقذفيه فى التابوت فاقذفيه فى اليم﴾ «أن» تفسيرية فسرت الإبهام في قوله «ما يوحى» بأربعة أمور (أن اقذفيه -فاقذفيه- فليلقه- يأخذه) . والغرض من ذلك ترسيخ الكلام في النفس، وتأكيده فى الذهن. لأن النفس حين تستقبل المعنى مجملا أولا فإنها تتشوف إلى تفصيله ثانيا. فإذا جاءها مفصلا تمكن فيها أتم تمكن وأوفاه. وهذا اللون البلاغي ضرب من ضروب الاطناب المعروف في فن البلاغة كثر وروده في الذكر الحكيم بغية التأثير على الحس والوجدان، وتثبيت المعانى فى الجنان. وقد لفت أنظار البلاغيين قديما، وأثنوا عليه فى مواضع عديدة من كتبهم.

«اقذفيه» (القذف الرمي البعيد، ولاعتبار البعد فيه قيل منزل قَذَفٌ وقذيف وبلدة قذوف بعيدة)[1]. والمراد به هنا (الإلقاء والوضع، ومنه قوله تعالى ﴿وقذف فى قلوبهم الرعب﴾)[2]، ولا يراد منه الرمي بقوة، أو الرمي البعيد- ما هو مدلول اللفظ لغة- لأنه لا يتلاءم مع السياق. وإنما آثر القذف لأنه يوحى بسرعة وضعه وإلقائه فى التابوت عند توقع المكروه، واشتداد الخطر. وفى الأسلوب استعارة تمثيلية حيث شبهت (هيئة المخفى عمله فهو يسرع وضعه من يده بهيئة من يقذف حجراً ونحوه)[3] بجامع الاستعجال الذى منشؤه الخوف واللهفة. وفيها تصوير رائع وبديع للحالة التى كانت عليها أم موسى عليه السلام من الخوف والريبة والتوجس.

«فى التابوت» جار ومجرور متعلق باقذفيه. والتابوت على وزن فاعول (وهو الصندوق الذى يحرز فيه المتاع، وهو عند «قدماء المصريين» صندوق من حجر أو خشب توضع فيه الجثة عليه من الصور والرسوم ما يصور آمال المصريين وعقائدهم فى العالم الآخر)[4]. والمراد به هنا (قارب صغير كالسلة عمل خصيصا من أعواد البردى، وطلى بالقار حتى يظل بين الحلفاء ظاهراً على وجه الماء)[5]. تقول التوراة (ولما لم يمكنها أن تخبئه أخذت له سفطا من البردى، وطلته بالحمر والزفت ووضعت الولد فيه، ووضعته بين الحلفاء على حافة النهر)[6].

---

(١) مفردات الراغب صـ ٤١٢.   (٢) الكشاف ٢/ ٥٣٦.   (٣) التحرير والتنوير ١٦/ ٢١٦.
(٤) المعجم الوسيط ١/ ٨٤ بتصرف.
(٥) رحلة بني اسرائيل إلي مصر الفرعونية والخروج صـ ١٨٦.   (٦) سفر الخروج الإصحاح الثاني

وألِ في التابوت للعهد أى التابوت المعهود الذى أوحي الله لها أن تصنعه صنعاً خاصا لكي يطمئن قلبها، ويهدأ بالها على فلذة كبدها. فعليها أن تأخذ بالأسباب وتترك الباقى لرب الأسباب.

«فاقذفيه فى اليم» الفاء للترتيب والتعقيب. أفادت وقوع القذف الثانى عقب الأول بلا مهلة أو تأخير. إذ لا فائدة من وضعه فى التابوت، وتركه فى البيت بعد ذلك. وهى تشعر بسرعة الإلقاء، وكأن هناك من كان يتتبع خطواتها، ويرقب تصرفاتها.

«فِي اليم» (قال الليث اليم البحر الذى لا يُدرك قعره ولا شطاه. لا يُثنى ولا يُكسر ولا يجمع جمع السلامة. وزعم بعضهم أنها لغة سريانيه فعربته العرب، ويقع إسم اليم على ما كان ماؤه ملحا زعاقا، وعلى النهر الكبير العذب الماء. وأمرت أم موسى حين ولدته، وخافت عليه فرعون أن تجعله فى تابوت ثم تقذفه فى اليم، وهو نهر النيل بمصر حماها الله تعالى وماؤه عذب. قال الله عزوجل «فليلقه اليم بالساحل» فجعل له ساحلا. وهذا كله دليل على بطلان قول الليث إنه البحر الذى لا يدرك قعره ولا شطاه)(١).

(والمراد به هنا على أرجح الآراء أحد شرايين الفرع الشرقى لنهر النيل الذى كان يعرف قديما بالفرع البيلوزى. ومكانه الآن مصرف بحر فاقوس الحالى. وكان قصر فرعون يقع على بحيرة تأخذ مياهها من الفرع البيلوزى الذى كانت بيوت لبعض بنى اسرائيل تقع عليه. وبعد إلقاء التابوت فى اليم، وامتثالا لأمر الله سبحانه «فليلقه اليم بالساحل» سارت به المياه حتى ألقته على شاطئ البحيرة التى يقع عليها القصر الملكى فى عاصمة رمسيس الثانى «بررعمسيس». وهى بلدة قنتير الحالية الواقعة على بعد ٩ كيلو مترات شمالى شرق مدينة فاقوس بمحافظة الشرقية الآن.

وكان رمسيس الثانى قد أنشأ هذه العاصمة الجديدة بعد سنوات قليلة من حكمه، فى موطن أسرته الأصلى(٢). وكانت قريبة من أرض جاسان التى نزل فيها بنو اسرائيل أيام يوسف عليه السلام)(٣).

---

(١) لسان العرب مادة يم.

(٢) هناك أسباب أخري ذكرها الباحثون المعاصرون لإقامة هذه العاصمة في هذه المنطقة راجعها في كتاب قصص الأنبياء والتاريخ ٤/ ٧١٣، موسوعة مصر القديمة لسليم حسن ٦/ ٣٨٥.

(٣) ما بين القوسين مأخوذ بتصرف وتغيير في الصياغة من عدة مصادر قصص الأنبياء والتاريخ ٤/ ٧٠٩ -٧١٣، وموسوعة سليم حسن ٦/ ٣٨٤، والحركة القومية في مصر الحديثة صـ ١١١.

فأل في «اليم» للعهد أى اقذفيه في اليم المعروف لك الذى يمر أمام بيتك. وهذا يعنى أن منزلها كان قريبا من النهر، ولعله كان على حافته. يرجحه أن أمرها مع موسى كان قائما على الترقب والحذر والإخفاء. فلو كان النهر بعيداً عن منزلها لما أمنت عليه إذا سارت إليه، وعيون فرعون ترقب الرائح والغادى، وإلا لقال «اذهبى إلى اليم واقذفيه فيه».

ولم يحدد الذكر الحكيم المكان الذى أُلقى فيه موسى فى النيل –الذى ذكرناه على وجه التقريب فيما سبق– لأن ذاك ليس من نهجه. فضلا عن أن ذكره لا يناط به أثر فى تسلسل الأحداث فى القصة، ولا يتعلق به عظة أو عبرة.

﴿فليلقه اليم بالساحل﴾ الفاء واقعة فى جواب الأمر السابق (ولام الأمر فى قوله «فليلقه» داله على أمر التكوين أى سخرنا اليم لأن يليقه بالساحل، ولا يبتعد به إلى مكان بعيد)[1]. وقوله «يلقه» جواب الأمر فى قوله «فاقذفيه» (قال الفراء «فاقذفيه فى اليم» أمر وفيه معنى المجازاة أى اقذفيه يلقه اليم»[2]. وعدل في الجواب عن الخبر الصريح (مبالغة إذ الأمر أقطع الأفعال وآكدها)[3]. (ولما كان إلقاء البحر إياه بالساحل أمراً واجب الوقوع لتعلق الإرادة الربانية به جعل البحر كأنه ذو تمييز مطيع أمر بذلك. ففى اليم استعارة بالكناية. وإثبات الأمر تخييل)[4].

واليم هنا هو السابق المذكور بعينه، لأن اللفظ المعرف إذا تكرر كان الثانى هو الأول غالبا كما فى قوله تعالى ﴿فإن مع العسر يسرا إن مع العسر يسرا﴾[الشرح ٤–٥] فقد قيل لن يغلب عسر يسرين.

وتوجيه الأمر للنيل –وهو لا يعقل– فيه تشخيص واضح حيث خلع على غير العقلاء صفة العقلاء، وأبرزه فى صورة من يلقى ويضع، ويأخذ ويدع. كما أن فيه دلالة على نفاذ مشيئته وإرادته سبحانه حيث سخر اليم لموسى عليه السلام فحفظه وحماه. وهذا يتناسق مع مقام الامتنان الذى وردت فيه هذه الآية في قوله تعالى ﴿ولقد مننا عليك مرة أخرى إذ أوحينا إلى أمك ما يوحى..﴾الآيات. («بالساحل» يحتمل أن يتعلق بمحذوف على أن الباء

(١) التحرير والتنوير ١٦/ ٢١٦.
(٢) معاني القرآن للفراء ٢/ ١٧٩ بتصرف.
(٣) الفتوحات الإلهية للجمل ٣/ ٩٠.
(٤) تفسير الألوسي ١١/ ٢٠٨.

للحال أى ملتبسا بالساحل، وأن يتعلق بنفس الفعل على أن الباء ظرفية بمعنى في)[1]. والساحل هو (المنطقة من اليابس التى تجاور بحراً أو مسطحا مائيا كبيراً، وتتأثر بأمواجه جمع سواحل)[2]. (وأصله من سحل الحديد أى برده وقشره. وقيل أصله أن يكون مسحولا لكن جاء على لفظ الفاعل كقولهم هم ناصب. وقيل بل تصور منه أنه يسحل الماء أى يفرقه ويضيّقه)[3]. والمراد به هنا شاطئ البحيرة التى كان عليها قصر فرعون فى المكان الذى التقط منه موسى عليه السلام.

ولفظ الساحل من الألفاظ الفرائد التى ليس لها نظير فى القرآن. وهو يعكس تفرد هذه الواقعة فى القرآن، وفى تاريخ الإنسانية. والتعبير به هنا دون الشاطئ يشعر بأن هذا اللفظ له مزيد اختصاص بالنهر، وبخاصة أن لفظ الشاطئ ورد فى القرآن مرة واحدة مضافا إلى الوادى كما سيأتى.

﴿يأخذه عدو لى وعدو له﴾ («يأخذه» جواب للأمر بالإلقاء. وتكرير العدو مبالغة من حيث إنه يدل على أن عداوته كثيرة لا واحدة)[4]. والعدو فى المرتين هو فرعون. والمجرور الأول يعود على لفظ الجلالة. وجعل سبحانه فرعون عدواً له لأنه ادعى الألوهية واصطنع الربوبية. والمجرور الثانى فى «له» يعود على موسى عليه السلام. وعداوة فرعون له آنئذ مستقبلية. لأنه لم يكن يعلم يقينا -حين التقاطه- أنه هو الذى سيثل عرشه، ويهدم ملكه. ففى اللفظ مجاز مرسل باعتبار ما سيكون وما يتوقع.

وتنكير «عدو» إما للتحقير والاستهانة والاستخفاف أى أن عدواته لله عزوجل لا يؤبه بها ولا يلتفت لها لأنه مخلوق لا يعجز الخالق سبحانه. وإما للتهويل والتفخيم أى عدواة شديدة زادت عن الحد، وفاقت الوصف جرأته على إدعاء الألوهية والربوبية.

وتأمل فى الأفعال السابقة تجد فيها أربعة ضمائر (كلها راجعة إلى موسى، ورجوع بعضها إليه، وبعضها إلى التابوت فيه هجنة لما يؤدى إليه من تنافر النظم. فإن قلت المقذوف فى البحر هو التابوت وكذلك الملقى إلى

---

(١) الفتوحات الإلهية للجمل ٣/ ٩٠.
(٢) المعجم الوسيط ١/ ٤٣٦.
(٣) المفردات للأصفهاني ٢٣٢.
(٤) تفسير الألوسي ١١/ ٢١٠.

الساحل. قلتُ ما ضرك لو قلتَ المقذوف والملقى هو موسى فى جوف التابوت حتى لا تفرق الضمائر فيتنافر عليك النظم الذى هو أم إعجاز القرآن، والقانون الذى وقع عليه التحدى)(١).

﴿وألقيت عليك محبة منى﴾ هذه هى المنة الثانية التى امتنها الله عزوجل على موسى فى هذا المقام. ووجه المنة فى هذه الجملة أن الله جل فى علاه قد ألف قلب فرعون وآله عليه. ففرعون لحصافته -كان يشك على الأقل- أن هذا الغلام من بنى اسرائيل إذ ليس هناك دافع يدفع أما مصرية لأن تفعل بوليدها هذا. فغلب على ظنه أنه من بنى اسرائيل، وأن أمه ألقته فى النيل فرقا عليه من فرعون وجنوده. فلما رآه لأول وهله أمر بقتله فقالت امرأته **﴿لا تقتلوه عسى أن ينفعنا أو نتخذه ولدا﴾** [القصص ٩]. فألقى الله محبته فى قلبه حتى لا يكاد يتمالك على بعده كما يقول المفسرون. وهذا من فضل الله ونعمه عليه.

وفى قوله «ألقيت» تجسيد للمحبة وكأنها شيء حسى يلقى من شاهق. وقدم «عليك» على المفعول به «محبة» للاختصاص أى محبة اختصصتك بها، وقصرتها عليك دون غيرك من ولدان بنى اسرائيل فأحبك فرعون، وكان هذا سببا فى امتناعه عن قتلك.

ونكر «محبة» تعظيما لها أى هى محبة عظيمة صادفت موقعا حسنا لدى فرعون وزوجه. أو محبة من جنس خاص لا نظير لها يكفى أنها محبة من الله سبحانه الذى يقلب القلوب بين أصابعه. ومن هنا قال «منى» تفخيما لها وتأكيداً لكونها من جهته سبحانه. حيث كانت عنصراً مباشراً فى إنجائه، وإبعاده عن أذى فرعون، وتنشئته فى قصره منعما مكرما كأبناء الملوك، وعدم تعريضه لأعمال السخرة، وسوء المعاملة التى كان يرضخ فيها بنو اسرائيل. (فما كان لنبى اختاره الله لحمل رسالته إلا أن ينتمى لأكرم أرومة، ويمثل فى حياته أرقى صفات الإنسانية، وأسمى مراتب الاعتبار الاجتماعى)(٢).

وفى هذا كله مزيد امتنان من الله عزوجل على موسى عليه السلام،

---

(١) تفسير الكشاف ٢/ ٥٣٦.

(٢) قصة الدين والنبوة في مصر صـ ١١٠.

وإشارة لفرعون بأن (هذا الغلام الذى احترزت من وجوده، وقتلت بسببه ألوفا من الولدان إنما منشؤه ومرباه على فراشك، وفى دارك، وغذاؤه من طعامك، وأنت تربيه وتدلله وتتفداه وحتفك وهلاكك، وهلاك جنودك على يديه. لتعلم أن رب السموات العلا هو القاهر الغالب العظيم القوى العزيز. الشديد المحال الذى ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن)(١).

هذا ومن يتأمل براعة النظم الحكيم فى هذه الآية يجد الفعلين الأول والثانى (أن اقذفيه -فاقذفيه) جاءا من مادة واحدة، وعلى صيغة واحدة، والفاعل فيهما هو أم موسى عليه السلام. ويجد الفعلين الثالث، والخامس (فليلقه اليم -وألقيت عليك) من مادة واحدة والفاعل الحقيقى فى الحالتين هو الله عزوجل فهو الآمر الحقيقى لليم، والملقى للمحبة فى قلب فرعون. فانظر -أيها القارئ الكريم- إلى هذا التلاؤم والانسجام بين أجزاء الكلام. فهل يقدر على ذلك إلا العزيز العلام.

﴿ولتصنع على عينى﴾ الواو للعطف وما بعدها معطوف (على علة مضمرة مثل ليتعطف عليك، أو على الجملة السابقة بإضمار فعل معلل مثل فعلت ذلك)(٢). وهذا من جملة المنن التى أنعم الله بها على عبده وكليمه موسى عليه السلام. والمعنى (ولتربى وتغذى بمرأى منى، ويحسن إليك وأنا مراعيك ومراقبك كما يراعي الإنسان الشيء بعينه إذا اعتنى به. قاله الزمخشرى. والعين هنا بمعنى الرعاية مجاز مرسل من إطلاق السبب على المسبب. يقال صنع الرجل جاريته إذا رباها، وصنع فرسه إذا داوم على علفه، والقيام عليه)(٣). وجائز أن يكون قوله ﴿ولتصنع على عينى﴾ استعارة تمثيلية حيث شبه (شدة الرعاية، وفرط الحفظ والكلاءة بمن يصنع بمرأى من الناظر. لأن الحافظ للشيء فى الغالب يديم النظر إليه فمثل لذلك بمن يصنع على عين الآخر)(٤).

وآثر التعبير بالصنع دون غيره لأن (الصنع إجادة الفعل فكل صُنع فعل، وليس كل فعل صنعا. ولا ينسب إلى الحيوانات والجمادات كما ينسب إليها الفعل قال ﴿صنع الله الذى أتقن كل شيء﴾ ﴿ويصنع الفلك﴾. وللإجادة يقال

(١) تفسير ابن كثير ٣/ ٣٨٠.
(٢) تفسير البيضاوي ٢ / ٢٣.
(٣) فتح البيان ٦/ ٧٩.
(٤) تفسير الصابوني ٢/ ٨١٩.

للحاذق المجيد صنع، وللحاذقة المجيدة صناع... وقوله ﴿واصطنعتك لنفسى﴾ ﴿ولتصنع على عينى﴾ إشارة إلى نحو ما قال بعض الحكماء «إن الله تعالى إذا أحب عبداً تفقده كما يتفقد الصديق صديقه»(١).

والجملة الفائتة والتى قبلها لم تردا إلا هنا فحسب، وفى هذا زيادة تكرم وتفضل وإنعام على موسى عليه السلام يتسق -كما نوهنا قبل- مع مقام الامتنان الذى وردت فيه تلك الآية الكريمة.

* * *

هذه المعانى السابقة التى أوضحناها أعاد المولى عزوجل الحديث عنها فى سورة القصص مع بعض التغيير فى اللفظ والنظم اتسق مع جو السورة العام، وتجاوب مع السياق المحيط بها. وذلك فى قوله تعالى ﴿وأوحينا إلى أم موسى أن ارضعيه﴾ الخ الآية.

فقوله ﴿وأوحينا إلى أم موسى﴾ استئناف لخبر جديد من الأخبار التى قصها الله عزوجل فى هذه السورة المباركة. فبعد أن تحدث عن علو فرعون فى الأرض، وما فعله بينى اسرائيل -كما ذكرت فى المشهد السابق- شرع يذكر هنا ما كان من أمر أم موسى عليه السلام عقب ولادته.

والوحي في قوله «وأوحينا» وحى إلهام وليس وحى نبوة. فقد أجمع العلماء على أن أم موسى لم تكن نبية، لأن النبوة لم تكن قط فى النساء. ولا يتوقف الوحي -كما هو معلوم- على كون المرء نبيا. وقد ذكر الزمخشرى طرق الوحي المحتملة لها. فقال (الوحي إلى أم موسى إما أن يكون على لسان نبى فى وقتها كقوله تعالى ﴿وإذ أوحيت إلى الحواريين﴾، أو يبعث إليها ملكا لا على وجه النبوة كما بعث إلى مريم، أو يريها ذلك فى المنام فتتنبه عليه، أو يلهمها كقوله تعالى ﴿وأوحى ربك إلى النحل﴾ أى أوحينا إليها أمراً لا سبيل إلى التوصل إليه، ولا إلى العلم به إلا بالوحي)(٢).

﴿إلى أم موسى﴾ جار ومجرور متعلق بأوحينا. واسمها كما جاء فى التوراة يوكابد (وأخذ عمرام يوكابد عمته(٣) زوجة له. فولدت له هارون

---

(١) مفردات الأصفهاني ٢٩٤ - ٢٩٥. (٢) تفسير الكشاف ٢/ ٥٣٦.

(٢) كان هذا مسموحا به في شريعتهم إلي أن جاء موسي عليه السلام فحرمه. راجع قصص الأنبياء عبد الوهاب النجار صـ ١٨٩. (٤) سفر الخروج الإصحاح السادس.

وموسى)[٤]. وهى المرأة الوحيدة فى القرآن التى كنيت باسم ابنها هنا، وفى قوله تعالى ﴿وأصبح فؤاد أم موسى فارغا﴾ [القصص ١٠]. وذلك -والله أعلم- لما لها من منقبة (انفردت بها من دون نساء العالمين تنبذ ابنها فى اليم رضيعا قد ربط الله على قلبها، ويرده إليها لا لتكون له أما، بل لتكون له مرضعا، وهي أمه لا تملك أن تستعلن به فيكنيها القرآن بأحب اسم تمنت أن تسمعه: أم موسى فهذه هى منقبة أم موسى الوحيدة التى يصح أن تكنى بها)[١]. وفى هذا تكريم لها، ورفع لشأنها.

﴿أن أرضعيه﴾ أن تفسيرية فسرت الإبهام فى قوله «أوحينا» وجعلها هنا تفسيرية لأن الوحى فيه معنى القول. إذ المعنى وقلنا لأم موسى أن ارضعيه. والأمر بالإرضاع خرج عن حقيقته من طلب الشىء على سبيل الإلزام والوجوب إلى النصح والتعليم والإرشاد.

(وإنما أمرها الله بإرضاعه لتقوى بنيته بلبان أمه فإنه أسعد بالطفل فى أول عمره من لبان غيرها. وليكون له من الرضاعة الأخيرة قبل القائه فى اليم قوت يشد بنيته فيما بين قذفه في اليم، وبين التقاط آل فرعون إياه، وإيصاله إلى بيت فرعون، وابتغاء المراضع له، ودلالة أخته إياهم على أمه إلى أن أحضرت لإرضاعه فأرجع إليها بعد أن فارقها بعض يوم)[٢].

(والظاهر أن هذا الوحى إليها كان عند ولادته، وأنها أُمرت بأن تلقيه فى اليم عندما ترى دلائل المخافة من جواسيس فرعون. وذلك ليكون إلقاؤه فى اليم عند الضرورة دفعا للضر المحقق بالضر المشكوك فيه. ثم ألقى فى يقينها بأنه لا بأس عليه)[٣].

﴿فإذا خفت عليه فألقيه في اليم﴾ «إذا» أداة شرط، وهى تدخل على الشرط المحقق وقوعه المجزوم بحصوله. وقد دخلت هنا على الماضى فى قوله «خفت» إعلاما بأن خوفها على ابنها كان أمراً يقينيا لا يمترى فيه ممتر، فالأم فى الأحوال الطبيعية تتوجس خيفة على رضيعها. فما بالك بهذا الموقف الطارئ الذى عقد فيه فرعون العزم على قتل ذكور بنى اسرائيل، وقد شاهدت هذا أمام عينها مراراً، وتسامعت به تكراراً. ومتعلق الخوف محذوف للتعميم.

---

(١) من إعجاز القرآن في أعجمي القرآن ٢/ ١٨ -١٩ بتصرف. (٢) التحرير والتنوير ٢٠/ ٧٣.
(٣) السابق ٢٠/ ٧٤.

وتقديره إذا خفت عليه من جواسيس فرعون، أو خفت عليه من جيرانك أن يسمعوا صوته عند بكائه، أو خفت عليه من القتل.

﴿فألقيه فى اليم﴾ الفاء واقعة فى جواب الشرط، وجملة «ألقية فى اليم» جواب الشرط. والإلقاء بمعنى (طرح الشيء حيث تلقاه أى تراه. ثم صار فى التعارف اسما لكل طرح)[1]. وهو نظير القذف فى سورة طه إلا أنه عبر هنا بالإلقاء. لأن الآية وردت فى معرض الإخبار عما كان من نبإ فرعون مع موسى الوارد فى قوله تعالى ﴿نتلو عليك من نبإ موسى وفرعون بالحق لقوم يؤمنون﴾ [القصص ٣]. وهناك جاءت الآية فى معرض الإنعام والامتنان فناسبه التعبير بالقذف الذى هو مظنة الهلاك والضياع. والله أعلم.

﴿فى اليم﴾ سبق القول فيه مفصلا. وقد ذكر هنا مرة واحدة، وفى سورة طه ورد مرتين لأنه فى طه أضاف الأمر لليم بالقائه على ساحله. وهو ما يتناغم مع مقام الامتنان المذكور صراحة فى هذه السورة.

﴿ولا تخافى ولا تحزنى﴾ نهى خرج عن حقيقته من طلب ترك الشيء على سبيل الفرض والإلزام إلى التهدئة والاطمئنان، ونزع القلق والاضطراب. إذ لا يعقل النهى عنهما حقيقة لأن الخوف والحزن صفتان قلبيتان لا يتحكم المرء فيهما. فهما أمران لا إراديان يحدثان عند وجود أسبابهما. ولا ينهى ربك عما منحه لمخلوقاته من مشاعر وأحاسيس.

(فإن قلت ما المراد بالخوفين حتى أوجب[2] أحدهما، ونهى عن الآخر[3]. قلت أما الأول فالخوف عليه من القتل. لأنه كان إذا صاح خافت أن يسمع الجيران صوته فينموا عنه. وأما الثانى فالخوف عليه من الغرق، ومن الضياع ومن الوقوع فى يد بعض العيون المبثوثة من قبل فرعون فى تطلب الولدان وغير ذلك من المخاوف. فإن قلت ما الفرق بين الخوف والحزن؟ قلت الخوف غم يلحق الإنسان لمتوقع، والحزن غم يلحقه لواقع وهو فراقه فنهيت عنهما جميعا)[4].

﴿إنا رادوه إليك وجاعلوه من المرسلين﴾ هذا الكلام من جملة ما أوحى

---

(١) مفردات الأصفهاني ٤٧٤.
(٢) أي في قوله تعالي «فإذا خفت عليه».
(٣) أي في قوله «ولا تخافي».
(٤) تفسير الكشاف ٣/ ١٦٥.

به إلى أم موسى. والمعنى لا تخافي ولا تحزني بل اطمئني وابشري فإنا (رادوا ولدك إليك للرضاع لتكوني أنت ترضعيه، وباعثوه رسولاً إلى من تخافينه على أن يقتله، وفعل الله ذلك بها وبه)[1].

والجملتان خبريتان تحملان -كما ذكرنا- بشارتين وقدقعتا علة للنهي عن الخوف والحزن. (وآثر الجملة الاسمية على الفعلية «إنا رادوه إليك وجاعلوه من المرسلين». ولم يقل سنرده ونجعله رسولاً. وذلك للاعتناء بالبشارة لأن الجملة الاسمية تفيد الثبوت والاستمرار)[2].

وهكذا فإن الآية الكريمة- لمن يتأملها -قد احتوت على أمرين، ونهيين، وخبرين وبشارتين فصارت مضرب المثل في الإيجاز والإعجاز.

(حكى الأصمعي قال: سمعت جارية أعرابية تنشد وتقول:

أستغفر الله لذنبي كله ... قبلت إنساناً بغير حله
مثل الغزال ناعماً في دله ... فانتصف الليل ولم أصله

فقال قاتلك الله ما أفصحك؟ فقالت أو بعد هذا فصاحة على قوله تعالى ﴿وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه﴾ الآية فجمع في آية واحدة بين أمرين ونهيين وخبرين وبشارتين)[3].

* * *

المشهد الثالث

قتل موسى المصري في عاصمة مصر

ذكرنا في المشهد السابق أن الله عزوجل قيض لموسى عدوه فرعون. فرباه ورعاه وعاش في كنفه وحماه، ينعم بما ينعم به أبناء القصور، ويحظى بما يحظى به أبناء الملوك، ومع مضي الأيام عرف موسى من أمه أصله وفصله ومقامه في بني اسرائيل. كل هذه التفاصيل سكت[4] عنها الذكر الحكيم،

---

(١) تفسير الطبري ١٠/ ٣٢.

(٢) تفسير الصابوني ٢/ ١٠١٣.

(٣) تفسير القرطبي ١٣/ ٢٥٢.

(٤) لأنها مفهومة بطبيعة الحال لا تحتاج لبيان. وهذا لون من ألوان الحذف مبثوث في تضاعيف قصص القرآن الكريم لن يُعييك الوقوف عليه. وهو حذف يعتمد علي لقانة المخاطبين وفطنتهم، وقدرتهم علي التقاط الأحداث من خلال تلك الفجوات.

وأعقب ذكر رده إلى أمه بحديثه عن استواء موسى على سوقه، وبلوغه مبلغ النضج والقوة، وما كان منه حين دخل عاصمة مصر فقال: ﴿ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها فوجد فيها رجلين يقتتلان هذا من شيعته وهذا من عدوه فاستغاثه الذى من شيعته على الذى من عدوه فوكزه موسى فقضى عليه قال هذا من عمل الشيطان إنه عدو مضل مبين. قال رب إنى ظلمت نفسى فاغفر لى فغفر له إنه هو الغفور الرحيم. قال رب بما أنعمت علىّ فلن أكون ظهيراً للمجرمين. فأصبح فى المدينة خائفا يترقب فإذا الذى استنصره بالأمس يستصرخه قال له موسى إنك لغوى مبين. فلما أن أراد أن يبطش بالذى هو عدو لهما قال يا موسى أتريد أن تقتلنى كما قتلت نفسا بالأمس إن تريد إلا أن تكون جباراً فى الأرض وما تريد أن تكون من المصلحين. وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى قال يا موسى إن الملأ يأتمرون بك ليقتلوك فاخرج إنى لك من الناصحين﴾ [القصص ١٥ : ٢٠].

حيث ذكرت مصر فى أربعة مواضع. مرتين بلفظ «المدينة»، ومرة بلفظ «أقصى المدينة»، ومرة بلفظ «الأرض». وهو حديث واضح عن مصر بلا جدال. لأن ذكر أرض مصر أو مدينة ما من مدنها يتساوى مع ذكر مصر بعينها تماما بتمام.

وينبغى أن يعلم أ ن هذا المشهد لم يرد إلا فى سورة القصص. ولم يعرض فى سورة أخرى كما كان الحال فى المشهد السابق. وفى الذكر الحكيم مشاهد كثيرة فى قصة موسى وغيره من الأنبياء صلوات الله عليهم تناولها القرآن مرة واحدة، وفيه مشاهد عرض لها أكثر من مرة لأن السياق استدعاها، والمقام اقتضاها، وتكمن فى إعادتها العظة والهداية، وهذا من أهم ما يهدف إليه الذكر الحكيم وهو يعرض لقصص السابقين من الأنبياء والصالحين.

* * *

قوله تعالى ﴿ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها﴾ قوله «ودخل المدينة» عطف على جملة «وأوحينا إلى أم موسى أن ارضعيه» عطف جزء القصة على جزء آخر منها)[1].

(١) التحرير والتنوير ٢٠/ ٨٨.

«المدينة» هنا مراد بها إحدى مدن مصر الفرعونية بلا خلاف. وأل فيها للعهد أى ودخل المدينة المعهودة التى جرت فيها أحداث هذه القصة. والقرآن لم يعمد إلى تحديدها إذ ليس للتحديد كبير شأن فى مجريات الأحداث، ولا يتوقف عليه فهم المعنى. وهو لا ينص على مدينة بعينها إلا إذا استدعى المقام ذكرها نظراً لتعلق الأحداث بها مثل ذكر مكة فى قوله تعالى **﴿إن أول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركا﴾** [آل عمران ٩٦] وقوله **﴿وهو الذى كف أيديهم عنكم وأيديكم عنهم ببطن مكة﴾** [الفتح ٢٤]. وذكر يثرب فى قوله تعالى **﴿وإذ قالت طائفة منهم يا أهل يثرب لا مقام لكم فارجعوا﴾**[الأحزاب ١٣]. وذكر مدين فى قوله تعالى **﴿ولما توجه تلقاء أصحاب مدين قال عسى ربى أن يهدينى سواء السبيل﴾** [القصص ٢٢].

هذا وقد اجتهد العلماء فى محاولة تحديد هذه المدينة المذكورة هنا على آراء شتى حكاها الرازى بقوله (اختلفوا فى المدينة فالجمهور على أنها فى المدينة التى كان يسكنها فرعون وهى قرية على رأس فرسخين من مصر. وقال الضحاك هى عين شمس)(١). لكن الراجح -والله أعلم- أنها مدينة «بررعمسيس» أى بيت رمسيس. وموقعها حاليا بلدة «قنتير» مركز فاقوس محافظة الشرقية الآن. وكان رمسيس الثانى قد اتخذها عاصمة لملكه كما ذكرنا فى المشهد الثانى(٢). وقد أكد ذلك عدد من الباحثين المعاصرين، وأوردوا أدلة قوية ترجح ما ذهبنا إليه تراجع فى مظانها(٣) لأنه لا يعنينا هنا عرض هذه الأدلة والحجج التاريخية إلا بقدر ما يسمح به غرض البحث.

﴿على حين غفلة﴾ متعلق بدخل. وعلى (للاستعلاء المجازى كما فى قوله تعالى «على هدى من ربهم» أى متمكنا من حين غفلة)(٤). (وحين الغفلة هو الوقت الذى يغفل فيه أهل المدينة عما يجرى فيها، وهو وقت استراحة الناس وتفرقهم وخلو الطريق منهم)(٥). وقيل إن هذا الوقت كان وقت احتفال المصريين بعيد من أعيادهم (حيث يتجمع رجال الدولة والشعب

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٣ / ٢٥٨. (٢) انظر صـ ٧٧.

(٣) قصص الأنبياء والتاريخ ٤/ ٧٠٩: ٧١٣، وموسوعة مصر القديمة سليم حسن ٦/ ١٢٢ -٣٨٤- ٣٨٥- ٥٩٨، وتاريخ الحركة القومية فى مصر الحديثة صـ ١١١.

(٤) التحرير والتنوير ٢٠ / ٨٨. (٥) السابق نفس الصفحة.

كله يتفرج وتكاد المدينة تخلو من سكانها. وبالطبع لم يكن موسى يشهد هذا الاحتفال)[١].

وذكر هذا الوقت ليس مقصوداً لذاته بل «للإشارة إلى أن قتله القبطى لم يشعر به أحد تمهيداً لقوله بعد «قال يا موسى أتريد أن تقتلنى، ومقدمة لذكر خروجه من أرض مصر)[٢].

وقوله «من أهلها» شبه جملة صفة لغفلة، وهذا أبلغ نظما، وأحسن رصفا مما لو قيل «ودخل المدينة على حين غفل أهلها» مع فوات فائدة التنكير المنبثقة من «غفلة».

﴿فوجد فيها رجلين يقتتلان هذا من شيعته وهذا من عدوه﴾ الفاء للسببية عطفت هذه الجملة على ما قبلها، والضمير فى «فيها» عائد على المدينة المذكورة سابقا. و«رجلين» مفعول به لوجد وهو نكرة مبهمة مقيدة بشيئين الأول: قوله «يقتتلان» والثانى قوله «هذا من شيعته وهذا من عدوه». وقوله «يقتتلان» أى يتعاركان ويتشاجران ويتنازعان. وعبر عن ذلك بالاقتتال مبالغة فى تصوير الضرب الشديد بهذه الصورة على سبيل الاستعارة التبعية. مما يدل على أن الشجار بينهما قد بلغ أشده، وأن المصرى ضرب الاسرائيلى ضربا مبرحا كاد أن يقتله.

(والإشارتان فى قوله «هذا من شيعته وهذا من عدوه» تفصيل لما أُجمل فى قوله «رجلين يقتتلان». واسم الإشارة فى مثل هذا لا يراعى فيه بعد ولا قرب. فلذلك قد تكون الإشارتان متماثلتين كما هنا، وكما فى قوله تعالى **﴿لا إلى هولاء ولا إلى هؤلاء﴾**. ويجوز اختلافهما كقول المتلمس:

ولا يقيم على ضيم يراد به ... إلا الأذلان عير الحى والوتد
هذا على الخسف مربوط برمته ... وذا يشج فلا يرثى له أحد)[٣]

وقوله «من شيعته» أى من بنى اسرائيل، و «من عدوه» أى من القبط قوم فرعون.

وهذا يعنى أن موسى عليه السلام كان فى ذلك الوقت يعرف أنه من

(١) قصص الأنبياء والتاريخ ٤/ ٨٢٠. (٢) التحرير والتنوير ٢٠/ ٨٨.
(٣) التحرير والتنوير ٢٠ / ٨٨ - ٨٩.

بنى اسرائيل، وعلى دراية تامة بما كان يصنعه فرعون بهم.

﴿فاستغاثه الذى من شيعته على الذى من عدوه﴾ الفاء للسببية. و«استغاث» أى طلب الغوث والنجدة فالسين والتاء للطلب. وعبر بالاستغاثة دون النداء إيماء إلى أن الاسرائيلى كان مغلوبا، وأن المصرى قد اشتط فى ضربه، واشتد فى ظلمه واستسخاره. (واستغاث يتعدى بنفسه كما هنا، وتارة بالباء كقولك استغثت بزيد على عمرو)[١].

«الذى من شيعته» فاعل استغاثه. وعبر بالموصول إشارة إلى اشتهاره بجملة الصلة ومعرفة المخاطب به حيث ذكر قبل فى قوله «هذا من شيعته». ومثله قوله «الذى من عدوه» (وقد حذف من جملة الصلة صدره أى الذى هو من شيعته، والذى هو من عدوه)[٢] لدلالة الكلام عليه، وحذف هذا كثير فى الكلام العربى.

﴿فوكزه موسى فقضى عليه﴾ الفاء فى قوله «فوكزه» للسببية أيضا وهى تدل على سرعة استجابته لاستغاثته. والوكز: الضرب بجمع الكف أى بكفه مجموعة (قال أهل اللغة الوكز واللكز كلاهما بمعنى واحد، وهو الضرب بجمع الكف على الصدر. وقيل الوكز فى الصدر، واللكز فى الظهر. وجمع الكف الكف المقبوضة الأصابع)[٣].

وعبر بالوكز دون غيره لأنه يصور بوضوح هيئة ضرب موسى القبطى. هذه الضربة التى من المفترض ألا تقضى عليه، ولكنها صادفت أجله، وأصابت مقاتله فمات من فوره. ولذا جاء التعبير بقوله «فقضى عليه» بالفاء لبيان أن وفاته أعقبت وكزه دون مهلة، وكأن قضاءه المحتوم وافى لكمه. والفعل «وكز» من الأفعال التى استخدمت فى القرآن مرة واحدة وهو يشى بتفرد هذه الحالة، وأنها لا تكاد توجد فى دنيا الناس.

﴿فقضى عليه﴾ (جملة تقال بمعنى مات لا تُغير. ففاعل «قضى» محذوف أبداً على معنى قضى عليه قاض وهو الموت، ويجوز أن يكون عائداً إلى الله تعالى المفهوم من المقام إذ لا يقضى بالموت غيره. كقوله **﴿فلما قضينا**

---

(١) الفتوحات الإلهية ٣/ ٣٤٠. (٢) الألوسي ١٣ / ٦٥٧.

(٣) تفسير الصابوني ٢/ ١٠٠٩، وانظر اللسان وكز، ومفردات الأصفهاني ٥٦٨.

عليه الموت﴾. وقيل ضمير «فقضى» عائد إلى موسى)[1].

وهذا هو الظاهر. وإن كان حذف الفاعل جعل الجملة تحتمل أكثر من محذوف. وهذا في حد ذاته غرض من أغراض الحذف هنا مما يعود على المعنى بالثراء.

﴿قال هذا من عمل الشيطان﴾ استئناف بياني جاء جوابا عن سؤال مقدر أي ماذا كان من أمر موسى حين فوجئ بقتل المصرى. أجيب «قال هذا من عمل الشيطان» (وقول موسى هذا هو كلامه فى نفسه، وحكاية ذلك لفظا هنا للتنبيه على أن موسى لم يخطر بباله حينئذ إلا النظر فى العاقبة الدينية)[2].

والمشار إليه في قوله «هذا» إما أن يكون إلى (الضربة الشديدة التى تسبب عليها الموت، أو إلى الموت المشاهد من ضربته، أو إلى الغضب الذى تسبب عليه موت القبطى. والمعنى أن الشيطان أوقد غضبه حتى بالغ فى شدة الوكز. وإنما قال موسى ذلك لأن قتل النفس مستقبح فى الشرائع البشرية. فإن حفظ النفس المعصومة من أصول الأديان كلها. وكان موسى يعلم دين آبائه لعله بما تلقاه من أمه المرأة الصالحة فى مدة رضاعه، وفى مدة زيارتها إياه)[3].

ومن ثم نسب هذا العمل إلى الشيطان لا إلى نفسه. لأن نفسه الطاهرة تأبى أن تقتل إنسانا بغير حق. وفى هذا دليل على أنه لم يكن قاصداً لقتله بدافع من نفسه (قال النقاش لم يقتله عن عمد مريداً للقتل، وإنما وكزه وكزة يريد بها دفع ظلمه)[4]. أى أن ما فعله موسى عليه السلام (كان من قبيل دفع الصائل وهو لا إثم فيه بل هو واجب. وأشار لهذا القرطبى بقوله «إنما أغاثه لأن نصر المظلوم دين فى الملل كلها، وفرض فى جميع الشرائع)[5].

﴿إنه عدو مضل مبين﴾ (تعليل لكون شدة غضبه من عمل الشيطان. إذ لولا الخاطر الشيطانى لاقتصر على زجر القبطى، أو كفه عن الذى من شيعته.

(١) التحرير والتنوير ٢٠/ ٨٩ - ٩٠.
(٢) التحرير والتنوير ٢٠ / ٩٠ بتصرف.
(٣) السابق نفس الصفحة.
(٤) تفسير القرطبي ١٣ / ٢٦١.
(٥) الفتوحات الإلهية ٣/ ٣٤١.

فلما كان الشيطان عدواً للإنسان، وكانت له مسالك إلى النفوس استدل موسى بفعله المؤدى إلى قتل نفس أنه فعل ناشئ عن وسوسة الشيطان. ولولاها لكان عمله جاريا على الأحوال المأذونة. وفى هذا دليل على أن الأصل فى النفس الإنسانية هو الخير، وأنه الفطرة، وأن الانحراف عنه يحتاج إلى سبب غير فطرى، وهو تخلل نزغ الشيطان فى النفس. ومتعلق عدو محذوف لدلالة المقام أى عدو لآدم، وذرية آدم. ورتب على الإخبار عنه بالعداوة وصفه بالإضلال لأن العدو يعمل لإلحاق الضر بعدوه. و«مبين» وصف لـ «مضل» لا خبر ثانى ولا ثالث)[1].

وتنكير «عدو» قد يكون للتهويل والتفخيم أو للنوعية أى أن عداوته لبنى البشر نوع خاص، وجنس مميز لا ترقى إليها عداوة أخرى. فيكفى أنها كانت دافعا قويا ومباشراً فى قتل المصرى. ومن ثم بالغ موسى عليه السلام فى الاستغفار مما تلبس به من نزعات الشيطان فقال **﴿رب إنى ظلمت نفسى فاغفر لى فغفر له إنه هو الغفور الرحيم. قال رب بما أنعمت على فلن أكون ظهيرا للمجرمين﴾**. هذا هو حال موسى عليه السلام كما صوره القرآن بعد أن وكز القبطى فقضى عليه. لكن فى المقابل تأمل حديث التوراة عن هذه الواقعة السابقة (وحدث فى تلك الأيام لما كبر موسى أنه خرج إلى إخوته لينظر فى أثقالهم فرأى رجلا مصريا يضرب رجلا عبرانيا من إخوته. فالتفت إلى هنا وهناك ورأى أن ليس أحد فقتل المصرى وطمره فى الرمل)[2] تجد كاتبها قد ألصق بموسى تهمة القتل بلا مواربة، وكان الأجدر به أن يعظم موسى عليه السلام، ويرفع من شأنه. وبخاصة أنه نبيهم الأكبر، وزعيمهم الأوحد. ولكن هيهات هيهات فطباعهم طباع سوء، ونحائزهم نحائز شر. وإلصاق النقائص، وتلفيق التهم لأنبيائهم عادة من عاداتهم، وتقليد راسخ من تقاليدهم. وليس هذا افتئاتا عليهم بل التوراة التى بين أيديهم مترعة بهذه المخازى التى نسبوها إلى الأنبياء ظلما وبهتانا.

* * *

ثم حكى القرآن الكريم ما حدث لموسى عليه السلام بعد أن عاهد ربه على ألا يكون ظهيراً للمجرمين فقال **﴿فأصبح فى المدينة خائفا يترقب﴾** أى

(١) التحرير والتنوير ٢٠ / ٩٠ - ٩١.　　(٢) سفر الخروج الإصحاح الثاني.

(فأصبح موسى فى المدينة التى قتل بها القبطى خائفا على نفسه يتوقع وينتظر المكروه ويخاف أن يؤخذ بجريرته)[1]. وأصبح (يحتمل أن يكون بمعنى صار أى لما قتل صار خائفا، ويحتمل أن يكون دخل فى الصباح أى فى صباح اليوم الذى يلى يومه)[2]. والأخير هو الأولى لأن قوله «بالأمس» فى قوله تعالى بعد «فإذا الذى استنصره بالأمس» دليل على أن أصبح هنا دخل فى الصباح. «فى المدينة» متعلق بمحذوف تقديره «أصبح مستقرا فى المدينة». وهذا يعني أنه ظل ليلته الفائتة فى نفس المدينة التى جرت فيها أحداث الأمس، وأنه لم يخرج منها إذ لم يسعفه الوقت، أو أن حاجته التى دخل من أجلها لم تنقض بعد.

و«المدينة» هنا هى التى سبق الحديث عنها قبل وهى «بررعمسيس» عاصمة مصر آنذاك على ما اخترناه وأيدناه. وأعاد ذكرها وكان من الممكن حذفها للتأكيد على أن الأحداث التالية وقعت فى نفس المدينة. فلو لم تذكر لتوهم خلاف المراد. أو إيماء إلى أنها عزيزة على قلبه لأنه تربى فى أكنافها، وترعرع بين جنباتها، والمهد الأول للإنسان يعز عليه فراقه فذكرها إشعاراً بهذه المعانى كلها. والله أعلم.

﴿خائفا﴾ خبر أصبح أو حالا. والمعنى خائفا من فرعون وملئه أن يقبضوا عليه. وهذه اللفظة تثبت جواز وقوع الخوف من الأنبياء. فهم بشر لهم ما للبشر من عواطف وأحاسيس وانفعالات وجدانية إلا أن خوفهم هذا لا يحملهم على النفاق أو التزلف أو ما يسئ إلى مقام النبوة صلوات الله عليهم أجمعين. وقد أثبت القرآن الكريم الخوف لموسى فى أكثر من موطن من ذلك قوله تعالى **﴿فأوجس فى نفسه خيفة موسى﴾** [طه ٦٧] وقوله **﴿ففررت منكم لما خفتكم فوهب لى ربى حكما﴾** [الشعراء ٢١] وقوله **﴿يا موسى لا تخف إنى لا يخاف لدى المرسلون﴾** [النمل ١٠] وقوله **﴿قال رب إنى قتلت منهم نفسا فأخاف أن يقتلون﴾** [القصص ٣٣]. كما نسب الخوف لغيره من الأنبياء أيضا من ذلك قوله تعالى **﴿وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء﴾** [الأنفال ٥٨] **﴿قالوا لا تخف إنا أرسلنا إلى قوم لوط﴾** [هود ٧٠] **﴿إذ**

---

(١) تفسير الصابوني ٢/ ١٠١٣.

(٢) تفسير القرطبي ١٣/ ٢٦٤.

دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف﴾ [ص ٢٢] وغير ذلك كثير[١].

«يترقب» (يجوز أن يكون خبراً ثانيا، وأن يكون حالا ثانية. وأن يكون بدلا من الحال الأولى أو الخبر الأول، أو حالا من الضمير في «خائفا» فتكون حالا متداخلة)[٢]. وأياً ما كان الإعراب فاللفظة تكشف عن الحالة النفسية والشعورية لموسى عليه السلام وهى (تعبير مصور لهيئة معروفة هيئة المتفزع المتلفت المتوقع للشر في كل حركة)[٣] بحيث جعله (يراقب ما يقال في شأنه ليكون متحفزاً للاختفاء أو الخروج من المدينة. لأن خبر القبطى لم يفش أمره لأنه كان في وقت تخلو فيه أزقة المدينة، فلذلك كان موسى يترقب أن يظهر أمر القبطى المقتول)[٤].

(ومفعول يترقب محذوف تقديره يترقب المكروه، أو الفرج أو الخبر هل وصل لفرعون أم لا)[٥]. فالحذف أفاد عموم الأحوال التى اعترته صلى الله عليه وسلم، وكشف عما كان يدور بداخله من آمال وآلام.

﴿فإذا الذى استنصره بالأمس يستصرخه﴾ الفاء لتفريع هذه الجملة على ما سبقتها. و«إذا» للمفاجأة أى فاجأه من حيث لم يكن يتوقع وهو على هذه الحالة من الترقب أن الذى استنصره بالأمس هو بعينه يستنصره اليوم. فهذه الأداة تعكس بجلاء هول المفاجأة على نفس موسى عليه السلام.

«استنصره» أى طلب منه النصرة والإغاثة. و«بالأمس» متعلق باستنصره (والتعريف في الأمس عوض عن المضاف إليه أى بأمسه إذ ليس هو أمسا لوقت نزول الآية)[٦].

و«الذى استنصره بالأمس» هو بعينه المذكور قبل في قوله «فاستغاثه الذى من شيعته».

«يستصرخه» أى يصرخ عليه أن ينصره مرة أخرى (والاستصراخ المبالغة في الصراخ أى النداء وهو المعبر عنه في القصة الماضية بالاستغاثة فخولف بين العبارتين للتفنن)[٧] كما يقول ابن عاشور. ويجوز أن تكون السين والتاء

---

(١) ينظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم صـ ٢٤٦ -٢٤٧.

(٢) الفتوحات الإلهية ٣/ ٣٤٢.

(٣) التصوير الفني سيد قطب صـ ٢٠١.

(٤) التحرير والتنوير ٢٠/ ٩٣.

(٥) الفتوحات الإلهية ٣/ ٣٤٢.

(٦) التحرير والتنوير ٢٠/ ٩٤.

(٧) السابق نفس الصفحة.

للطلب أى يطلب إزالة صراخه. ولكن الراجح أن السين والتاء للتأكيد والمبالغة. ووجه المبالغة أن الاسرائيلي كان يناديه بقوة، ويستصرخه بشدة ظنا منه أنه لن يدافع عنه كما دافع بالأمس. فالتعبير بـ «يستصرخه» ليس للتفنن كما ذهب ابن عاشور. لأن التفنن وإن كان سمتا شكليا، وحلية لفظية له رونق وجمال فى الأداء النظمى. إلا أن القرآن لا يتوخاه ولا يقصده لذاته إلا لغرض من ورائه. ومن يتأمل يجد أن الاستصراخ فيه معنى الاستغاثة وزيادة. ونحن نلحظ هذا فى حياتنا اليومية لو حدث لأحدنا موقف مشابه في يومين مختلفين فإن استغاثة اليوم لن تشبه استغاثة الأمس بل ستكون مصحوبة بمذلة وانكسار ومزيد من اللهفة والاستجداء. وهكذا كان الذكر الحكيم أصدق فى التعبير عن كل موقف بما يناسبه، ولو أردت وضع هذا مكان ذاك لنبا بك السياق، وتنافر عليك النظم. فكل لفظة بله كل حرف فيه وضع وضعا محكما سديدا لو بحثت عن بدائل له لما استقام المعنى أبدا. وهذه ميزة من ميزات القرآن، ومن أسباب الإعجاز فيه.

﴿قال له موسى إنك لغوى مبين﴾ جملة مستأنفة على غرار قوله «هذا من عمل الشيطان» (والغوى: الشديد الغواية وهى الضلال وسوء النظر أى أنك تشاد من لا تطيقه ثم تروم الغيث منى يوما بعد يوم. وليس المراد أنه ظالم أو مفسد لأنه لو كان كذلك لما أراد أن يبطش بعدوه)[(١)].

فإن قيل (كيف يجوز لموسى عليه السلام أن يقول لرجل من شيعته يستصرخه «إنك لغوى مبين». والجواب من وجهين: الأول أن قوم موسى عليه السلام كانوا غلاظا جفاة ألا ترى إلى قولهم بعد مشاهدة الآيات **﴿اجعل لنا إلها كما لهم آلهة﴾** [الأعراف ١٣٨]. فالمراد بالغوى المبين ذلك. الثانى أنه عليه السلام إنما سماه غويا لأن من تكثر منه المخاصمة على وجه يتعذر عليه دفع خصمه عما يرومه من ضرره يكون على خلاف طريقة الرشد)[(٢)]. ومن ثم أكد له الكلام بأكثر من مؤكد ليعكس قوة هذا المعنى، ولينكر عليه أنه يزج بنفسه فيما لا يقدر عليه.

﴿فلما أن أراد أن يبطش بالذى هو عدو لهما﴾ الفاء للتفريع، و«لما» أداة

---

(١) التحرير والتنوير ٢٠/ ٩٤.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٣ / ٢٦٣.

شرط، وأن الأولى صلة زائدة (يطرد زيادتها فى موضعين أحدهما بعد لما كهذه الآية، والثانى قبل لو مسبوقة بقسم كقوله:

﴿فأقسم أن لو التقينا وأنتم   لكان لنا يوم من الشر مظلم[1]

ومعنى زيادتها هنا لا ينبغى أن يفهم منه أن وجودها وعدمها سواء. فهذا فى القرآن لا يكون البتة. إنما المراد أن المعنى العام يكتمل بدونها. ولكن وجودها يضفى على المعانى تفخيما وقوة وتأكيدا. وجرب -أنت بذوقك- أن تنطق الجملة مرة بها، ومرة بدونها تجد أن الفخامة قد ذهبت، والروعة قد انتهت، والعذوبة قد تلاشت.

﴿أن يبطش﴾ فى تأويل مصدر مفعول به لأراد. ويغلب على مفعول «أراد» فى الذكر الحكيم مجيئه على هذا النحو من ذلك قوله تعالى ﴿إن أردت أن أنصح لكم﴾ [هود ٣٤]. وسيأتى فى هذا المشهد أكثر من مثال على ذلك. (والبطش التناول بشدة عند الصولة، والأخذ الشديد فى كل شىء بطش. وبطش به يبطش بطشا: سطا عليه فى سرعة، وفى التنزيل العزيز «فلما أن أراد أن يبطش بالذى هو عدو لهما»[2]. والتعبير بالبطش يأتى دائما فى السياقات التى تحوى معنى الشدة والقوة من ذلك قوله تعالى ﴿وإذا بطشتم بطشتم جبارين﴾ [الشعراء ١٣٠]. ومن ثم كان هناك تناسب واضح بين «يبطش» وقوله «هو عدو لهما». والعدو هنا أحد المصريين المسخرين لبنى اسرائيل. وعبر عنه بالموصول مع صلته دون أن يقول «يبطش بالقبطى» لبيان العلة الدافعة للبطش إذ كان القبط أعظم الناس عداوة لبنى اسرائيل يستسخرونهم ويستذلونهم، ويسومونهم سوء العذاب. ومن ثم نكر «عدوا» للتفخيم. أى عدواً عظيم العداوة شديد الخصومة. والتعبير بقوله تعالى «بالذى هو عدو لهما» يبطل ما جاء فى التوراة من أن الرجلين كانا عبريين. انظر إلى قولها (ثم خرج فى اليوم الثانى وإذا رجلان عبرانيان يتخاصمان)[3]. (وأنت تعلم أن ما فى هذه التوراة لا يلتفت إليها فيما يكذب القرآن أو السنة الصحيحة، وهى فيما عدا ذلك كسائر أخبار بنى اسرائيل لا تصدق ولا تكذب. نعم قد يستأنس بها لبعض الأمور) مثلما أقوم به بين الحين والآخر فى هذا البحث.

(١) الفتوحات الإلهية ٣/ ٣٤٢.   (٢) لسان العرب بطش والمفردات ٤٨.
(٣) سفر الخروج الإصحاح الثاني.

﴿قال يا موسى أتريد أن تقتلني كما قتلت نفسا بالأمس﴾ الظاهر المتبادر أن قائل هذا الكلام هو الإسرائيلي يقول ابن كثير: (اعتقد الإسرائيلي لخوره وضعفه وذلته أن موسى إنما يريد قصده لما سمعه يقول ذلك -أي إنك لغوى مبين- فقال يدافع عن نفسه «يا موسى أتريد أن تقتلني كما قتلت نفسا بالأمس». وذلك لأنه لم يعلم به إلا هو وموسى عليه السلام. فلما سمع ذلك القبطي لقفها من فمه، ثم ذهب بها إلى باب فرعون، وألقاها عنده فعلم فرعون بذلك. فاشتد حنقه وعزم على قتل موسى فطلبوه فبعثوا وراءه ليحضروه لذلك)[1].

وهناك من المفسرين من يرى أن القائل (هو نفس القبطي وكأنه توهم من زجر موسى للإسرائيلي أنه هو الذى قتل الرجل بالأمس)[2]. والاستفهام في «أتريد أن تقتلني» للإنكار. فإن كان الإسرائيلي هو القائل فإنه ينكر على موسى عليه السلام توجهه لضربه حسب ظنه في بادئ الأمر. وإن كان القبطي فهو ينكر عليه مسلكه وعنفوانه. ويبدو أن موسى عليه السلام كان شابا مهيبا عظيم البنية قد آتاه الله قوة وبسطة في الجسم ترهب أعداءه. وهذا مصداق قوله تعالى ﴿ولما بلغ أشده واستوى﴾. وقوله ﴿إن خير من استأجرت القوى الأمين﴾ [القصص ١٤ -٢٦] وقوله صلى الله عليه وسلم عنه في مرائي ليلة المعراج: كان موسى أقنى جعداً طوالا.

﴿أن تقتلني﴾ في تأويل مصدر مفعول به لأراد. وقوله «كما قتلت نفسا بالأمس» ما مصدرية والكاف جارة بمعنى مثل أى كقتلك نفسا بالأمس. وتنكير «نفسا» للتعظيم أى نفسا عظيمة من عظماء المصريين إن كان القائل هو المصرى. وإذا كان الإسرائيلي فالتنكير للوحدة أى كما قتلت نفسا واحدة بالأمس. فدلالة التنكير تتنوع وتختلف حسب القائل.

﴿إن تريد إلا أن تكون جبارا في الأرض﴾ «إن» نافية بمعنى ما. أى ما تريد. «إلا» أداة استثناء. «أن تكون» في تأويل مصدر مفعول تريد. والجبار هو «الذى يفعل ما يريد من الضرب والقتل بظلم لا ينظر في العواقب، ولا يدفع بالتي هي أحسن. وقيل المتعظم الذى لا يتواضع لأمر الله)[2]. (وأصله

---

(١) تفسير ابن كثير ٣ / ٣٨٢.   (٢) تفسير الكشاف ٣/ ١٦٩.

على ما قيل النخلة الطويلة فاستعير لما ذكر إما باعتبار تعاليه المعنوى، أو تعظمه)[1].

والجملة كلها مبنية على أسلوب القصر الذى أداته النفى والاستثناء. وهو قصر موصوف على صفة قصراً إضافيا للمبالغة حيث قصره على كونه جباراً فى الأرض فأثبت له هذه الصفة المستقبحة ونفى عنه غيرها.

﴿فى الأرض﴾ أى أرض مصر، وأل فيها عوض عن المضاف إليه. لأن الخطاب موجه لموسى عليه السلام فى واقعة معينة حدثت فى مكان محدد من أرض مصر. أو أنها عهدية أى الأرض المعهودة المعروفة للمخاطبين من سياق الآيات. والمعنى ما تريد إلا أن تكون جباراً من جبابرة مصر الذين يعيثون فيها فساداً.

﴿وما تريد أن تكون من المصلحين﴾ تأكيد لمضمون القصر السابق، وزيادة فى وصف شدته وجبروته. ولم يكن موسى كذلك -ورب الكعبة- بل نبيا مصلحا من أولى العزم من الرسل. فتبا لهذا القائل قبطيا كان أو اسرائيليا. هذا وبنظرة ملية يلحظ مجئ مفعول الإرادة هنا وفيما مضى مصدراً مؤولا من أن والفعل. ولو حاولت وضع المصدر الصريح مكانه لفاتك الإيقاع النغمى المتحدر من هذا النظم، وعدمت اللذة والفخامة والطلاوة التى تحسها وأنت تردد الآية على ما جاءت عليه. فلله در الذكر الحكيم الذى ينحو فى تراكيبه منحى لا تجده فى غيره، مما يعد من أمارات إعجازه، وآيات إبداعه.

* * *

﴿وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى﴾ هذا الكلام أنبأ عن عدة جمل محذوفة مفهومة من سياق الحديث. تقديرها فانفلت القبطى مسرعا إلى فرعون وملئه، وأبلغهم الخبر، ووجد الملأ الفرصة السانحة للتخلص من موسى. وكان فى مجلسهم رجل محب لموسى فخاف عليه من القتل. فجاء «من أقصى المدينة» الخ الآية. وقد طوى القرآن ذكر ذلك كله اعتماداً على حصافة السامعين، وزكانة المخاطبين. وهى طريقة اعتادها الذكر الحكيم فى قصصه، تكاد تشكل نهجا عاما فى عرض أحداثها كما لوحنا قبل.

---

(١) تفسير الألوسي ١٣ / ٦٦٨.

والتنكير فى قوله «وجاء رجل» يجوز أن يكون للإفراد لبيان أن الجائى واحد لا اثنان. ويجوز أن يكون –وهذا هو الأهم والمقصد الأسنى منه– للتعظيم والتفخيم. أى وجاء رجل عظيم الشأن، رفيع المنزلة سامى المكانة عند الله والمؤمنين حيث خاطر بنفسه، وعرضها للتهلكة من أجل إنقاذ موسى عليه السلام، فلم يهب قوى البطش والعدوان، ولم يخف دولة الكفر والطغيان. ولا ينهض بهذا إلا رجل عظيم بكل ما تحتويه الكلمة. فحق له أن يسمه القرآن بسمة الرجولة –ولم يقل وجاء واحد– لأن الرجولة بمعناها الحقيقى وصف صعب المنال، عسير النوال. ليست هيئة جسمانية، وبنية قوية فحسب بل هى مواقف ومبادئ والتزامات.

وقد اختلف فى هوية الرجل أكان من القبط أم بنى اسرائيل. والراجح أنه من القبط لأن بنى اسرائيل لم تكن لهم منزلة لدى فرعون تمكنهم من حضور مجلسه، والتردد على بلاطه، ومعرفة ما يتشاور فيه الملأ. ولا يعنينا هنا ما خاض فيه المفسرون من تحديد اسمه ويكفيه وصف القرآن له بصفة الرجولة.

﴿من أقصى المدينة﴾ نعت لرجل. غرضه تحديد الموضع الذى قدم منه لتحذير موسى عليه السلام، وبيان أنه كان مكانا بعيدا قصيا عن منطقة الشجار فى الموقع الذى يوجد فيه قصر فرعون وعظماء دولته فى أطراف(1) مدينة «بررعمسيس» (فإن عادة الملوك السكنى فى أطراف المدينة توقيا من الثورات والغارات لتكون مساكنهم أسعد بخروجهم عند الخوف. وقد قيل الأطراف منازل الأشراف)(2).

وفى ذكر هذا المكان أيضا زيادة ثناء على هذا الرجل وما قام به، إذ لم تمنعه طول المسافة من المضى قدما ليخبر موسى بما يدبر له مع تعريض نفسه لأذى فرعون وقومه. وهذا يدل على شدة حبه لموسى عليه السلام، وحرصه عليه، وأنه كان معجبا بصلاحه، مؤمنا بنهجه. ومن ثم ذهب الألوسى إلى أن هذا الرجل هو مؤمن آل فرعون. وهذا ما أرجحه لأنه هو الأجدر بهذا الثناء، وذاك التقريظ.

---

(1) في كتاب قصص الأنبياء والتاريخ ٤/ ٧١٢ رسم توضيحي للمدينة ومساكن كبار رجال الدولة في أقصى الشمال فيها.
(2) التحرير والتنوير ٢٠/ ٩٥.

«يسعى» وصف يظهر بوضوح الهيئة التى أتى عليها هذا الرجل. لأن يسعى هنا (بمعنى يسرع فى المشي، وإنما أسرع لبعد محله، ومزيد اهتمامه بإخبار موسى عليه السلام ونصحه)[1].

هذا وقد تكررت تلك الآية بعينها فى سورة «يس». ولكن هناك (قدم من أقصى على رجل لأنه لم يكن من أقصاها، وإنما جاء منها. وهنا وصفه بأنه من أقصاها، وهما رجلان مختلفان، وقضيتان متباينتان فما هنا فى قضية موسى، وما هناك فى قضية حوارى عيسى)[2].

﴿قال يا موسى إن الملأ يأتمرون بك ليقتلوك﴾ (جملة «قال موسى» بدل اشتمال من جملة «جاء رجل» لأن مجيئه يشتمل على قوله ذلك)[3]. والملأ هم وجوه دولة فرعون، وأشراف قومه، وكبراؤهم. وسموا ملأ لأنهم يملأون أماكنهم مهابة وفخامة. ولكنهم كما يقول ربنا عن قرنائهم من المنافقين **﴿إذا رأيتهم تعجبك أجسامهم وإن يقولوا تسمع لقولهم كأنهم خشب مسندة﴾** [المنافقون ٤]. وبداهة فإن ذكر الملأ هنا أغنى عن ذكر فرعون لأنهم لا يقطعون أمراً دونه، ولو لم يكن حاضراً فى مجلسهم.

﴿يأتمرون﴾ الائتمار التشاور وقبول الأمر (ويقال للتشاور ائتمار لقبول بعضهم أمر بعض فيما أشار به)[4]. (وقيل معناه يأمر بعضهم بعضا بقتلك وهذا أقرب للفظ والمعنى)[5].

﴿ليقتلوك﴾ اللام للسببية. والجملة مصدر مؤول متعلق «بيأتمرون» أى يأتمرون لقتلك، والقضاء عليك.

﴿فاخرج إني لك من الناصحين﴾ «فاخرج» أمر على سبيل النصح والإرشاد. ومتعلق الخروج محذوف معلوم من سياق الحديث. أى فاخرج من هذه المدينة وهي عاصمة مصر. والمراد مصر كلها حتى لا يقع فى يد فرعون لو ذهب إلى مكان آخر داخلها.

(وجملة «إنى لك من الناصحين» تعليل للأمر بالخروج، واللام فى قوله «لك من الناصحين» صلة لأن أكثر ما يستعمل فعل النصح معدى باللام يقال نصحت لك. قال تعالى **﴿إذا نصحوا لله ورسوله﴾** فى سورة التوبة.

---

(١) الألوسي ١٣ / ٦٦٨.
(٢) الفتوحات الإلهية ٣/ ٣٤٢.
(٣) التحرير والتنوير ٢٠/ ٩٦.
(٤) مفردات الأصفهاني ٢١.
(٥) الفتوحات الإلهية للجمل ٣/٣٤٢.

ووهما قالوا نصحتك. وتقديم المجرور لرعاية الفاصلة)[1].

* * *

المشهد الرابع

نزول الرسالة على موسى عليه السلام فى طور سيناء

خرج موسى عليه السلام من مصر خائفا -لا يلوى على شيء- وتوجه تلقاء «مدين»[2] فى بلاد الشام. وعاش هناك آمنا مطمئنا، وتزوج ابنة شعيب[3] عليه السلام، وجعل صداقها أن يأجره ثماني حجج، وإن زاد عشراً فمن عنده. ولما قضى الأجل أخذ زوجه وأولاده عائداً إلى كنف مصر من جديد. وهناك فى طور سيناء، وفى ليلة ظلماء شديدة البرد -حدث ما لم يتوقعه قط. إذ رأى ناراً من بعيد. فطلب من أهله انتظاره ليستطلع خبرها عله يأتى منها بقبس أو جذوة يصطلون منها. فلما أتاها لم يجدها ناراً بل نوراً ساطعا منيراً. وكانت إرادة الله تخبئ له خيراً عميما، وفضلا عظيما. حيث سمع من هذه البقعة الشريفة المباركة من أرض مصر كلاما علويا ربانيا لا نعرف كنهه، ولا ندرك صفته. وقد تحدث القرآن العظيم عن هذه البقعة المباركة تفصيلا فى قوله تعالى: **﴿فلما قضى موسى الأجل وسار بأهله آنس من جانب الطور ناراً قال لأهله امكثوا إنى آنست ناراً لعلى آتيكم منها بخبر أوجذوة من النار لعلكم تصطلون. فلما أتاها نودى من شاطئ الوادى الأيمن فى البقعة المباركة من الشجرة أن ياموسى إنى أنا الله رب العالمين﴾** [القصص ٢٩ - ٣٠].

وأعاد ذكر هذا المكان بإيجاز فى أكثر من آية(٤) فى قوله تعالى:

١ - **﴿وما كنت بجانب الغربى إذ قضينا إلى موسى الأمر وما كنت من الشاهدين﴾** [القصص ٤٤].

---

(١) التحرير والتنوير ٢٠/ ٩٦.

(٢) تقع في أقصي الشمال من خليج العقبة. ومكانها الآن ميناء «إيلات» الذي يجثم عليه حفنة قذرة من أحفاد القردة والخنازير. ينظر قصة الدين والنبوة في مصر قبل الإسلام صـ ١٢١.

(٣) هذا هو المشهور كما ذكره ابن كثير في قصص الأنبياء صـ ٢٦٦.

(٤) سنعرج علي ذكر هذه الآيات الثمانية من خلال التحليل البلاغي لآيتي القصص [٢٩-٣٠]

٢ - ﴿وما كنت بجانب الطور إذ نادينا ولكن رحمة من ربك..﴾ الآية [القصص ٤٦].

٣ - ﴿وناديناه من جانب الطور الأيمن وقربناه نجيا﴾ [مريم ٥٢].

٤ - ﴿والطور وكتاب مسطور﴾ [الطور ١ -٢].

٥ - ﴿والتين والزيتون. وطور سنين﴾ [التين ١-٢].

٦ - ﴿إنى أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى﴾ [طه ١٢].

٧- ﴿إذ ناداه ربه بالواد المقدس طوى﴾ [النازعات ١٦].

٨- ﴿وشجرة تخرج من طور سيناء تنبت بالدهن وصبغ للآكلين﴾ [المؤمنون ٢٠].

حيث ذكر جبل الطور فى سبعة مواضع، والوادى المقدس المحيط به فى ثلاثة مواضع. سنعرض لها كلها هنا بمشيئة الله تعالى.

* * *

قوله ﴿فلما قضى موسى الأجل﴾ الفاء أفصحت عن محذوف مفهوم من السياق تقديره: عاش موسى عليه السلام مع شعيب على هذا الشرط الذى اشترطه، وتزوج إحدى بناته وأنجب منها. فلما قضى المدة المتفق عليها خرج بأهله راجعا إلى مصر. «لما» أداة شرط. «قضى موسى الأجل» فعل الشرط. ومعنى «قضى» أى بلغ الأجل الذى حدد له، والأجل هو المدة المضروبة للشيء وأل فيه للعهد. أى فلما قضى موسى المدة المعهودة المتعارف عليها بينهما. (ولم يذكر القرآن أى الأجلين قضى موسى إذ لا يتعلق بتعيينه غرض في سياق القصة)[1]. ولكن الراجح كما (ورد عن ابن عباس أنه قضى أتم الأجلين وأكملهما وهو عشر سنين)[2]. يؤكد هذا إيثار التعبير بلفظ «الأجل» مما يدل على أن موسى عليه السلام قد قضى الحجج الثمانية بداية ثم ارتآى إكراما لصهره أن يؤجل عودته سنتين أخريين. لأن مادة هذا اللفظ تدور حول تأجيل الشيء وتأخيره. وهذا هو اللائق بمقام موسى عليه السلام.

(١) التحرير والتنوير ٢٠/ ١١١.

(٢) تفسير الصابوني ٢/ ١٠١٧.

قوله ﴿وسار بأهله﴾ معطوف على فعل الشرط. والمراد بأهله زوجه وولده، بدليل أنه قال بعد «امكثوا» بواو الجماعة. وأهل الرجل من يجمعه وإياهم نسب أو دين. ومن هنا أضيفوا إليه ولم يقل وسار بالأهل زيادةً في تشريفهم وتكريمهم. وفي الجملة كما يقول القرطبي (دليل على أن الرجل يذهب بأهله حيث شاء لما له عليها من فضل القوامية، وزيادة الدرجة إلا أن يلتزم لها أمراً. فالمؤمنون عند شروطهم. وأحق الشروط أن يوفى به ما استحللتم به الفروج)(١).

والذى شجع موسى عليه السلام على أن يعود إلى مصر حنينه إلى مسقط رأسه، وشوقه إلى أهله، وظنه خفاء أمره على فرعون وملئه بسبب طول مقامه في مدين.

﴿آنس من جانب الطور نارا﴾ جواب «لما» وهو معلق على حدوث شيئين: إتمام المدة، ومضيه بأهله. ولا يصح تعليقه على أحدهما. لأنه لو تعلق بالأول لاقتضى أنه آنس النار في أرض «مدين». والواقع أنه لم يحدث له ذلك إلا بعد أن فارق «مدين» إلى جبل الطور في وسط سيناء المباركة. فجواب الشرط (يدل على أن ذلك الإيناس حصل عقيب مجموع الأمرين، ولا يدل على أنه حصل عقيب أحدهما وهو قضاء الأجل)(٢).

و«آنس» بمعنى أبصر، وعبر به دونه إشارة إلى أن موسى عليه السلام قد ضل الطريق، وتاهت عليه معالمه، وصار في خوف على نفسه وأهله في هذه الصحراء الموحشة المترامية الأطراف. فأصبح في أشد الحاجة إلى ما يؤنسه ويزيل قلقه يقال (آنس به، وإليه يأنس أُنسا وأَنسة سكن إليه، وذهبت وحشته. وآنس فلانا يؤنسه إيناسا لاطفه وأزال وحشته)(٣). ولدقة هذه اللفظة في الدلالة على تلك الحالة آثر الذكر الحكيم استخدامها في مختلف مواضعها في قصة موسى عليه السلام في قوله تعالى ﴿إني آنست نارا لعلي آتيكم منها بقبس﴾ [طه ١٠] ﴿إني آنست ناراً سآتيكم منها بخبر﴾[النمل ٧]. وفي نفس هذه الآية بعد ذلك في قوله ﴿قال لأهله امكثوا إني آنست نارا﴾. فاختيارها

---

(١) تفسير القرطبي ١٣/ ٢٨١.
(٢) مفاتيح الغيب ٢٣ / ٢٧٤.
(٣) المعجم الوسيط ١/ ٣٠ بتصرف.

دون غيرها فيه دلالة على أن موسى عليه السلام كان يأمل فيمن يؤنسه، ويذهب قلقه فى هذا القفر الموحش فآنسه الله بتكليمه، وإنزال الرسالة عليه. فهل هناك إيناس أكمل وأعظم وأشرف من هذا.

﴿من جانب الطور﴾ (أى من الجهة التى تلى الطور لا من بعضه كما هو المتبادر)[1]. و«نارا» مفعول به لآنس. وتنكيرها للتهويل والتعجيب من أمرها. لأنها لم تكن ناراً بل كانت نوراً ساطعا مضيئا. ولو عرّفها لكان المراد أنها نار من جنس النيران، أو النار المعهودة المعروفة، فأفاد التنكير أنها نار عظيمة عجيبة تخرج من شجرة خضراء. ومن ثم فقد أورد هذا اللفظ منكراً فى جميع الآيات التى تحدثت عن هذا الموقف فى سورة [طه ١٠- النمل٧- والقصص ٢٩].

وقدم قوله «من جانب الطور» على المفعول «ناراً» إذ الأصل آنس ناراً من جانب الطور. للتخصيص أو للاهتمام بهذا المكان والتنويه به، والإعلاء من شأنه، والتأكيد على أنه مكان مقدس مبارك. وهذا يعكس ولاشك سمو مكانة مصر، وارتفاع قدرها فى القرآن الكريم إذ الأماكن لا تفضل بذاتها، وإنما بما يدور على أرضها، ويحدث فوق ترابها من أمور فريدة، ومشاهد عجيبة.

والطور قيل يطلق على الجبل بوجه عام، أو على الجبل الذى ينبت الشجر، وقيل هو (الجبل باللغة السريانية قاله مجاهد، وأدخل فى العربية وهو من الألفاظ المعربة الواقعة فى القرآن، وغلب علما على طور سيناء الذى ناجى فيه موسى عليه السلام، وأنزل عليه فيه الألواح المشتملة على أصول شريعة التوراة)[1]. وكونه علما على هذا الجبل المعروف بجبل موسى[2] الآن فى وسط سيناء أرجح. وليس صحيحا أنه اسم لكل جبل كما حكاه الراغب[3]. ولعل اختصاصه بلفظ الطور دون سواه أن هذا الجبل بالذات شهد تطورات وتغيرات وتحولات لم تحدث لغيره من الجبال. فقد تجلى له الله، وتنزلت على ربواته التوراة، وصعد عليه كليم الله، ونتق على بنى اسرائيل. كل هذه الأمور لم تحدث لغيره من الجبال فكان أولى أن يسمى بالطور، وكأنه تحول من طوره

(١) التحرير والتنوير لابن عاشور ٢٧ / ٣٧.
(٢) يبعد هذا المكان عن القاهرة حوالي ٤٣٠ كيلو متر، ويبلغ ارتفاعه ٢٢٣٥ مترا.
(٣) مفردات الأصفهاني صـ ٣١٨.

إلى طور آخر. والله أعلم.

وقد وردت لفظة الطور هذه فى القرآن كله عشر مرات فى [البقرة ٦٣-٩٣]، [النساء ١٥٤]، [مريم ٥٢]، [طه ٨٠]، [المؤمنون ٢٠]، [القصص ٢٩ -٤٦]، [الطور ١]، [التين ٢]. وكلها مراد بها هذا الجبل المبارك الموجود فى وسط سيناء فى أرض مصر الطيبة.

* * *

(ومن عجائب القرآن أنه يضع لفظة «الغربى» موضع الطور مرادفا مطابقا[1] له فى قوله عزوجل **﴿وما كنت بجانب الغربى إذ قضينا إلى موسى الأمر﴾** [القصص ٤٤]. ثم يكرر الغربى بلفظ «الطور» لا يفصل بين القولين إلا آية **﴿وما كنت بجانب الطور إذ نادينا﴾** [القصص ٤٦]. وكأن الغربى بذاتها وبمحض لفظها اسم موضوع لهذا الطور المبارك. وقد ظن بعض المفسرين[2] أن «الغربى» خلاف «الطور» فقالوا إن الطور هو موضع المناداة الأولى ليلة آنس موسى من جانب الطور ناراً فأراد أن يقتبس. أما «الغربى» فهو موضع إنزال التوراة، وتلقى الألواح فى مواعدة موسى ثلاثين ليلة أتممهن بعشر. ولا يصح هذا الذى قاله المفسرون لقول الله عزوجل فى تعيين موضع المواعدة **﴿يا بنى اسرائيل قد أنجيناكم من عدوكم وواعدناكم جانب الطور الأيمن﴾** [طه ٨٠]. فجانب الطور الأيمن، وجانب الغربى سواء. والغربى والطور واحد)[3].

وهذا ما أكد عليه المولى عزوجل فى موضع آخر فى سورة مريم فى قوله تعالى **﴿واذكر فى الكتاب موسى إنه كان مخلصا وكان رسولا نبيا. وناديناه من جانب الطور الأيمن[4] وقربناه نجيا﴾** [مريم ٥١- ٥٢] فظهر أن مكان المناجاة

---

(١) مثلما كانت الأرض مرادفا مطابقا لمصر فيما مر، وفيما سيأتي بحيث إنك لو وضعت هذا مكان ذاك لصح المعني، ولاستقام الكلام. فالقرآن فيه مترادفات مطابقة مثل هذا، ومترادفات ليست مطابقة، ولكنها متقاربة تتحد في المعني العام. ويستقل كل لفظ بميزات وسمات ليست في غيره مثل قوله تعالي [إنما أشكو بثي وحزني إلي الله] وغير ذلك كثير. ولنا في هذا بحث سيظهر قريبا إن شاء الله تعالي.

(٢) ينظر الطبري ١٠/ ٨٣، مفاتيح الغيب ٢٣/ ٢٩٠، والقرطبي ١٣/ ٢٩١، والبيضاوي ٢/ ١٠٠، وابن كثير ٣/ ٣٩١، والألوسي ١٣/ ٧٣٣، وابن عاشور ٢٧/ ٣٦-٣٧.

(٣) من إعجاز القرآن في أعجمي القرآن ٢/ ٨٥.

(٤) سنلقي الضوء علي هذا اللفظ لاحقا إن شاء الله تعالي.

والمناداة الأولى هو نفس مكان المواعدة، وتلقى الألواح. والله أعلم.

* * *

ومن ثم لم يكن غريبا أن يقسم الله عزوجل بهذا الجبل المبارك فى موضعين اثنين فى قوله تعالى ﴿والطور. وكتاب مسطور﴾ وقوله ﴿والتين والزيتون. وطور سينين﴾. تشريفا[١] وتكريما وتعظيما لهذا المكان المقدس، وهذه البقعة المباركة المطهرة.

* * *

وقوله ﴿قال لأهله امكثوا إنى آنست نارا﴾ كلام مستأنف جوابا لسؤال افتراضى تقديره: ماذا فعل موسى حين آنس من جانب الطور ناراً. أجيب بما ذكر هنا. والمكث (ثبات مع انتظار يقال مكث مكثا «قال فمكث غير بعيد» «قال إنكم ماكثون»)[٢]. ومن ثم (عبر بالمكث دون الإقامة لأنها تقتضى الدوام، والمكث ليس كذلك)[٣]. والأمر في قوله «امكثوا» على سبيل النصح والإشفاق نصحهم بعدم مغادرة مكانهم لأنهم كانوا فى ليلة ليلاء، وفى برية قفراء. فلو تحركوا ربما ضلوا الطريق، وهذا ما أكد عليه الألوسى بقوله («قال لأهله امكثوا» أى أقيموا مكانكم، وكان معه عليه السلام على قول: امرأته وخادم، ويخاطب الاثنان بصيغة الجمع، وعلى قول آخر كان معه ولدان له أيضا اسم الأكبر جيرشوم، واسم الأصغر اليعازر، ولدا له زمان إقامته عند شعيب)[٤].

وجملة «إنى آنست ناراً» تعليل للأمر بالمكث. وهى تكشف عن أنه عليه السلام رأى تلك النار وحده دون غيره ممن كان معه من الأهل والولد. وهذا فى ذاته معجزة لموسى عليه السلام. ومن ثم أكد الكلام بإن لإزالة ما قد يعترض من شك أو إنكار لأنهم كانوا جميعا معه. فلماذا رآها دونهم، ولهم أعين يبصرون بها مثله.

﴿لعلى آتيكم منها بخبر أو جذوة من النار لعلكم تصطلون﴾ «لعلى» رجاء وأمل للملهوف يتحرق شوقا لما يزيل قلقه، وينير طريقه، ويدفئ نفسه

---

(١) يأتي القسم في القرآن لأغراض عديدة أهمها تشريف وتعظيم المقسم به، والإشارة إلي أنه منزل عند الله منزلة كريمة، وبيان أن الخالق يُقسم بما شاء من خلقه. ولكن خلقه لا يقسمون إلا به سبحانه.
(٢) المفردات ٤٩١. (٣) فتح البيان ٩/ ٦٨. (٤) تفسير الألوسي ١٣/ ٧٠١.

وأهله.

قوله ﴿آتيكم منها بخبر﴾ ينبئ عن أنه قد ضل الطريق، وانحرف عن مساره الطبيعي الذى يسلكه السالكون إلى مصر، وهذا ما نص عليه قوله تعالى فى آية طه ﴿إنى آنست ناراً لعلى آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هدى﴾ [طه ١٠] أى هاد يهدينى الطريق. والسبب الذى جعل موسى يحيد عن الطريق أثناء العودة -كما ذكر بعض المعاصرين- هو أنه عليه السلام عند (قدومه من مصر متجها إلى أرض مدين كانت الشمس أمامه وإلى يساره قليلا، وكان ذلك فى فصل الصيف، أما عودته فقد كانت فى الشتاء، ولم يضع موسى فى الحسبان أن الشمس تتعامد على مدار الجدى، ومدارها يميل بزاوية ٤٧ درجة عن مدار الصيف. ولذلك انحرف فى اتجاه جنوب غرب فوصل إلى جبل سيناء فى الجنوب. والدليل أن عودته كانت شتاء هو قوله لأهله إذ رأى النار أنه سيحضر لهم جذوة من النار يستدفئون بها)[١]. وهى المذكورة فى قوله تعالى هنا:-

﴿أو جذوة من النار لعلكم تصطلون﴾ فـ «أو» للجمع لأنه لا يمتنع الإتيان بالخبر والجذوة معا. وعبر بها دون واو الجمع لأنه لم يكن على ثقة مما سيحصل عليه. والجذوة (القبسة من النار، وقيل هى الجمرة الملتهبة. والجمع جذاً. أو هي القطعة من الخشب سواء كان فى رأسها نار أو لم يكن)[٢]. (ولذا بينت كما قال بعض المحققين بقوله تعالى «من النار» وجعلها نفس النار للمبالغة كأنها لتشبث النار بها استحالت نارا)[٣].

ولفظ «جذوة» لم يرد إلا فى هذا الموطن فى الذكر الحكيم كله فهو من الفرائد القرآنية، وإيثاره هنا يعكس تفرد هذه الحالة فى واقع الأمر، ودنيا الناس. وفرائد القرآن[٤] ترد غالبا فى المشاهد التى حدثت فى الكون كله مرة واحدة.

---

(١) قصص الأنبياء والتاريخ ٤/ ٨٣١، وانظر فيه ٤/ ٨٢٥ رسما توضيحيا للطريق الذي سلكه موسي عليه السلام من مصر إلي مدين صيفا، ومن مدين إلي مصر شتاء. وهناك أقوال أخري ذكرها بعض المفسرين لسر عدم اهتدائه إلي الطريق الصحيح ذكرها الألوسي ١٣ /٧٠١. والأرجح ما ذكرته هنا.

(٢) لسان العرب «جذا» بتصرف، وانظر المعجم الوسيط ١/ ١١٨، ومفردات الراغب ٨٨.

(٣) تفسير الألوسي ١٣ /١٠٧.

(٤) لنا في ذلك بحث سيري النور قريبا إن شاء الله تعالي.

وقوله «تصطلون» أى تستدفئون من البرد مما يؤكد على أن ليلته تلك كانت قارصة شديدة البرودة.

* * *

﴿فلما أتاها نودى من شاطئ الواد الأيمن﴾ الفاء أنبأت عن سرعة مجيئه إلى النار، وشدة تلهفه لمعرفة من يهديه الطريق. إذ لا توجد نار بدون من يوقدها، ويشعل أوارها. «لما» أداة شرط سبق الحديث عنها مراراً. وهى تتكرر كثيراً فى القصص القرآنى لأنها تحمل معنى الحكاية فكانت ألصق أدوات الشرط بسرد القصص والأخبار الماضية. وقد سبق التنويه لذلك.

وجملة «أتاها» فعل الشرط. والضمير فيها يعود على النار السالفة الذكر. ويرى القرطبى أن (قوله تعالى «فلما أتاها» يعنى الشجرة قدم ضميرها عليها)(١). والأولى أن يكون الضمير عائدا إلى المذكور، وقد سبق ذكر النار، ولم يسبق للشجرة ذكر حتى يعود إليها. علاوة على أن موسى عليه السلام لم يتحقق من اشتعال النار فى الشجرة إلا بعد اقترابه منها. لأن الآية تحكى أنه آنس ناراً على بعد. ثم قال «فلما أتاها» أى هذه النار، ولو كان أبصر الشجرة الخضراء المشتعلة فيها النار بداية لقال «امكثوا إنى آنست نارا فى شجرة خضراء».

«نودى» جواب الشرط. وجاء مبنيا للمجهول إيماء إلى أن هناك قوة مجهولة قد نادته لم يسمع نداءها قبل.

ومن لطائف الذكر الحكيم ودقائقه أن هذا الفعل جاء فى كل مواطنه فى هذه القصة مبنيا للمجهول حين يكون الكلام حكاية عن موسى عليه السلام فى سورة [طه آية ١١] وفى [النمل ٨] و[القصص ٣٠]. وحين يتوجه الخطاب إلى رسولنا محمد عليه الصلاة وأتم التسليم يأتى للمعلوم فى سورة [مريم آية ٥٢] و[القصص ٤٦] و[النازعات ١٦] وهذا يشير إلى أن اختلاف المخاطبين يستدعى تغاير النمط التركيبى للأفعال فى الذكر الحكيم.

﴿من شاطئ الواد الأيمن﴾ «من» لابتداء الغاية، وشاطئ الوادى: شطه وجانبه جمع شواطئ وشطآن. وشاطئ البحر ساحله. ولم يرد هذا اللفظ فى القرآن إلا فى هذا الموضع فحسب. ويلاحظ أن الذكر الحكيم قد اختص

---

(١) تفسير القرطبى ١٣/ ٢٨١.

الوادى بلفظ الشاطئ، واختص اليم بلفظ الساحل كما مر. مما يدل على أن لكل منهما استعمالا في القرآن لا يصح وضع أحدهما موضع الآخر.

(وأصل الوادى الموضع الذى يسيل فيه الماء، ومنه سمى المفرج بين الجبلين واديا. وجمعه أودية نحو ناد وأندية وناج وأنجية)[1]. والمراد به هنا سفح جبل الطور. وقد ورد هذا اللفظ في القرآن مراداً به هذا المكان المبارك مفرداً معرفا بأل العهدية في ثلاثة مواضع. في هذا الموضع الذى معنا، وفي سورة طه [آية ١٢] [والنازعات ١٦]. وفي ذلك دلالة على أنه معروف مشهور متفرد بخصوصيات لا توجد في غيره قط.

«الأيمن» نعت للشاطئ. (ووصف الشاطئ بالأيمن إن حُمل الأيمن على أنه ضد الأيسر فهو أيمن باعتبار أنه واقع على يمين المستقبل القبلة على طريقة العرب من جعل القبلة هى الجهة الأصلية لضبط الواقع، وهم ينعتون الجهات باليمين واليسار يريدون هذا المعنى. قال امرؤ القيس:

على قطن بالشّيم أيمن صوبه ... وأيسره على الستار فيذبل

وعلى ذلك جرى اصطلاح المسلمين في تحديد المواقع الجغرافية، ومواقع الأرضين. فيكون الأيمن يعنى الغربى للجبل أى جهة مغرب الشمس من الطور. ألا ترى أنهم سموا اليمن يمنا لأنه على يمين المستقبل باب الكعبة. وسموا الشام شاما لأنه على شآم المستقبل لبابها أى على شماله. فاعتبروا استقبال الكعبة. وأما جعله بمعنى «الأيمن»[2] لموسى فلا يستقيم مع قوله تعالى «وواعدناكم جانب الطور الأيمن» فإنه لم يجر ذكر موسى هناك. وإن حمل على أنه تفضيل من اليمن وهو البركة فهو كوصفه «بالمقدس» في سورة النازعات)[3]. وهذا الأخير هو الأولى وبخاصة أن هذه الصيغة «الأيمن» لم تأت في القرآن إلا ثلاث مرات وقعت كلها وصفا لهذا المكان المبارك. ولو كان المراد بها اليمين المقابل لليسار لذكر هذه الصيغة صراحة وهى التى وردت في القرآن الكريم مضافة وغير مضافة في أكثر من عشرين موضعا[4].

---

(١) مفردات الأصفهاني ٥٥٤.

(٢) هذا الرأي الذي حكاه ابن عاشور ذكره بعض المفسرين ينظر الطبري ١٠/ ٧٤، والقرطبي ١٣/٢٨٢، وتفسير الجمل ٣/ ٣٤٧، والألوسي ١٣/ ٧٠٢.

(٣) التحرير والتنوير ٢٠/ ١١٢ -١١٣. (٤) يراجع المعجم المفهرس صـ ٧٧٤.

وبرجح هذا الأخير أيضا أن الله عزوجل قابل لفظ الأيمن بلفظ «المقدس» في موضعين آخرين في قوله تعالى ﴿**فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى**﴾[طه ١٢] وقوله ﴿**إذ ناداه ربه بالواد المقـدس طوى**﴾[النازعات ١٦]. والمقدس هو المبارك والمطهر غاية الطهر (والمراد به التطهير المعنوى وهو التشريف والتبريك لأجل ما نزل فيه من كلام الله دون توسط ملك يبلغ الكلام إلى موسى عليه السلام. وذلك تقديس خاص)[١]. ومن أجل ذلك زاد فوصفه بلفظ «طوى» ومعناه كما (قال الحسن ثنيت فيه البركة والتقديس مرتين)[٢] أو (لأنه طوى فيه الشر عن بنى اسرائيل ومن أراد الله من خلقه، ونشرت فيه بركات النبوة على جميع أهل الأرض المسلم بإسلامه وغيره برفع عذاب الاستئصال عنه فإن العلماء قالوا إن عذاب الاستئصال ارتفع حين أنزلت التوراة)[٣] وهذا يوضح سر أمر الله عزوجل لموسى أن يخلع نعليه هناك (لينال بركة الوادى المقدس وتمس قدماه تربة الوادى)[٤].

﴿**فى البقعة المباركة من الشجرة**﴾ (البقعة بضم الباء ويجوز فتحها هى القطعة من الأرض المتميزة عن غيرها، أو القطعة من الأرض علي غير هيئة التى إلى جنبها، أو القطعة من اللون تخالف ما حولها جمع بقع كغرفة وغرف)[٥].

والمراد بها في الآية المنطقة المحيطة بالوادى والجبل وما حولها. والتى تفردت عن سائر الأمكنة بميزات وسمات اختصت بها. ومن ثم وصفت هذه البقعة بكونها مباركة للإشارة إلى ثبوت الخير الإلهى واستمراره فيها. مما يدل على أنها بقعة طيبة نقية كانت -ولله الحمد والمنة- موطنا للخيرات الإلهية، والبركات الربانية، والفيوضات القدسية.

وهكذا فإن وصف البقعة بأنها مباركة، ووصف الوادى بأنه مبارك على الرأى المختار فى «الأيمن» يؤكد على بركتها وقدسيتها وطهارتها وتشريفها لما اختصت به من آيات الله عزوجل وتجلياته.

«من الشجرة» جار ومجرور (يجوز أن يتعلق بفعل «نودي» فتكون

---

(١)،(٢) التحرير والتنوير ٣٠ / ٧٥.
(٣) الفتوحات الإلهية للجمل ٤/ ٤٨٠.
(٤) تفسير القرطبي ١١/ ١٧٣.
(٥) المعجم الوسيط ١/ ٦٨.

الشجرة مصدر هذا النداء، وتكون من للابتداء أى سمع كلاما خارجا من الشجرة)[1] . ويجوز أن يكون قوله («من الشجرة» بدل اشتمال من شاطئ الوادى. لأن الشجرة كانت نابتة على الشاطئ)[2].

(والتعريف فى «الشجرة» تعريف الجنس. وعدل عن التنكير للإشارة إلى أنها شجرة مقصودة، وليس التعريف للعهد إذ لم يتقدم ذكر الشجرة)[3].
(وكانت هذه الشجرة على ما روى عن ابن عباس عنابا، وعلى ما روى عن ابن مسعود سمرة، وعلى ما روى عن ابن جريج والكلبى ووهب عوسجة، وعلى ما روى عن قتادة ومقاتل عليقة. وهو المذكور فى التوراة)[4].

وهناك من يرى أنها (شجرة الزيتون بالذات استدلالا بوصف الله عزوجل تلك الشجرة التى تخرج من طور سيناء بأنها **﴿شجرة تنبت بالدهن وصبغ للآكلين﴾**. ولا يصح الجمع فى الإنبات بين هذا وذاك إلا فى ثمرة الزيتون، واستئناسا أيضا بالترادف بين «الزيتون» وبين «سينين» فى قوله عزوجل **﴿والتين والزيتون وطور سينين﴾**[5] [التين ١-٢]، وجمعا بين قوله عزوجل فى إحلال البركة على تلك الشجرة التى فى سيناء **﴿فلما جاءها نودى أن بورك من فى النار ومن حولها﴾**[النمل ٨]، وبين قوله عزوجل فى ضرب المثل لنوره (**﴿المصباح فى زجاجة الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة﴾**)[6] وهذا ما أرجحه نظراً لقوة أدلته.

﴿أن يا موسى إنى أنا الله رب العالمين﴾ («أن يا موسى» يحتمل أن تكون أن تفسيرية، وأن تكون مخففة من الثقيلة. والأصل بأنه، والجار متعلق بنودى. والنداء قد يوصل بحرف الجر أنشد أبو على:

ناديت باسم ربيعة بن مكدم أن المنوه باسمه الموثوق

والضمير للشأن. وفسر الشأن بقوله تعالى **﴿إنى أنا الله رب**

---

(١) التحرير والتنوير ١١٣/٢٠.
(٢) فتح البيان ٧/ ١٤٧.
(٣) التحرير والتنوير ١١٣/٢٠.
(٤) الألوسي ١٠٧/١٣.
(٥) لم ترد سيناء في القرآن منفردة بل جاءت مضافة دائما إلي الطور كما في هذا الموضع، وكما في قوله تعالي {وشجرة تخرج من طور سيناء} تعظيما وتشريفا لها، وقد جاءت في سورة التين بلفظ «سينين» مراعاة لفواصل الآيات المبنية غالبا علي حرف النون في هذه السورة والله أعلم.
(٦) من إعجاز القرآن في أعجمي القرآن ٢/ ٩٣.

العالمين﴾)[1].

«يا موسى» نودى موسى عليه السلام بأداة النداء «يا» للبعيد إيماء إلى بعد مكانته، وسمو منزلته عند ربه سبحانه. وأكد الكلام بإن واسمية الجملة، وتكرير الضمير فى قوله «إنى أنا الله» توكيداً وتحقيقا لمضمونه، وإبعاداً لأن يكون القائل غير الله. وفى ذلك تثبيت لموسى عليه السلام، وتطمين لقلبه، وانتزاع للخوف من صدره.

وقد تكررت جملة النداء هذه بأساليب مختلفة. فقد جاءت هنا بقوله ﴿إنى أنا الله رب العالمين﴾. وفى سورة طه بقوله ﴿نودى يا موسى إنى أنا ربك﴾ وفى سورة النمل بقوله ﴿نودى أن بورك من فى النار﴾ (ولا منافاة بين هذه الأشياء فهو سبحانه ذكر الكل إلا أنه حكى فى كل سورة بعض ما اشتمل عليه النداء)[2].

بمعنى أن كل جملة جاءت متسقة مع سياق السورة الواردة فيها أتم اتساق[3]. وهذا ينسحب على جميع الأساليب المتقاربة والمتشابهة المستعملة فى الغرض الواحد.

فضلا عن أن تكرار الأساليب على ذاك النحو فيه دلالة ساطعة على القدرة الباهرة التى تصوغ -فى الموقف الواحد- أكثر من تركيب بنظم دقيق، وأداء عجيب ليس بينها أدنى تفاوت بل كلها سواء فى البلاغة والفخامة والعظمة والإعجاز. فتبارك الله رب العالمين الذى أنزل القرآن بلسان عربى مبين لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

* * *

(١) تفسير الألوسي ١٣/ ٧٠٣.   (٢) مفاتيح الغيب ٢٣/ ٢٧٦.

(٣) وقد فصل هذا الأمر تفصيلا واسعا سيد قطب في كتابه التصوير الفني في القرآن الكريم صـ١٥٦، ١٦٢.

المشهد الخامس

اتهام موسى عليه السلام بالعمل على إخراج المصريين من أرضهم

علمنا فى المشهد السابق أن موسى عليه السلام تلقى الرسالة فى بقعة مباركة من أرض مصر، وقد أمره ربه أن يذهب بتلك التكليفات والتوجيهات الربانية إلى فرعون وملئه ليدعوهم إلى الإيمان بالله، وإلى بنى اسرائيل ليجدد إيمانهم، ويطلق سراحهم من قبضة فرعون. وقد طلب موسى عندئذ من ربه أن يشرح له صدره، ويحلل عقدة من لسانه، ويرسل معه أخاه هارون ردءاً ومعينا. فاستجاب له ربه، وأرسل معه أخاه هارون وزيرا. وأمرهما بأن يذهبا إلى فرعون ليبلغاه الرسالة، ويطالباه بإخراج بنى اسرائيل معهما ﴿فأتيا فرعون فقولا إنا رسول رب العالمين. أن أرسل معنا بنى اسرائيل﴾[الشعراء ١٦-١٧]. ولكن فرعون كذَّبهما واستهزأ بهما. وهدد موسى عليه السلام قائلا ﴿لئن اتخذت إلها غيرى لأجعلنك من المسجونين﴾[الشعراء ٢٩]. ولما لم يجد الحجاج العقلى طريقا إلى قلب فرعون قال له موسى ﴿أو لو جئتك بشىء مبين. قال فأت به إن كنت من الصادقين. فألقى عصاه فإذا هى ثعبان مبين. ونزع يده فإذا هى بيضاء للناظرين﴾[الشعراء ٣٠:٣٣]. وكان من المنتظر أن يرتدع فرعون عن غيه، ولكن غلبت عليه شقوته فازداد صلفا وغروراً، واتهم موسى بأنه ساحر، وردد ملؤه من ورائه هذه المقولة، وطفقوا يجمعون السحرة المهرة من مدن مصر المختلفة ليجابهوا موسى، ويغلبوا سحره فى زعمهم. وهذا ما ذكره المولى عزوجل فى قوله تعالى:

١ - **﴿قال الملأ من قوم فرعون إن هذا الساحر عليم. يريد أن يخرجكم من أرضكم فماذا تأمرون. قالوا أرجه وأخاه وابعث فى المدائن حاشرين﴾** [الأعراف ١٠٩ : ١١١][1].

٢ - **﴿قال للملأ حوله إن هذا الساحر عليم يريد أن يخرجكم من أرضكم بسحره فماذا تأمرون. قالوا أرجه وأخاه وأرسل فى المدائن حاشرين﴾** [الشعراء ٣٤:٣٥].

٣- **﴿قال أجئتنا لتخرجنا من أرضنا بسحرك يا موسى﴾** [طه ٥٧].

(١) سنلقي الضوء علي الفروق الأسلوبية بين الآيات التالية، وآية الأعراف من خلال تحليل آية الأعراف.

٤- ﴿قالوا أجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا وتكون لكما الكبرياء في الأرض﴾ [يونس ٧٨].

حيث ذكرت مصر في هذه الآيات ست مرات بلفظ «أرضكم» مرتان، «وأرضنا» مرة، «والأرض» مرة، «والمدائن» مرتان. وكلها ولا شك مراد بها أرض مصر، ومدائن مصر.

وسوف نبدأ في تحليل هذا المشهد بآية سورة الأعراف. فنقول وبالله التوفيق:

* * *

قوله تعالى ﴿يريد أن يخرجكم من أرضكم فماذا تأمرون﴾ هذا كلام الملإ من قوم فرعون توجهوا به إلى معشر السادات من المصريين، وإلى نظرائهم من الأشراف ذوى المكانة والخطر الذين أخذوا يرددونه بينهم اعتذاراً عن قبول دعوة موسى عليه السلام. زاعمين أن استجابتهم له مآلها إخراجهم من أرضهم. وهى نفس المقولة التى ذكرها أيضا فرعون (فإن قيل قد عزى هذا الكلام إلى فرعون فى سورة الشعراء، وأنه قال للملإ. وعزى ههنا إليهم قلت. قد قاله هو وقالوه هم فحكى قوله ثم، وقولهم هنا. أو قاله ابتداء فتلقته منه الملأ فقالوه لأعقابهم، أو قالوه عنه للناس على طريق التبليغ كما يفعل الملوك يرى الواحد منهم الرأى فيكلم به من يليه من الخاصة، ثم تبلغه الخاصة العامة. والدليل عليه أنهم أجابوه فى قولهم «أرجه وأخاه وأرسل فى المدائن حاشرين. يأتوك بكل ساحر عليم»)[(١)].

فالخطاب هنا صادر من الملإ من قوم فرعون إلى بعضهم البعض، وفى سورة الشعراء صادر من فرعون إلى الملإ. ويطرأ على هذا التفسير إشكال. كيف يكون الإيمان بموسى مخرجا لهم من أرضهم. أما كان من الممكن أن يؤمنوا به، ويظلوا فى أرضهم ولا تعارض. أجاب عن ذلك الشيخ رشيد رضا بقوله (وإخراجكم من أرضكم بسحره بأن يستميل به الشعب المصرى فيتبعه فينتزع منكم الملك، ويستبد به دونكم، ويلى ذلك إخراج الملك وعظماء رجاله من البلاد لئلا يناوئوه لاستعادة الملك منه)[(٢)].

---

(١) تفسير الكشاف ٢/ ١٠٢.   (٢) تفسير المنار ٩/ ٥٣.

هذا وهناك رأى آخر سنعرضه لاحقا.

﴿يريد أن يخرجكم﴾ «أن يخرجكم» فى تأويل مصدر مفعول به للفعل يريد. والأصل يريد إخراجكم ومن يتمعن الفرق بين المصدر الصريح والمؤول يجد المصدر المؤول قد أكسب التعبير أبهة وفخامة، وخلع عليه قوة وجزالة، وعلاوة على إفادته التجدد والاستمرار أى هو عازم على ذلك مستمر فى عزمه لا يفتأ ينفك عنه. وهذا دأب الذكر الحكيم حيث أورد مفعول الإرادة من الفعل الرباعى[1] «أخرج» مصدراً مؤولا فى جميع مواضعه. انظر إلى قوله تعالى ﴿**يريد أن يخرجكم من أرضكم بسحره فماذا تأمرون**﴾ [الشعراء ٣٥]، وقوله ﴿**يريدان أن يخرجاكم من أرضكم بسحرهما**﴾ [طه ٦٣]. وقوله ﴿**يريدون أن يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها**﴾ [المائدة ٣٧] وقوله ﴿**كلما أرادوا أن يخرجوا منها من غم أعيدوا فيها**﴾ [الحج ٢٢] وقوله ﴿**كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها**﴾ [السجدة ٢٠].

«من أرضكم» أى أرض مصر قطعا. وأضيفت إلى ضمير المخاطبين «كم» ولم يقل «من الأرض» لتهييج مشاعرهم، واستثارة حواسهم، وتحريك انتمائهم تجاه أرضهم، وإشعارهم أنه يريد سلخهم عن منبع عزهم ومجدهم ومرتع لهوهم ولعبهم، وموطن حياتهم ومماتهم. وفى هذا غاية التنفير من موسى عليه السلام، وحث لهم على التشبث بموقفهم من دعوته. لأن من (أصعب الأشياء على النفوس مفارقة الوطن لاسيما إذا كان ذلك قسرا)[2].

* * *

ولم يكتف هؤلاء الملأ بهذا القول بل زادوا فقالوا لموسى عليه السلام ما حكاه المولى عزوجل فى قوله تعالى:

﴿**قالوا أجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا وتكون لكما الكبرياء فى الأرض وما نحن لكما بمؤمنين**﴾ [يونس ٧٨].

فهم لم يؤمنوا بدعوة موسى عليه السلام إذن لشيئين أولا: خوفهم من

---

(١) ورد المصدر صريحا من الفعل خرج الثلاثي في قوله تعالى [لو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة] [التوبة ٤٦] وكلامنا هنا في «أخرج» الرباعي. وبينهما فرق في الهيئة اللفظية. والدلالة المعجمية.

(٢) تفسير الألوسي ١٣/ ١٨٠.

إخـراجـهم من أرضـهم العـزيزة على قلوبهم كـمـا سـبق ذكـره فى آية الأعراف[١٠٩].

ثانيا: صرفهم عما وجدوا عليه آباءهم المذكور فى قوله «أجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا». ويلاحظ أن هذا السبب الثانى قد ردده أهل الكفر والطغيان فى مواجهة أنبيائهم من نوح إلى محمد عليهم السلام تواطئوا عليه، وكانوا فيه على قلب رجل واحد. ﴿**إنا وجدنا آباءنا**[١] **على أمة وإنا على آثارهم مقتدون**﴾ [الزخرف ٢٣]. ولم يردد المقولة الأولى أحد البتة غير المصريين كما سجله عليـهم القـرآن العظيم. وليس هناك من دلالة لذلك إلا شـدة حب المصريين القدماء لأرضهم، وقوة تعلقهم بوطنهم دفعهم أن يرفضوا دعوة نبى الله موسى عليه السلام خوفا من إخراجهم منها كما سبق توجيهه، وحبا لأن يكون لهم الملك والسلطان فيـهـا. ومن ثم خاطبـوا موسى وهارون بقـولهم «وتكون لكما الكبرياء فى الأرض». أى أرض مصر. فهم يعتقدون فى زعمهم أن الكبـرياء من لوازم الملك والجاه والسلطان. وهى كـذلك فى عرف الناس قديما وحديثا ولكنه خطأ محض، وفساد وبيل. ولعل هذا يفسر السبب فى كـون الإمام العادل المتواضع من السبعة الذين يظلهم الله فى ظله إذ تغلب على أهواء نفسه، وبطانة السوء من حوله.

ولما كان هذا الاعتقاد قويا فى نفوسهم رتبوا عليه رفض الإيمان بموسى وهارون رفضا قاطعا فقالوا «وما نحن لكما بمؤمنين» حيث عبروا بالجملة الاسمية التى تفيد الثبوت والدوام.

* * *

قوله «فماذا تأمرون» ما فى موضع رفع خبر مقدم، وذا اسم موصول بمعنى الذى مبتدأ مؤخر معناه ما الذى تأمرون به، أو أن «ماذا» كلمة واحدة فى موضع نصب مفعول به لتأمرون بحذف الجار أى بأى شيء تأمرون.

وقد اختلف المفسرون فى قائل هذه العبارة هل هم الملأ المذكورون قبل فى قوله تعالى «قال الملأ من قوم فرعون» أم هو فرعون. يقول الشيخ صديق

(١) يراجع المعجم المفهرس صـ٣. ومن يقارن بين كلام الملأ هنا وأقوال أسلافهم في الأمم الأخرى يجد أن المصريين كانوا أشد تمسكا بتراث آبائهم حيث صاغوا عبارتهم على نحو يشي بالإنكار الشديد لهذا الأمر كما يفهم من قولهم «قالوا أجئتنا لتلفتنا».

خان («فماذا تأمرون» هو من كلام فرعون قاله للملإ لما قالوا بما تقدم أى بأى شيء تأمرونني وتشيرون أن نفعل به. وقيل هو من كلام الملأ. أى قالوا لفرعون فبأى شيء تأمرنا، وخاطبوه بما يخاطب به الجماعة كما يخاطب الرؤساء أتباعهم. وكون هذا من كلام فرعون هو الأولى بدليل ما بعده وهو «قالوا أرجه» إلى آخره)[1]. وإن سلمنا بهذا الأخير فكيف يكون هذا القول من كلام فرعون، ولم يسبق له ذكر في الكلام. أجاب الطبرى عن ذلك بقوله (والخبر بذلك عن فرعون، ولم يذكر فرعون. وقلما يجئ مثل ذلك في الكلام. وذلك نظير قوله **﴿قالت امرأة العزيز الآن حصحص الحق أنا راودته عن نفسه وإنه لمن الصادقين. ذلك ليعلم أني لم أخنه بالغيب﴾**[يوسف ٥١ -٥٢]. فقيل **﴿ذلك ليعلم أنى لم أخنه بالغيب﴾** [يوسف ٥٢] من قول يوسف، ولم يذكر يوسف قبل. ومن ذلك أن يقال «قلت لزيد قم. فإني قائم وهو يريد فقال زيد إني قائم»)[2].

وأرى زيادة على ما قيل فى توجيه هذا الرأى أن ما فى الأعراف هو من قبيل المجمل فيجب حمله على ما فى الشعراء الذى هو من قبيل المفصل. لأن الكلام فى الشعراء ورد صراحة منسوبا لفرعون. وعلى كل فإن دلالة الأمر فى قوله «فماذا تأمرون» قيل (ليس هو المقابل للنهي. بل هو بمعنى الإدلاء بالرأى فى الشورى. قال الزمخشرى فى الأساس تآمر القوم وائتمروا مثل تشاوروا واشتوروا، ومرنى بمعنى أشر على)[3].

وقيل هو (من الأمر الذى هو ضد النهى جعل العبيد آمرين، وربهم مأموراً لما استولى عليه من فرط الدهشة والحيرة)[4]. والأول أوجه لأنه يظهر فرعون على حقيقته المجردة عند الخطر، وقد تنزل من عليائه، وانحط عن كبريائه، ونسى قولته **﴿أنا ربكم الأعلى﴾** و**﴿ما علمت لكم من إله غيرى﴾**. أو أنه يظهر لهم -زوراً وبهتانا- أنه رجل شورى (أى ديمقراطى بالمصطلح المعاصر). وإلى هذا فطن بعض المفسرين يقول العلامة الجمل (بهره سلطان المعجزة وحيره حتى حطه عن ذروة ادعاء الربوبية إلى حضيض الخضوع لعبيده فى زعمه والامتثال بأمرهم. أو إلى مقام مؤامرتهم ومشاورتهم بعد ما كان مستقلا بالرأى والتقدير)[5].

* * *

---

(١) فتح البيان ٣/ ٣٨٢. (٢) تفسير الطبري ٦/ ٢٠. (٣) تفسير المنار ٩/ ٥٣.
(٤) الكشاف ٣/ ١١١. (٥) تفسير الجمل ٣/ ٢٧٧، وانظر معه البيضاوي ٢/٧٧، والألوسي ١٣/ ١٨٠.

هذه الآية السابقة فى سورة الأعراف ذُكرت كما أومأنا قبل فى سورة الشعراء ولكن بزيادة لفظ «بسحره» فى قوله تعالى «يريد أن يخرجكم من أرضكم بسحره فماذا تأمرون» [الشعراء ٣٥] والزيادة هنا فى محلها، وموقعها الأليق بها. لأن الحديث فى الشعراء صادر من فرعون للملإ حوله صراحة. يفهم ذلك من قوله تعالى قبله «قال للملإ حوله إن هذا لساحر عليم» [الشعراء ٣٤] ففرق الله عزوجل بين قول فرعون هذا وقول الملإ بتلك الإضافة الدقيقة التى تكشف عن انزعاج فرعون الشديد من دعوة موسى، وإحساسه الشخصى بأنها زلزلت كيانه، وهددت بنيانه. فكان أعظم منهم خوفا، وأشد فزعا وهلعا على ملكه من الزوال والاضمحلال. وهذا ما صرح به بعض المفسرين فى قوله (وإنما لم يصرحوا بكلمة «بسحره» كما صرح هو لأنهم كانوا دونه خوفا وانزعاجا، وأقل منه حرصا على الطعن فى دعوة موسى)[1].

وهذه دقة متناهية فى نظم الذكر الحكيم تعد من أسرار الإعجاز فيه. وخصوصا إذا علمنا أن لفظة بسحره خلت منها الآيتان[2] اللتان جاءتا فى هذا الغرض على لسان الملأ، وذكرت اللفظة في الآيتين اللتين جاءتا على لسان فرعون كما هنا، وكما فى قوله تعالى **﴿قال أجئتنا لتخرجنا من أرضنا بسحرك يا موسى﴾**[طه ٥٧]. فإن هذه الآية من كلام فرعون بدليل ما سبقها فى قوله تعالى **﴿ولقد أريناه آياتنا كلها فكذب وأبى﴾**[طه ٥٦]. فانظر إلى هذه الدقة التى بلغت غايتها، ووصلت نهايتها، وإلى هذا الاتصال والالتئام، وذاك التناغم والانسجام بين الكلام وقائله فى الآيات السابقة. وهذه دقائق ولطائف لا توجد إلا فى كلام العلى الحكيم. كما يلحظ خلو آية [طه ٥٧] من الكلام الذى جاء على لسان الملإ في آية [يونس ٧٨] فى قوله تعالى «أجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا». لأن هذا الكلام لا يليق صدوره ممن يدعى الألوهية. فهو يشعر بأنه منبع الفضائل والخيرات، وأساس المنح والهبات. ومن كان شأنه كذلك لا يصح أن يقتدى بمن سبقه. لأنه يعتقد فى نفسه هو القدوة والأسوة لغيره. وهذا كله نفاجة ممقوتة، وعلو زائف، وغرور قاتل،

(١) تفسير المنار ٩/ ٥٣، وانظر معه درة التنزيل للإسكافي صـ ١٢٨.
(٢) المراد بهما آية «الأعراف ١١٠، ويونس ٧٨».

وتعاظم مهلك أودى به إلى قعر البحر غرقا غير مأسوف عليه.

وإضافة السحر إلى ضمير موسى فى الآيتين «بسحره -بسحرك» مقصود منه (تحقير شأن هذا الذى سماه سحراً)[1].

كما يلحظ فى سورة طه أن فرعون أعاد الحديث عن الإخراج من أرض مصر الذى سبق أن قاله فى آية الشعراء وكل ذلك (لتنفير قومه من إجابة موسى فإنه إذا وقع فى أذهانهم، وتقرر فى أفهامهم أن عاقبة إجابتهم لموسى الخروج من ديارهم وأوطانهم كانوا غير قابلين لكلامه، ولا ناظرين فى معجزاته، ولا ملتفتين إلى ما يدعو إليه من الخير)[2]. أو (ليحمل قومه على غاية المقت لموسى عليه السلام بإبرازه أن مراده ليس مجرد إنجاء بنى اسرائيل من أيديهم بل إخراج القبط من وطنهم، وحيازة أموالهم وأملاكهم بالكلية. حتى لا يتوجه إلى اتباعه أحد، ويبالغوا فى المدافعة والمخاصمة إذ الإخراج من الوطن أخو القتل كما يرشد إلى ذلك قوله تعالى **﴿ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو أخرجوا من دياركم﴾**)[3].

وهذا يعنى أن فرعون كان على علم تام بمدى حب المصريين الأقدمين لأرضهم، وعشقهم لتراب وطنهم، وأنهم أكثر أهل الأرض التصاقا بها، وحبالها، وانتماءً لكل ما فيها. فأراد أن يستثمر هذا الحب ويستثير تلك الحمية، ويستغل تلك العلاقة الوثيقة بين الأرض والشعب فى مباعدتهم عن موسى ودعوته.

هذا -وكما أومأنا قبل- لم نجد أحداً فى القرآن قد حرض قومه على عدم الإيمان خوفا من إخراجهم من أرضهم إلا المصريين فحسب بالرغم من كثرة ذكر القرآن لأحوال الأمم الأخرى مع أنبيائهم مما يؤكد ما ذكرناه سالفا. والله أعلم.

والآن وبعد أن ذكرنا آراء المفسرين[4] فى بيان من توجه إليه خطاب فرعون، وخطاب الملإ من قومه فى الآيات السابقة نعرج على رأى لبعض المعاصرين قد يكون فيه حل للإشكالات التى ذكرناها قبل حيث رأى أن

---

(١) التحرير والتنوير ١٦/ ٢٤٤.

(٢) فتح البيان ٦/ ٩٠.

(٣) تفسير الألوسي ١١/ ٢٧٢.

(٤) انظر صـ ١١٣.

خطاب فرعون فى قوله تعالى «قال للملإ حوله إن هذا لساحر عليم». وخطاب الملأ فى قولهم «قال الملأ من قوم فرعون إن هذا لساحر عليم» قد توجه إلى بعض شيوخ بني اسرائيل ممن كانوا حاضرين فى قاعة القصر عند إظهار موسى معجزتي اليد والعصا. وهؤلاء (كان الفرعون قد استمالهم بعطاياه، وقربهم إليه ليستعين بهم فى تهدئة مشاعر بنى اسرائيل إذا اشتد بهم السخط.. توجه فرعون بالكلام إلى هؤلاء النفر من بني اسرائيل قائلا لهم إن موسى ساحر عليم يريد أن يخرجكم لم يقل من أرض مصر حتى لا يشعرهم بأنهم أغراب بل قال لهم «من أرضكم» تبسطا معهم، وأن الأرض صارت أرضهم، وأنهم أصبحوا من المواطنين لطول إقامتهم. ولم يقل لهم فرعون فبماذا تشيرون حتى لا يشعرهم أنها مجرد استشارة بل قال «ماذا تأمرون». أى زهو ملأ قلوبهم إذ سمعوا هذا القول إذ الفرعون ينتظر أوامرهم. ﴿قال للملإ حوله إن هذا لساحر عليم. يريد أن يخرجكم من أرضكم بسحره فماذا تأمرون﴾؟. وتوجه أيضا المصريون –حاضرو المجلس– من وزراء وكهنة ومستشارين ورجال البلاط إلى هؤلاء النفر من بنى اسرائيل وقالوا لهم:

﴿قال الملأ من قوم فرعون إن هذا لساحر عليم يريد أن يخرجكم من أرضكم فماذا تأمرون﴾؟ واستعملوا نفس أسلوب فرعون لاستمالة قلوب بنى اسرائيل فقالوا لهم «من أرضكم» لإشعارهم أنهم أصحاب أرض وليسوا غرباء. وقالوا لهم أيضا «فماذا تأمرون» تملقا. فهاهم المصريون ينتظرون أوامرهم. أبعد هذا يوافقون موسى على الخروج من مصر؟.... من المؤكد أن شيوخ بنى اسرائيل الموالين لفرعون احتاروا فصمتوا. وأدرك فرعون حيرتهم. وفى محاولة أخيرة منه لتملقهم قال على الملإ «أجئتنا لتخرجنا من أرضنا بسحرك يا موسى»؟ وبهذا وضع فرعون نفسه فى الخندق الذى فيه بنو اسرائيل مظهراً أنه منهم وأنه يتكلم باسمهم، وكأنه سيخرج معهم لو خرجوا من الأرض... وشعر شيوخ بنى اسرائيل بحرج بالغ، وللتخلص من حرج الموقف ودقته أشاروا بتأخير البت فى الموضوع، وإرجاء اتخاذ القرار..، وأشاروا أن تعاد التجربة فى ساحة واسعة، ويشهدها أكبر عدد من الناس حتى يقبلوا القرار الذى سيتخذ بناء على نتيجتها)[1].

(١) قصص الأنبياء والتاريخ ٤/ ٨٥٥ - ٨٥٦- ٨٥٧.

آثرت أن أنقل مع الاختصار هذا الرأى لأنه لا يترك فرصة للتساؤلات التى أوردناها قبل. ولو سلمنا به فإن قوله تعالي ﴿قالوا أرجه وأخاه وأرسل فى المدائن حاشرين. يأتوك بكل ساحر عليم﴾[الأعراف ١١١ -١١٢] وقوله ﴿قالوا أرجه وأخاه وابعث فى المدائن حاشرين يأتوك بكل سحّار عليم﴾[الشعراء٣٦-٣٧] هو من كلام الملإ من أشياخ بنى اسرائيل، وليس من قول الملإ من قوم فرعون كما ذهب المفسرون. والآية بدلالتها الموحية تحتمل هذا وذاك، ولكل رأى وجهته كما ترى والله أعلم.

* * *

﴿قالوا أرجه وأخاه﴾ من الجمل الحوارية فى هذه القصة، وقد فُصلت عما قبلها لأنها وقعت جوابا عن السؤال الذى سبقها فى قوله «ماذا تأمرون». والفصل فى الجمل الحوارية -على هذا النحو- كثر فى القصص القرآنى، وكما ترى فإنه يزيد الأسلوب جمالا،، ويكسبه جلالا، ويرفع قدره، ويعلى من مكانته إذا وقع فى موقعه الأجدر به.

«أرجه» (فى تفسير قوله تعالى «أرجه» قولان: القول الأول: الإرجاء التأخير. فقوله تعالى «أرجه» أى أخره. ومعنى أخره أى أخر أمره ولا تعجل فى أمره بحكم فتصير عجلتك حجة عليك. القول الثانى: وهو قول الكلبى وقتادة «أرجه» احبسه. قال المحققون هذا القول ضعيف لوجهين الأول: أن الإرجاء فى اللغة هو التأخير لا الحبس. الثانى أن فرعون ما كان قادراً على حبس موسى بعدما شاهد حال العصا)[1] واليد البيضاء. أما تهديده له فى قوله تعالى ﴿قال لئن اتخذت إلها غيرى لأجعلنك من المسجونين﴾[الشعراء٢٩] فقد صدر منه فى بادئ الأمر، وقبل أن يظهر له معجزتى العصا واليد كما هو واضح لمن يتأمل السياق الذى وردت فيه هذه الآية من سورة الشعراء حيث أعقبها الحديث عن معجزتى العصا واليد. فوجب حمل الإرجاء على التمهل والتأخير لا على الحبس لئلا يتصادم مع السياق الذى ورد فيه هذا المشهد الجليل.

والأمر فى «أرجه» خرج عن حقيقته من الفرض واللزوم -بدلالة المقام، وقرائن الأحوال- إلى النصح والتشاور لأنه لما طلب مشورتهم قدموا له

---

(١) مفاتيح الغيب للرازي ١٣/ ٢٢٦.

النصيحة بأن يؤخر أمرهما ولا يعجل في شأنهما حتى يجمع السحرة لمجابهتهما. وكان موقفهم[1] ذاك موقفا حكيما عاقلا إذا قارناه بموقف أصحاب النمرود حين استشارهم في أمر خليل الله إبراهيم عليه السلام، وردهم بقولهم ﴿**قالوا حرقوه وانصروا آلهتكم إن كنتم فاعلين**﴾[الأنبياء٦٨]. وقد قبل فرعون هذه النصيحة كما يدل السياق اللاحق، ولا يدرى فرعون أن قبوله لهذه النصيحة والعمل بها في حد ذاتها هدم لألوهيته إذ قبل مشورة من يراه أقل منه منزلة ودرجة.

«وأخاه» معطوف على المفعول به «الهاء» العائدة على موسى عليه السلام في قوله «أرجه». والمقصود به «هارون» عليه السلام. وذكره هنا لاشتراكه مع موسى عليه السلام في التحدى والإبلاغ.

وقوله «**وأرسل في المدائن حاشرين**» معطوف على قوله «أرجه وأخاه». (وأصل الرسل الانبعاث على التؤدة، ويقال ناقة رسلة سهلة السير، وإبل مراسيل منبعثة انبعاثا سهلا، ومنه الرسول المنبعث. والإرسال يقال في الإنسان، وفي الأشياء المحبوبة والمكروهة. وقد يكون ذلك بالتسخير كإرسال الريح والمطر نحو ﴿**وأرسلنا السماء عليهم مدرارا**﴾ وقد يكون ببعث من له اختيار نحو إرسال الرسل قال تعالى «ويرسل عليكم حفظة» «فأرسل فرعون في المدائن حاشرين»)[2].

والمراد به هنا بعث فرعون الشرط في مدن مصر المختلفة ليحشروا السحرة، ويسوقوهم إليه سوقا. (وعدى فعل الإرسال «بفى» دون إلى لأن الفعل هنا غير مقصود تعديته إلى المرسل إليهم بل المقصود منه المرسلون خاصة، وهو المفعول الأول. إذ المعنى وأرسل حاشرين في المدائن يأتوك بالسحرة. فعلم أنهم مرسلون للبحث والجلب لا للإبلاغ)[3].

«في المدائن» المدائن على وزن «فعائل» جمع مدينة كصحيفة وصحائف، وقبيلة وقبائل. وهي من جموع الكثرة التي تزيد على العشرة،

---

(١) سواء كان هذا القول من كلام الملإ من قوم فرعون أو من كلام بعض أشياخ بني اسرائيل على الرأيين السابقين.

(٢) المفردات للأصفهاني ٢٠٠/ ٢٠١.

(٣) التحرير والتنوير ٩/ ٤٣- ٤٤.

وهذا يوحى بكثرة المدن التى كانت تعج بالسحرة[1] فى مصر آنذاك. كما أن إيثار هذا الجمع يشعر بالفخامة والعظمة والأبهة التى وصلت إليها هذه المدائن. ولسنا بهذا متقولين أو مدعين. لأننا لو سلمنا -كما مر- بأن فرعون موسى هو رمسيس الثانى، وراجعنا آثاره التى خلفها وراءه من المعابد الضخمة والأبنية الفخمة لوجدنا أنها قد بلغت فى عهده أرفع منزلة وأعلى درجة، ومازال الكثير منها محتفظا ببهائه، وجماله وقوته حتى الآن بالرغم مما عدا عليها من عوادى الزمان، ونكبات الأيام. ومن ثم لم يرد هذا اللفظ فى القرآن إلا فى ثلاثة مواضع مقصود بها مدائن مصر، وكأنه لم يكن فى الدنيا كلها عندئذ إلا هذه المدائن[2] علما وحضارة وتقدما ورقيا. أفلا يعد هذا ثناء على مصر وحضارتها.

«حاشرين» مفعول به لأرسل. ومفعول «حاشرين» محذوف أى حاشرين السحرة بدليل ما بعده فى قوله تعالى «يأتوك بكل ساحر عليم».

(والحشر إخراج الجماعة عن مقرهم، وإزعاجهم عنه إلى الحرب ونحوها. وروى «النساء لا يحشرن» ولا يقال الحشر إلا فى الجماعة قال الله تعالى ﴿وابعث فى المدائن حاشرين﴾ وقال تعالى ﴿والطير محشورة﴾ وقال عزوجل ﴿وإذا الطيور حشرت﴾)[3]. والمراد بهم هنا رجال من الشرط أو غيرهم يجمعون السحرة، ويسوقونهم إلى فرعون سوقا.

* * *

هذا وقد وردت آية الأعراف السابقة فى سورة الشعراء لكن باختلاف يسير حيث وضعت فى الشعراء لفظة «وابعث» مكان «وأرسل». وهذا التغاير فى النظم -والموقف واحد- يعود -كما أومأنا قبل- لاختلاف السياق السابق واللاحق لكل آية. فآية الأعراف استبقها مباشرة كلام الملإ من قوم فرعون، وآية الشعراء سبقها كلام فرعون نفسه. فتغايرت العبارة بسبب السياق المكتنف

(١) كان السحر عند قدماء المصريين من العلوم التي برعوا فيها، ومن ثم تحداهم موسي عليه السلام بجنس ما برعوا فيه.

(٢) يراجع قصص الأنبياء والتاريخ ٤/ ٧١٥: ٧٥٣ حيث حصر المؤلف أسماء المدن التي كانت تزخر بالآثار المختلفة للفرعون «رمسيس الثاني» والمنتشرة في طول البلاد وعرضها.

(٣) مفردات الأصفهاني ١١٨.

بها و(عبر في الأعراف بـ «أرسل». وفي الشعراء بـ «ابعث» لأن الإرسال يفيد معنى البعث، ويتضمن نوعا من العلو لأنه يكون من فوق. فخصت هذه السورة به لما التبس ليعلم أن المخاطب به فرعون دون غيره)[1]. وهذا يعني أن كل كلمة بله كل حرف في الذكر الحكيم موضوع في موطنه وسياقه الأحق به لا يغني غيره مما يقاربه[2] أو يناظره غناءه، ولا يمكن أن يحل آخر محله. بل كل لفظة تؤدي دورها في سياقها على أكمل وجه وأوفاه. وهذا -لمن يتأمله- أنموذج واضح للدقة والإحكام، وشدة الانسجام التي هي من أركان الإعجاز في القرآن الكريم.

* * *

المشهد السادس

أحوال السحرة في مصر قبل وبعد المباراة

جمع الحاشرون السحرة من مدائن مصر المختلفة، ووقفوا أمام فرعون قائلين: ﴿أئن لنا لأجراً إن كنا نحن الغالبين﴾ [الشعراء ٤١]. ولأن فرعون خشي انكشاف ألوهيته المزيفة، وانتهاء سلطانه المتضعضع لم يأبه أن يشترطوا عليه أجراً. بل وافقهم على طلبهم، وزاد في تشجيعهم قائلا لهم ﴿قال نعم وإنكم إذاً لمن المقربين﴾ [الشعراء ٤٢]. وحانت ساعة اللقاء، فانتحوا جانبا، وأسروا النجوى يتآزرون، ويمنون أنفسهم بالمال الوفير، والمنصب الخطير، وعزموا أن يأتوا بكل فنون السحر، ولا يدعوا لموسى وهارون فرصةً للقضاء على طريقتهم، وإخراجهم من أرض مصر بزعمهم، وانتهى اللقاء بانهزامهم هزيمة، وكانوا من العقل بمكان فخروا سجداً، وآمنوا بربهم من فورهم. عندئذ أُسقط في يد فرعون كيف يبرر للناس هذا الأمر. فما كان إلا أن حول الدفة عليهم، واتهمهم بممالأة موسى والاتفاق معه على هذه الحيلة. هذا المشهد العجيب قد حكاه رب العزة سبحانه في سورتين في قوله تعالى: ﴿فتنازعوا أمرهم بينهم وأسروا النجوى. قالوا إن هذان لساحران يريدان أن يخرجاكم من أرضكم بسحرهما ويذهبا بطريقتكم المثلى﴾ [طه ٦٢ – ٦٣].

---

(١) أسرار التكرار للكرماني صـ ٨٩، وانظر درة التنزيل للإسكافي صـ ٢٩.

(٢) وقد أشار الخطابي إلي نحو من هذا وجعله من أعمدة البلاغة القرآنية. انظر ثلاث رسائل في إعجاز القرآن صـ ٢٩.

وقوله تعالى: ﴿إن هذا لمكر مكرتموه في المدينة لتخرجوا منها أهلها فسوف تعلمون﴾ [الأعراف ١٢٣].

حيث ذُكرت مصر فى هذا المشهد فى موضعين الأول بلفظ «أرضكم» والثانى بلفظ «المدينة». وهما ولا شك مراد بهما أرض مصر، وعاصمة مصر.

* * *

قوله تعالى ﴿قالوا إن هذان لساحران﴾ جملة مستأنفة واقعة جوابا عن سؤال مقدر -على منوال مثيلاتها فيما مر، وفيما سيأتى- تقديره ماذا قالوا حين تشاوروا وأسروا النجوى فجاء الجواب «قالوا إن هذان لساحران». ويجوز أن تكون جملة («قالوا إن هذان لساحران» بدل اشتمال من جملة «وأسروا النجوى» لأن إسرار النجوى يشتمل على أقوال كثيرة ذكر منها هذا القول. لأنه القول الفصل، والرأى الذى أرسوا عليه. فهو زبدة مخيض النجوى. وذلك شأن التشاور والتنازع أن يسفر عن رأى يصدر الجميع عنه)[١].

(وجعل الضمير فى «قالوا» لفرعون وملئه على أنهم قالوا ذلك للسحرة ردا لهم عن الاختلاف، وأمراً بالإجماع والإزماع، وإظهار الجلادة مخل بجزالة النظم الكريم كما يشهد به الذوق السليم)[٢]. لأن الظاهر المتبادر أن الضمير يعود على جموع السحرة فهم القائلون لذلك. وهذا القول صدر أولا من بعضهم بمعنى (قال بعضهم هذان لساحران. فقال جميعهم: نعم هذان لساحران. فأسند هذا القول إلى جميعهم. أى مقالة تداولوا الخوض فى شأنها فأرسوا عليها، وقال بعضهم لبعض نعم هو كذلك، ونطقوا بالكلام الذى استقر عليه رأيهم وهو تحققهم أن موسى وأخاه ساحران)[٣]. هذا ويذهب بعض المعاصرين إلى أن هذا القول قالته السحرة لشيوخ بنى اسرائيل[٤] محاولين استمالتهم لجانبهم جريا على رأيه فى تفسير آية الأعراف والشعراء فى المشهد السابق.

«إن هذان لساحران» مقول القول. وفى الجملة قراءات مختلفة، ومسائل إعرابية متعددة تراجع فى مظانها من كتب التفاسير[٥] فليس موضعها هنا.

(١) التحرير والتنوير ١٦/ ٢٥١.
(٢) تفسير الألوسي ١١/ ٢٨٢.
(٣) التحرير والتنوير ١٦/ ٢٥١.
(٤) قصص الأنبياء والتاريخ ٤/ ٨٥٩.
(٥) تفسير القرطبي ١١/ ٢١٦ : ٢١٩.

وتأكيد السحرة قولهم هذا بإن المخففة من الثقيلة، واللام واسمية الجملة للإشارة إلى أن هذا الأمر كان حقيقة مؤكدة فى نفوسهم ليس فيه شك أو احتمال عندهم. فالجملة تحكى قوة هذا المعنى فى صدورهم إذ لو كانوا متيقنين أن موسى ليس بساحر لما أقدموا على مجابهته، ومغالبته.

«**يريدان أن يخرجاكم من أرضكم بسحرهما**» سبق الحديث عن هذه الجملة آنفا فى قوله تعالى «يريد أن يخرجكم من أرضكم بسحره» إلا أن المتحدث عنهما هنا كانا موسى وهارون معا. والجملة السابقة كان المتحدث عنه موسى وحده، والقائل هنا السحرة، وهناك فرعون. وإدخال السحرة هارون مع موسى هنا لأنهم رأوا -بحصافتهم- أن هارون عليه السلام كان اليد اليمنى والمساعد الأوحد لموسى عليه السلام المؤيد له فى نهجه السائر على دربه، وأن علو موسى هو علو لهارون والعكس صحيح.

«**ويذهبا بطريقتكم المثلى**» هذا من تتمة كلام السحرة بعضهم لبعض على أرجح الأقوال و(الطريقة السنة والعادة. شبهت بالطريق الذى يسير فيه الناس بجامع مع الملازمة. والمثلى مؤنث الأمثل. وهو اسم تفضيل مشتق من المثالة وهى حسن الحالة. يقال فلان أمثل قومه، أى أقربهم إلى الخير وأحسنهم حالا. وأرادوا من هذا إثارة حمية بعضهم غيرة على عوائدهم فإن لكل أمة غيرة على عوائدها وشرائعها وأخلاقها)[1].

وهذا كله من فعل الشيطان الذى يسول لأهل الضلال أنهم دوما على حق وصواب. وقد ابتليت أمتنا بطوائف شتى يتبجحون ليل نهار بمقولات ما أنزل الله بها من سلطان، زاعمين أنهم أتوا بالعجب العجاب وبالحق المبين، والفكر المستنير، ظانين أنهم يحسنون صنعا، وأن طريقتهم هى المثلى. ولكنهم عن الحق بعيدون، وفى الغى سادرون. ولو تأملوا فيما يقولون، وعرضوه على كلام ربهم بقلب سليم، وعقل حكيم، وضمير مستقيم لأبصروا عواره، وأدركوا شناره، ولعادوا إلى حظيرة الإيمان كما عاد السحرة إليها فى غمضة عين.

* * *

---

(١) التحرير والتنوير ١٦/ ٢٥٥.

قوله تعالى «قال فرعون آمنتم به قبل أن آذن لكم» فصلت هذه الجملة عما قبلها. لأنها إجابة عن سؤال لابد أن يخطر فى البال. أى ماذا كان رد فرعون حين آمن السحرة برب العالمين. أجيب «قال فرعون آمنتم به» الخ الآية. و(قوله «آمنتم» قرأه الجمهور بصيغة الاستفهام.. وقرأه حفص عن عاصم بهمزة واحدة فيجوز أن يكون إخباراً)[١] . وإذا كان استفهاما فالهمزة للإنكار والاستبعاد، والتخويف والتهديد. وإن كان الكلام خبريا (فالمقصود من الجملة الخبرية التوبيخ لأن الخبر إذا لم يقصد به فائدته، ولا لازمها تولد منه بحسب المقام ما يناسبه، وهنا لما خاطبهم الجبار بما فعلوا مخبراً لهم بذلك مع ظهور عدم قصد إفادة أحد الأمرين. والمقام هو المقام أفاد التوبيخ والتقريع)[٢]. فاللفظ يحتمل الإنشائية والخبرية وهو فى الحالتين مجاز مرسل مركب لعلاقة اللزوم. لأن الإنشاء والخبر لم يستعملا فى حقيقتهما.

وقوله «قبل أن آذن لكم» (ترق فى موجب التوبيخ أى لم يكفكم أنكم آمنتم بغيرى حتى فعلتم ذلك على غير استئذان)[٣] . وهو كلام ينم عن صلف فرعون الشديد، وغروره العجيب، وكبريائه المرذول. وهب أنهم استئذنوه فهل كان سيوافق على إيمانهم كلا، ولكنه توبيخ على توبيخ كما ترى.

وجملة «قال فرعون آمنتم به قبل أن آذن لكم» وردت فى موضعين آخرين فى قوله تعالى ﴿قال آمنتم له قبل أن آذن لكم﴾[طه ٧١، الشعراء ٤٩] باختلاف يسير عما فى الأعراف حيث ذكر فرعون هنا، ولم يذكر فى طه والشعراء. وقال «آمنتم به» هنا «وآمنتم له» فى طه والشعراء وقد أجاب الكرمانى عن الأول بقوله (لأن فى هذه السورة -أى الأعراف- بعد عن ذكر فرعون بآيات[٤] فصرح، وقرب فى السورتين من ذكره فكنى)[٥] . وأجاب الإسكافى عن الثانى بقوله (الهاء فى «آمنتم به» غير الهاء فى «آمنتم له». وكل واحدة تعود إلى غير ما تعود الأخرى. فالتى فى «آمنتم له» فلموسى عليه السلام. والدليل على ذلك أنها جاءت فى السورتين وبعدها فى كل

---

(١) التحرير والتنوير ٩/ ٥٣.
(٢) تفسير الألوسي ٦/ ١٩٤.
(٣) التحرير والتنوير ٩/ ٥٤.
(٤) ذكر فرعون في سورة الأعراف قبل هذا الموضع في الآية رقم ١٠٩ في قوله تعالي «قال الملأ من قوم فرعون».
(٥) أسرار التكرار للكرماني صـ ٩٠ -٩١.

واحدة منهما «إنه لكبيركم الذى علمكم السحر». فالهاء فى «إنه» هى التى في «آمنتم له» ولا خلاف أن هذه لموسى عليه السلام. والذى جاء بعد قوله «آمنتم به» قوله «إن هذا لمكر مكرتموه فى المدينة» أى إظهاركم ما أظهرتم من الإيمان برب العالمين وقع على تواطؤ منكم أخفيتموه لتستولوا على العباد والبلاد)[1].

وهكذا فإن القرآن يضع فى كل موضع ما يتلاءم مع السياق، ويتناغم مع الموقف الذى يحكيه. وهذا فى حد ذاته علامة من علامات التحدى، وآية من آيات الإعجاز، ومقصد من مقاصد الإعادة والتكرار فى القرآن.

«إن هذا لمكر مكرتموه فى المدينة» «هذا» اسم إشارة يعود على إيمان السحرة برب العالمين. وفيه تجسيد للإيمان الذى هو أمر معنوى مدرك بالعقل. والمعنى أن إيمانكم برب موسى وهارون لحيلة تواطأ تم فيها مع موسى فى مدينة مصر أى عاصمتها قبل الخروج إلى موضع اللقاء فى يوم الزينة. وهو تمويه من فرعون على عامة الناس حوله لأنه (يعلم وكل من له لب أن هذا الذى قاله من أبطل الباطل. فإن موسى عليه السلام بمجرد ما جاء من مدين دعا فرعون إلى الله، وأظهر المعجزات الباهرة، والحجة القاطعة على صدق ما جاء به فعند ذلك أرسل فرعون فى مدائن ملكه، ومعاملة سلطته فجمع سحرة متفرقين من سائر الأقاليم ببلاد مصر ممن اختار هو والملإ من قومه، وأحضرهم عنده ووعدهم بالعطاء الجزيل. ولهذا قد كانوا من أحرص الناس على ذلك، وعلى الظهور فى مقام ذلك، والتقدم عند فرعون. وموسى عليه السلام لا يعرف أحداً منهم ولا رآه، ولا اجتمع به. وفرعون يعلم ذلك وإنما قال هذا تستراً وتدليسا على رعاع دولته، وجهلتهم كما قال تعالى ﴿فاستخف قومه فأطاعوه﴾)[2]. ومن ثم أكد كلامه بأكثر من مؤكد بإن واللام واسمية الجملة ليظهر لعامة الناس وأوشابهم أن ما قاله حق لا امتراء فيه، وأن ما حدث كان من قبيل التآمر والتواطؤ بين موسى والسحرة لا يخالجه شك فى ذلك.

ونكر «مكراً» للإشارة إلى أنه مكر من نوع خاص، أو مكر هائل وعظيم احتال به السحرة على الملإ أجمعين، وقد أكده بقوله «مكرتموه» ولم يقل

---

(١) درة التنزيل للإسكافي ١٣٣ - ١٣٤.   (٢) تفسير ابن كثير ٢/ ٢٣٨.

«إن هذا لمكر مكرتموه فى المدينة» قصداً إلى أن نتيجة اللقاء كانت باتفاق مع موسى عمداً مع سبق الإصرار. أى (أن إيمان هؤلاء بموسى عليه السلام وليس لقوة الدليل بل لأجل أنهم تواطئوا مع موسى أنه إذا كان كذا وكذا فنحن نؤمن بك ونقر بنبوتك)(١). وهكذا انطلت تلك الحيلة على العوام.

«المدينة» هنا هى عاصمة مصر آنذاك، وهى مدينة «بررعمسيس» أى بيت رمسيس العظيم التى مر الحديث عنها سابقا. وذكرها هنا يومئ إلى أن المكر الذى زعمه فرعون قد حدث فى العاصمة نفسها قبل خروج الناس إلى اللقاء فى قاعة الاحتفالات، أو فى الصحراء كما يقول الزمخشرى (إن صنعكم هذا لحيلة احتلتموها أنتم وموسى فى مصر قبل أن تخرجوا إلى هذه الصحراء)(٢).

ودلالة «فى» فى قوله «فى المدينة» (ظرفية مجازية جعل مكرهم كأنه موضوع فى المدينة كما يوضع العنصر الفاسد أى أردتم إضرار أهلها. وليست ظرفية حقيقية لأنها لا جدوى لها. إذ معلوم لكل أحد أن مكرهم وقع فى تلك المدينة)(٣).

«لتخرجوا منها أهلها» هذه شبهة أخرى ألقاها فرعون فى نفوس القبط (لأنه معلوم عند جميع العقلاء أن مفارقة الوطن والنعمة المألوفة من أصعب الأمور، فجمع فرعون اللعين بين الشبهتين اللتين لا يوجد أقوى منهما فى هذا الباب)(٤). وهذا يؤكد علم فرعون بمدى شغف أهل مصر بها، وشدة حبهم لذرات ترابها، وأنهم على استعداد لإزهاق أرواحهم فى سبيلها. فكان كالصائد المحترف الذى يلقى الطعم المناسب لفريسته حتى تقع فى شباكه، ولا تستطيع أن تفلت من قبضته. وقد سبق نظيره فى المشهد السابق.

والمراد بقوله «من أهلها» إما أن يكون فرعون والملإ، أو القبط عامة كما مر فى الحديث عن قوله تعالى «يريد أن يخرجكم من أرضكم بسحره». أو أن المراد بعض أهلها وهم بنو اسرائيل حيث إن إيمان السحرة سيشجعه على طلب إطلاق سراحهم.

وبهاتين الشبهتين أقنع فرعون العوام أن ما فعله السحرة كان من أجل

---

(١) مفاتيح الغيب ١٣/ ٢٣٨.
(٢) تفسير الكشاف ٢/ ١٠٤.
(٣) التحرير والتنوير ٩/ ٥٤.
(٤) مفاتيح الغيب ١٣/ ١٣٨.

ذلك. وهو بهذا يؤلبهم على موسى عليه السلام وينفرهم منه، ويحثهم على ألا ينخدعوا بإيمان السحرة.

«فسوف تعلمون» وعيد وتهديد مجمل للسحرة فصله بعد بقوله ﴿لأقطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف ثم لأصلبنكم أجمعين﴾[الأعراف ١٢٤].

وحذف مفعول «تعلمون» لزيادة الرعب والترويع فى نفوسهم، وإدخال الفزع فى صدورهم. وزاد فى سورة الشعراء اللام مع حرف التسويف فقال «فلسوف تعلمون» ولم يذكرها هنا ولا فى سورة طه لأن (سورة الشعراء أكثر اقتصاصا لأحوال موسى عليه السلام فى بعثه وابتداء أمره وانتهاء حاله مع عدوه. فجمعت لفظ الوعيد المبهم مع اللفظ المقرب له المحقق وقوعه إلى اللفظ المفصح لمعناه...)(١) الخ ما ذكره صاحب تفسير المنار باستفاضة فانظره هناك.

* * *

المشهد السابع

الدعوة إلى تجديد العذاب على بنى اسرائيل خوفا من إفسادهم فى أرض مصر

فى المشهد السابق أشرنا إلى أن السحرة آمنوا بموسى إيمانا قويا ثابتا كالرواسى الشامخات، لم ترهبهم تهديدات فرعون وبطشه. لأنهم أدركوا أن ما جاء به موسى كان معجزة خارقة ليست من قبيل تهويمات السحرة التى يتقنونها، ويعرفون دخائلها وأسرارها. وكان الأجدر بفرعون وملئه أن يثوبوا لرشدهم، ويعودوا لربهم، ولكنها العزة بالإثم التى تمنع الكبراء من الرجوع للحق. وأسقط فى يد فرعون، وخاف من موسى أشد الخوف، وأيقن أنه عاجز عن حبسه، ولن يقدر على قتله. وهنا تظهر بطانة السوء التى تخاف على هيبتها ووجاهتها فطفقت تسول لفرعون من جديد طريق الطغيان والعدوان -وهكذا تفعل بطانة السوء فى كل زمان ومكان. ما إن يستفيق الحاكم ويبدأ فى تلمس طريق الصواب حتى تسد عليه منافذ النور الضيقة، وتبعده عن اكتشاف الحقيقة الناصعة- سولت هذه البطانة لفرعون إعادة جرعة القتل والتعذيب فى بنى اسرائيل ظنا منهم أن هذا يردع موسى ويخوفه، ويجعله يتوقف عن دعوته وهذا ما يحكيه قوله تعالى:

---

(١) تفسير المنار ٧/ ٦٤ - ٦٥.

﴿وقال الملأ من قوم فرعون أتذر موسى وقومه ليفسدوا فى الأرض ويذرك وآلهتك قال سنقتل أبناءهم ونستحيي نساءهم وإنا فوقهم قاهرون﴾[الأعراف ١٢٧] حيث ذكرت مصر فى هذه الآية بلفظ «الأرض». وفى مرحلة لاحقة لم يقتصر التهديد على بنى اسرائيل فحسب بل امتد إلى موسى عليه السلام شخصيا قال تعالى:

﴿وقال فرعون ذرونى أقتل موسى وليدع ربه إنى أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر فى الأرض الفساد﴾ [غافر ٢٦] حيث ذكرت مصر أيضا فى هذه الآية بلفظ «الأرض».

وعندما سمع مؤمن آل فرعون هذا التهديد الموجه لموسى انبرى يدافع عنه فقال: **﴿وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه أتقتلون رجلا أن يقول ربى الله وقد جاءكم بالبينات من ربكم وإن يك كاذبا فعليه كذبه وإن يك صادقا يصبكم بعض الذى يعدكم إن الله لا يهدى من هو مسرف كذاب. يا قوم لكم الملك اليوم ظاهرين فى الأرض فمن ينصرنا من بأس الله إن جاءنا قال فرعون ما أريكم إلا ما أرى وما أهديكم إلا سبيل الرشاد﴾** [غافر ٢٧ - ٢٨]. حيث ذكرت مصر بلفظ «الأرض» [فى آية ٢٨] وهى فى كل هذه المواضع السابقة يراد بها أرض مصر لا يصح أن يكون مقصوداً بها سواها. يدل على ذلك سياق الآيات الثلاث دلالة ظاهرة لا تقبل التأويل. وسنبدأ فى إلقاء الضوء البلاغى على هذه الآيات الثلاث حسب ترتيبها السابق فنقول وبالله التوفيق:

* * *

قوله تعالى «**وقال الملأ من قوم فرعون أتذر موسى وقومه ليفسدوا فى الأرض**» العطف فى هذه الجملة إما أن يكون على جملة **﴿قال الملأ من قوم فرعون إن هذا لساحر عليم﴾** [الأعراف ١٠٩] أو على جملة **﴿قال فرعون آمنتم به قبل أن آذن لكم..﴾** [الأعراف ١٢٣] وإنما عطفت هذه الجملة ولم تفصل لأنها ليست جزءاً من المحاورة التى جرت بين فرعون والسحرة فيما مضى. إذ ظاهر من سياق الآيات أن هذا القول قد صدر من الملإ بعد أن هدد فرعون السحرة بقوله «لأقطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف ثم لأصلبنكم أجمعين» [الأعراف ١٢٤] وردوا قائلين **﴿إنا إلى ربنا منقلبون. وما تنقم منا إلا**

آمنا بآيات ربنا لما جاءتنا ربنا أفرغ علينا صبراً وتوفنا مسلمين﴾[الأعراف ١٢٥ - ١٢٦]. فكان هذا القول موقفا جديدا استحق أن يعطف على ما سبقه عطف القصة على الأخرى. وهو نوع من العطف بديع يربط المعانى برباط وثيق محكم. وقد ورد كثيراً فى القصص القرآنى، ولن يعييك العثور عليه.

والذى دفع الملإ لأن يقولوا هذه المقولة أنهم لما رأوا (قلة اكتراث المؤمنين بوعيد فرعون، ورأوا نهوض حجتهم على فرعون وإفحامه، وأنه لم يجر جوابا راموا إيقاظ ذهنه، وإسعار حميته. فجاءوا بهذا الكلام المثير لغضب فرعون. ولعلهم رأوا منه تأثراً بمعجزة موسى)[1] لأنه لم يعرض له بأذى (ولا أخذه ولا حبسه بل خلى سبيله فقال قومه «أتذر موسى وقومه ليفسدوا فى الأرض». واعلم أن فرعون كان كلما رأى موسى خافه أشد الخوف، فلهذا السبب لم يتعرض له إلا أن قومه لم يعرفوا ذلك فحملوه على أخذه وحبسه)[2].

(«والملإ» الجماعة يجتمعون على رأى فيملئون العيون رواءً ومنظرا، والنفوس بهاءً وجلالا. يقال فلان ملء العيون أى معظم عند من رآه كأنه ملأ عينه من رؤيته)[3].

والمراد بهم هنا الأشراف والسادات من الأمراء والوزراء والكبراء الذين يخشون ضياع مكانتهم، وفقدان وجاهتهم لو استتب الأمر لموسى وبنى اسرائيل، ولأجل خطورة هؤلاء الملإ قرنوا فى تبليغ الدعوة مع فرعون ﴿ثم أرسلنا موسى وأخاه هارون بآياتنا وسلطان مبين إلى فرعون وملئه فاستكبروا وكانوا قوما عالين﴾ [المؤمنون ٤٥ -٤٦].

أما بقية الشعب المصرى فإن الآية لم تتعرض لهم، ولعلهم بفطرتهم كانوا يميلون إلى الإيمان بموسى، ولكنهم كانوا يخشون بأس فرعون وسطوته. يدل على ما قلناه أن الآية قد قيدت الملإ بأنهم كانوا من قوم فرعون. أى من بيت فرعون من أبنائه وأقربائه وأتباعه وجنوده. وإلا لقال (وقال الملإ من القبط) ولذلك حاق العذاب بهذه الطائفة فحسب قال تعالى ﴿فأتبعهم فرعون بجنوده فغشيهم من اليم ما غشيهم﴾ [طه ٧٨].

(١) التحرير والتنوير ٩/ ٥٧ - ٥٨.
(٢) مفاتيح الغيب ٧/ ٢٤١.
(٣) مفردات الراغب صـ ٤٩٢ بتصرف.

«أتذر موسى وقومه ليفسدوا فى الأرض» الجملة مقول القول السابق. (والاستفهام فى قوله «أتذر موسى» مستعمل فى الإغراء بإهلاك موسى وقومه، والإنكار على الإبطاء بإتلافهم)[١]. وهذا ينم عن أن فرعون قد أصبح فى حالة مزرية، ووضع مخز وضعيف جرأ هؤلاء الملإ أن ينكروا عليه، ويخاطبوه بهذه الحدة، وهو القائل «أنا ربكم الأعلى».

«تذر» مضارع وذر. مثل يدع مضارع ودع وماضيهما لا يستعمل. (يقال فلان يذر الشيء أى يقذفه لقلة اعتداده به. قال تعالى «قالوا أجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا» «ويذرك وآلهتك» «فذرهم وما يفترون». «وذروا ما بقى من الربا».. والوذرة قطعة من اللحم وتسميتها بذلك لقلة الاعتداد بها نحو قولهم فيما لا يعتد به هو لحم على وضم)[٢].

والمعنى أتدع موسى وقومه آمنين سالمين لا تأبه بأمرهم، ولا تعتد بشأنهم وتتركهم يعيثون فى الأرض فساداً.

«موسى» مفعول به لتذر. «وقومه» معطوف على موسى. والمراد بهم بنو اسرائيل ومن آمن معهم من القبط لأن أى انتصار وعلو لموسى علو وانتصار لهم بالتبع.

«ليفسدوا فى الأرض» (اللام فى «ليفسدوا» لام التعليل وهو مبالغة فى الإنكار إذ جعلوا ترك موسى وقومه معللا بالفساد. وهذه اللام تسمى لام العاقبة. وليست العاقبة معنى من معانى اللام حقيقة. ولكنها مجاز شبه الحاصل عقب الفعل لا محالة بالغرض الذى يفعل الفعل لتحصيله. واستعير لذلك المعنى حرف اللام عوضا عن فاء التعقيب كما فى قوله تعالى **﴿فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا﴾**)[٣]. فاللام من قبيل الاستعارة التبعية أو المكنية عند متأخرى البلاغيين. وفيها حث شديد لفرعون أن يتخذ من موسى وقومه موقفا عنيفا.

والفساد المراد فى زعم هؤلاء هو (إبطال أصول ديانتهم، وما ينشأ عن ذلك من تفريق الجماعة وحث بنى اسرائيل على الحرية، ومغادرة أرض الاستعباد)[٤]. فهو فساد عام دينى ودنيوى فى ظنهم.

---

(١) التحرير والتنوير ٩/ ٥٨.
(٢) مفردات الراغب ٥٥٥.
(٣) التحرير والتنوير ٩/ ٥٨.
(٤) التحرير والتنوير ٩/ ٥٨.

«في الأرض» المراد بها القطر المصرى لا محالة. وهى مملكة فرعون آنذاك. لأن الملإ الذين قالوا ذلك كانوا منها. والآلهة التى يخشون ترك عبادتها كانت فيها. فتعين أن تكون هى دون غيرها.

وعبر بـ «فى» إشارة إلى أن فسادهم -فى ظنهم- قد يستشرى فى كل بقعة على أرض مصر إذ إن السحرة لما آمنوا بموسى، وكانوا من مدائن مصر المختلفة تنوقلت أخبارهم فيها حتما، ووقف المصريون على ما كان منهم فذاع أمرهم وتعالمه الناس في ربوع البلاد فخاف الملإ من امتداد الدعوة وتوغلها فى كل بقعة من بقاع أرض مصر، وفى ذلك خطر على مركزهم ووضعهم الاجتماعى لو آمن الناس بهذه الدعوة.

«ويذرك وآلهتك» معطوف على قوله «ليفسدوا فى الأرض» من عطف الخاص على العام. لأن الإفساد فى الأرض -عندهم -يندرج فى إطاره مخالفة أمر فرعون، وعدم الاعتداد به، والحث على ترك عبادة آلهته، وهذا فى حد ذاته أمر جلل وعظيم. يستحق أن يفرد بالذكر للإشعار بأنه نوع من الفساد لا يعادله فساد آخر.

وإعادة التعبير بالفعل «يذر» فيه إغراء قوى بهم، واستعداء شديد عليهم. لأن المادة تحمل فى طياتها -كما مر- عدم الاعتناء، وقلة الاهتمام. فهم يوغرون صدره على موسى وقومه، ويدفعونه دفعا لاتخاذ موقف أشد تجاههم.

«وآلهتك» (الآلهة جمع إله ووزنه أفعلة. وكان القبط مشركين يعبدون آلهة متنوعة من الكواكب والعناصر صوروا لها صورا عديدة مختلفة باختلاف العصور والأقطار. أشهرها «فتاح» وهو أعظمها عندهم وكان يعبد بمدينة (منفيس)[1]، ومنها «رع» وهو الشمس وتتفرع عنه آلهة باعتبار أوقات شعاع الشمس، ومنها (أوزوريس) و(إيزيس) و(حوروس) وهذا عندهم ثالوث مجموع من أب وأم وابن. ومنها (توت) وهو القمر وكان عندهم رب الحكمة. ومنها (أمون رع) فهذه الأصنام المشهورة عندهم وهى أصل إضلال عقولهم. وكانت لهم أصنام فرعية أخرى عديدة مثل العجل (أبيس)، ومثل

(١) باليونانية اسم لمدينة «منف» المصرية القديمة. وكانت عاصمة لمصر فترات طويلة مكانها الآن ميت رهينة والبدرشين بمحافظة الجيزة.

الجعران وهو الجعل. وكان أعظم هذه الأصنام هو الذى ينتسب فرعون إلى بنوته وخدمته، وكان فرعون معدوداً ابن الآلهة وقد حلت فيه الإلهية على نحو عقيدة الحلول. ففرعون هو المنفذ للدين، وكان يعد إله مصر، وكانت طاعته طاعة للآلهة كما حكى الله تعالى عنه «**قال أنا ربكم الأعلى**– ما علمت لكم من إله غيرى»)[1].

وأسند ترك عبادة الآلهة إلى موسى وحده دون قومه تكريما له عليه السلام، وإشارة إلى أنه كان ينعى عليهم –دائما– عبادتهم لها، واستعانتهم بها. وأن من ترك عبادتها من قومه كانوا تبعا له سائرين على دربه.

«**قال سنقتل أبناءهم ونستحيى نساءهم**» جملة تعكس بوضوح رد فعل فرعون بعد إغراء الملإ له. وقد مر بنا ذكر نظيرها فى قوله «**يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحيى نساءهم**» [القصص ٤]. ولكن هذه الجملة وردت فى سوقف مغاير، وزمن مختلف لأنها تحكى ما عزم أن يصنعه فرعون ببنى اسرائيل بعدما انبلج الحق، وظهر أمر موسى، وآمنت السحرة. وفى القصص تستحضر المحنة التى محنت بها بنو اسرائيل على يد فرعون وجنوده إبان ميلاد موسى عليه السلام. وعلى ذلك فقد جاء التعبير هنا بقوله «سنقتل» بالسين الدالة على الاستقبال والتى تدل على أن الفعل لم يكن حدث ساعة التكلم، يؤكده أن هذه الواقعة قد أعيد الحديث عنها بصيغة الأمر «اقتلوا» الدالة على الاستقبال أيضا فى قوله ﴿**فلما جاءهم بالحق من عندنا قالوا اقتلوا أبناء الذين آمنوا معه واستحيوا نساءهم وما كيد الكافرين إلا فى ضلال**﴾ [غافر ٢٥]. كما يؤكده أيضا التعبير بالإرادة فى قوله تعالى ﴿**فأراد أن يستفزهم**[2] **من الأرض**﴾ [الاسراء ١٠٣] فهو قد مال إلى هذا الفعل وأراده ولكنه لم يكن قد نفذه بعد. يقول القرطبى (هذا قتل غير القتل الأول لأن فرعون أمسك عن قتل الولدان بعد ولادة موسى. فلما بعث الله موسى

---

(١) التحرير والتنوير ٨/ ٥٨ -٥٩.

(٢) الاستفزاز هنا معناه الإزعاج والقتل والاستئصال ولا يصح حمله علي الإخراج والإبعاد من أرض مصر كما ذهب بعض المفسرين الكشاف ٢/ ٤٦٩، ومفاتيح الغيب ١٩/ ٢٢١، والقرطبي ١٠/ ٣٣٨. لأن خروج بني اسرائيل من مصر ببساطة كان هو مطلب موسي عليه السلام من فرعون «فأرسل معنا بني اسرائيل ولا تعذبهم قد جئناك بآية من ربك والسلام علي من اتبع الهدي» [طه ٤٧].

أعـاد القـتـل على بنى اسرائيل عقـوبة لهم فـشـغلهـم الله عن ذلك بما أنزل عليهم من أنواع العذاب. كالضفادع والقمل والدم والطوفان إلى أن أخرجوا من مصر فأغرقهم الله تعالى. وهذا معنى قوله تعالى «وما كيد الكافرين إلا فى ضلال»)(١).

«وإنا فوقهم قاهرون» تأكيد لوعيده الذى أطلقه آنفا. أى لا تظنوا أيها الملإ أنى عاجز عن قتلهم وسفك دمائهم، وإسامتهم سوء العذاب لأننا مازلنا قاهرون لهم. ومن ثم قدم الظرف «فوقهم» على خبر إن تأكيدا على أنه مازال يعلوهم ويقـهـرهم، ولم يخرجوا بعد من قبضة يده، وتحت سلطانه. والجملة كلها كناية عن التمكن منهم والسيطرة عليهم. ويشاء الله عزوجل أن يجعله هو المقهور المغلوب حيث أخذه أخذ عزيز مقتدر، وأغرقه ومن معه جميعا.

* * *

لم يقدر فرعون على تنفيذ تهديده ووعيده السابق توجسا من موسى عليه السلام. وبالرغم من ذلك حاول خداع قومه ومراوغتهم بأنهم هم الذين يكفونه عن قتل موسى، وهو يريد قتله. وهذا ما حكاه المولى عزوجل فى قوله تعالى **﴿وقال فرعون ذرونى أقتل موسى وليدع ربه إنى أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر فى الأرض الفساد﴾**. [غافر ٢٦].

وعطف هذه الآية بالواو (يدل على أنه قال هذا القول فى موطن آخر. ولم يكن جوابا لقولهم «قالوا اقتلوا أبناء الذين آمنوا معه». وفى هذا الأسلوب إيماء إلى أن فرعون لم يعمل بإشارة الذين قالوا «اقتلوا أبناء الذين آمنوا معه» وأنه سكت،ولم يراجعهم بتأييد ولا إعراض ثم رأى أن الأجدر قتل موسى دون أن يقتل الذين آمنوا معه لأن قتله أقطع لفتنتهم)(٢).

«فرعون» وفرعون المذكور هنا هو الذى ذبح واستحيا نساء بنى اسرائيل قبل مولد موسى عليه السلام، وليس هناك دليلا من الذكر الحكيم على أنه غيره. وقد ذكر فرعون فى القرآن أربعا وسبعين مرة لم تتغير صفاته المذكورة له هنا عما بدأنا الحديث عنه فى أول مشهد.

---

(١) الفتوحات الإلهية للجمل ٤/ ١١، وتفسير القرطبي ١/ ٣٠٥.
(٢) التحرير والتنوير ٢٤ /١٢٤.

«ذرونى أقتل موسى» مقول القول السابق، ويدل بظاهره على أنهم كانوا يمنعونه عن قتله لما هم به. ولكن هذا الظاهر ليس مراداً. لأنه لا ينم عما كان يمور فى نفس فرعون، ويجول فى صدره من هلع وفزع من موسى عليه السلام بعدما شاهد ما شاهد من الآيات. وإنما كان قوله هذا (للتمويه على قومه، وإيهامهم أنهم هم الذين يكفونه، وما كان يكفه إلا شدة الخوف والفزع)[1].

وعليه فإن قوله «ذرونى» استعارة تمثيلية (حيث مثل حاله وحال المخاطبين بحال من يريد فعل شىء فيصد عنه، فلرغبته فيه يقول لمن يصده: دعنى أفعل كذا. لأن ذلك التركيب مما يخاطب به الممانع. قال طرفة:

فإن كنت تستطيع دفع منيتى فدعنى أبادرها بما ملكت يدى

ثم استعمل هذا فى التعبير عن الرّغة، ولم يكن ثمت معارض أو ممانع. وهو استعمال شائع فى هذا وما يرادفه مثل دعنى وخلنى. كما فى قوله تعالى «ذرنى ومن خلقت وحيدا» وقوله «وذرنى والمكذبين».

وقول أبى القاسم السهيلى:

دعنى على حكم الهوى أتضرع فعسى يلين لى الحبيب ويخشع

وذلك يستتبع كناية عن خطر ذلك العمل، وصعوبة تحصيله لأن مثله مما يمنع المستشار مستشيره من الإقدام عليه)[2].

«وليدع ربه» اللام لام الأمر، والأمر خرج عن حقيقته إلى الاستهزاء والسخرية وعدم الاكتراث، أو إلى التعجيز أى أن موسى عليه السلام لا يمنعه ربه من فرعون ولا يقدر أن يخلصه من قبضته. والمعنى (أى ليدع الذى يزعم أنه أرسله إلينا فليمنعه من القتل إن قدر على ذلك. أى لا يهولنكم ذلك فإنه لا رب له حقيقة بل أنا ربكم الأعلى)[3]. وهذا كله تمويه وتلبيس على قومه فما كان يمنعه إلا شدة الخوف والهلع ولكنه (استخف قومه فأطاعوه».

«إنى أخاف أن يبدل دينكم» علة للأمر فى قوله «ذرونى أقتل موسى» (والخوف مستعمل فى الإشفاق أى أظن ظنا قويا أن يبدل دينكم)[4] وهكذا

(١) البحر المحيط ٧/ ٥٤٩، وتفسير الكشاف ٣/ ٤٢٣.
(٢) التحرير والتنوير ٢٤ / ١٢٤- ١٢٥.
(٣) فتح البيان ٨/ ٢٧٨.
(٤) التحرير والتنوير ٢٤/ ١٢٥.

صار فرعون واعظا مشفقا على قومه من موسى عليه السلام. (وهذا كما يقال في المثل صار فرعون مذكرا)[1].

(والإضافة في قوله «دينكم» تعريض بأنهم أولى بالذب عن الدين، وإن كان هو دينه أيضا لكنه تجرد في مشاورتهم عن أن يكون فيه مراعاة لحظ نفسه كما قالوا هم «أتذر موسى وقومه ليفسدوا في الأرض ويذرك وآلهتك» وذلك كله إلهاب وتحضيض)[2].

«أو أن يظهر في الأرض الفساد» أو للترديد أي لا يفتأ موسى من فعل أحد الأمرين تبديل دينكم، أو إظهار الفساد في أرضكم. أرض مصر. (وأطلق الإظهار على الفشو والانتشار على سبيل الاستعارة. وقد حمله غروره، وقلة تدبره في الأمور على ظن أن ما خالف دينهم يعد فساداً إذ ليست لهم حجة لدينهم غير الإلف والانتفاع العاجل)[3]. وهذا دأب المتفرعنين في غابر الأزمنة وجديدها يحسبون أنهم على حق أبلج، وخصومهم في باطل لجلج. ﴿وكل حزب بما لديهم فرحون﴾ فتعجب من هذا المنطق الأخرق للطغاة الجبارين.

* * *

وصل إلى مسامع موسى عليه السلام تهديد فرعون له بالقتل فلم يُلق له بالا، ولم يصخ له آذانا. واكتفى باستعادة الله من شرهم **﴿وقال موسى إني عذت بربي وربكم من كل متكبر لا يؤمن بيوم الحساب﴾** [غافر ٢٧]، ولكن الله عزوجل قيض له مؤمن آل فرعون الذي دافع عنه دفاعا مريراً في عدة آيات حكاها الذكر الحكيم من الآية [٢٨ إلى ٤٥ سورة غافر] وما يهمنا هنا هو الحديث عن مصر في الآية رقم ٢٩ التي ذكرناها في مطلع هذا المشهد. فنقول وبالله التوفيق:

قوله تعالى **﴿يا قوم لكم الملك اليوم ظاهرين في الأرض﴾** هذه هي النصيحة الثانية لمؤمن آل فرعون بعد النصيحة الأولى في الآية السابقة في قوله تعالى **﴿وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه أتقتلون رجلا أن يقول**

---

(١) تفسير ابن كثير ٤/ ٧٧.

(٢) التحرير والتنوير ٢٤ / ١٢٥.

(٣) التحرير والتنوير ٢٤/ ١٢٥.

ربى الله﴾ الاية [٢٨ غافر].

وناداهم بقوله «يا قوم» ترقيقا لقلوبهم، واستجلابا لمودتهم واستصغائهم، ومن ثم كرر هذا الأسلوب ست مرات فى الآيات التى حكت نصائحه تأكيداً وتثبيتا لهذا الغرض السابق.

(وابتداء الموعظة بقوله «لكم الملك اليوم ظاهرين فى الأرض» تذكير بنعمة الله عليهم، وتمهيد لتخويفهم من غضب الله. يعنى لا تغرنكم عظمتكم وملككم فإنهما معرضان للزوال إن غضب الله عليكم والمقصود تخويف فرعون من زوال ملكه، ولكنه جعل الملك لقومه لتجنب مواجهة فرعون بفرض زوال ملكه)[١].

وهذه طريقة فى فن البلاغة تسمى «استدراج المخاطب» لجأ إليها مؤمن آل فرعون لأنها تساعده على إقناعه بما يريده، ولا يواجهه بما يؤلبه عليه. وقدم الخبر «لكم» على المبتدأ «الملك» لإفادة القصر. فإن الملك كان مقصوراً على فرعون وقومه وقت خطابه.

«ظاهرين» منصوب على الحال بمعنى غالبين عالين مسيطرين يقال (ظهر عليه غلبه، وقال «إنهم إن يظهروا عليكم» وظهر الشيء أصله أن يحصل شيء على ظهر الأرض فلا يخفى، وبطن إذا حصل فى بطنان الأرض فيخفى ثم صار مستعملا فى كل بارز مبصر بالبصر والبصيرة قال «أو أن يظهر فى الأرض الفساد)[٢].

«فى الأرض» أرض مصر دون أدنى شك لأن ملكهم كان مشيداً فيها، وظهور أمرهم كان على أرضها.

والجملة كلها كناية عن قوة ورسوخ ملكهم حتى تعالمه العالم المحيط بهم. يؤيد ذلك التعبير بقوله «اليوم» والمراد به حاضرهم الذى يعيشون فيه لا اليوم بمعناه الزمنى المحدد. أى أن لكم الملك فى هذا الزمان الذى نعيش فيه الآن ملكا ساطعا واضحا للعيان فى أرض مصر لا تخطئه العين، ولا يخفى على أحد البتة ممن هو داخلها وخارجها. فالتعبير بـ «اليوم» مجاز مرسل لعلاقة الجزئية حيث عبر بالجزء وأراد الكل وهو الزمان الذى كان فيه فرعون

(١) التحرير والتنوير ٢٤/ ١٣٢.

(٢) مفردات الراغب ٣٢٨.

قابضا على ملك مصر.

وقريب من هذا التعبير السابق قوله تعالى ﴿**وإن فرعون لعال فى الأرض وإنه لمن المسرفين**﴾ [يونس ٨٣]. وقوله ﴿**إن فرعون علا فى الأرض**﴾ [القصص ٤]. فالتعبير بالعلو والظهور كناية عن قوة ورسوخ وسطوع ملك الفرعون بالنسبة لغيره من الملوك السابقين عليه. أو كناية عن انبساط ملك هذا الفرعون وامتداده وطول مكثه فى الحكم. ولعل هذا يؤيد رأى من ذهب إلى أن فرعون موسى هو رمبسيس الثانى لأن هذا الملك -كما دلت الكشوف الأثرية المكتشفة له فى هذا الزمان- كان مشهوراً بالعظمة والأبهة والفخامة وقوة السلطان، وشدة الصولجان، ودلالات هذه الآيات لا تنطبق إلا على فترة حكمه. ومن ثم عده كثير من المؤرخين المعاصرين أعظم الفراعين القدماء قاطبة.

﴿**فمن ينصرنا من بأس الله إن جاءنا**﴾ هذا القول متفرع عن النصيحة السابقة، ومترتب عليها، «ومن» للاستفهام الإنكارى. أى لا أحد مطلقا ينصرنا، ولا يرد عنا شيئا من عذاب الله إن جاءنا. «بأس الله» أى عذابه وعقابه. ويلاحظ من هذه العبارة أن مؤمن آل فرعون قد أشرك نفسه مع قومه فى قوله «ينصرنا» و «جاءنا». وأخرجها عنهم فى قوله «لكم الملك اليوم ظاهرين فى الأرض» (تطييبا لقلوبهم، وإيذانا بأنه مناصح ساع فى تحصيل ما يجديهم، ودفع ما يرديهم ليتأثروا بنصحه)(١). (وليريهم أنه يأبى لقومه ما يأباه لنفسه، وأن المصيبة لو حلت لا تصيب بعضهم دون بعض)(٢).

﴿**قال فرعون ما أريكم إلا ما أرى**﴾ فصلت هذه الجملة عما قبلها لوقوعها فى جواب سؤال مقدر كما ذكرنا مراراً. وقوله «ما أريكم إلا ما أرى» أسلوب قصر طريقه النفى والاستثناء يرد به على نصيحة هذا الرجل الصالح. وأوثر هذا الأسلوب لما فيه من حسم وحزم وإيجاز ومبالغة فى الرد. وقد توجه إليهم جميعا بهذا الرأى دون مؤمن آل فرعون ليقطع الطريق على أى إنسان يكون قد تأثر بكلام مؤمن آل فرعون. أو أى إنسان يحاول أن ينهج نهجه، ويقدم النصيحة والموعظة له.

---

(١) فتح البيان ٨/ ٢٨١.

(٢) التحرير والتنوير ٢٤/ ١٣٢.

والرؤية هنا قلبية اعتقادية لا بصرية كما هو ظاهر. وفعلها يتعدى لمفعولين الأول «كم» والثانى «إلا ما أرى». وحذف مفعول «ما أرى» للعموم. وهذا الحذف يعكس جبروت فرعون واستبداده، وأنه لا يقبل المعارضة لرأيه في أى شأن من شئونه. فرأيه فى زعمه هو عين الصواب، وحق اليقين لا ينبغي لأحد مراجعته فيه أو التعقيب عليه. وهذا حال المتفرعنين المتجبرين في سالف الأزمان، وفى هذه الأيام. وقد رفض الإسلام ذاك كله رفضا قاطعا لأنه دين قائم على الشورى، والأخذ بالرأى الآخر كما قال تعالى ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾ [الشورى ٣٨]. وهذا هو المنطق العقلانى الصائب لأن الله عزوجل لم يقصر العقل والفضل على قوم دون قوم، وفرد دون آخر بل وزع الفضائل والشمائل على الناس أجمعين.

وهذه الجملة «ما أريكم إلا ما أرى» لم ترد فى القرآن البتة إلا على لسان فرعون فهى جملة فريدة تنم عن تفرده فى تجبره وعتوه وطغيانه واستبداده.

«وما أهديكم إلا سبيل الرشاد» ورد على طريق القصر كسابقه، زيادة في التوكيد والمبالغة (وكأنه يعرض بأن كلام مؤمنهم سفاهة رأى. والمعنى الحاصل من الجملة الثانية غير الحاصل من الجملة الأولى كما هو بين. وكما هو مقتضى العطف)(١).

وهذه الجملة بعينها وردت على لسان مؤمن آل فرعون، ولكن من غير طريق القصر فى قوله تعالى ﴿**قال الذى آمن يا قوم اتبعونى أهدكم سبيل الرشاد**﴾ [غافر ٣٨].

وهذا هو الفيصل بين حديث أهل الكفر والبهتان، وأهل الحق والإيمان. فالأولون يحسون فى قرارة أنفسهم أنهم فى زيغ وبطلان، ومن ثم يؤكدون كلامهم ليزيلوا الشك والإنكار الذى يعتريه، والأوهام المحيطة به، ويحاولوا خداع غيرهم أنهم على درب الرشاد والصواب سائرون. أما أهل الحق فهم واثقون من تأييد ربهم لهم، وأن ما يقولونه واضح منكشف لا يحتاج إلى تأكيد، وهو معلوم لكل رجل رشيد له عقل سديد يفكر فى الأمور بأناة وثبات. والله أعلى وأعلم.

* * *

(١) التحرير والتنوير ٢٤/ ١٣٣.

المشهد الثامن

انخساف قارون وداره بأرض مصر

ذكرنا فى المشهد السابق أنموذجا مضيئا لرجل من أهل الحق والإيمان. وينجر بنا الحديث هنا عن أنموذج للكفر والطغيان نشأ فى بنى اسرائيل، وارتضع من تعاليمهم، ولكنه تعاظم عليهم بنفسه وماله فى الوقت الذى كانوا فى أمس الحاجة إلى نصير ومعين من بنى جلدتهم إنه «قارون» الذى جاء الحديث عنه فى عدة مواطن من سورتى القصص والعنكبوت. فقد تحدث القرآن الكريم عنه بمفرده فى سبع آيات من سورة القصص [٧٦ : ٨٢]، وأعاد الحديث عنه مع فرعون وهامان فى آيتين فى سورة العنكبوت. وما يهمنا هنا هو ذكر الآيات التى ورد فيها الحديث عن مصر مناط البحث وذلك فى قوله تعالى:

﴿وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد فى الأرض إن الله لا يحب المفسدين﴾ [القصص ٧٧].

وقوله تعالى: **﴿فخسفنا به وبداره الأرض فما كان له من فئة ينصرونه من دون الله وما كان من المنتصرين﴾** [القصص ٨١].

وقوله تعالى: **﴿وقارون وفرعون وهامان ولقد جاءهم موسى بالبينات فاستكبروا فى الأرض وما كانوا سابقين﴾** [العنكبوت ٣٨].

وقوله تعالى: **﴿فكلا أخذنا بذنبه فمنهم من أرسلنا عليه حاصبا ومنهم من أخذته الصيحة ومنهم من خسفنا به الأرض ومنهم من أغرقنا وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾** [العنكبوت ٣٩].

حيث ذكرت مصر فى الآيات السابقة أربع مرات بلفظ **«الأرض»** وكلها مقصود بها أرض مصر دون شك كما سنذكره فى التحليل إن شاء الله تعالى. فنقول:

* * *

قوله تعالى **«وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة»** هذا القول هو النصيحة

الثانية لقارون من قومه، وهو معطوف على النصيحة الأولى فى قوله «لا تفرح إن الله لا يحب الفرحين» المذكور فى الآية السابقة فى قوله تعالى ﴿إن قارون كان من قوم موسى فبغى عليهم وآتيناه من الكنوز ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة أولي القوة إذ قال له قومه لا تفرح إن الله لا يحب الفرحين﴾ [القصص ٧٦] والأمر فى قوله «ابتغ» على جهة النصح والإرشاد، وليس على جهة اللزوم والإيجاب كما هو ظاهر. «فيما آتاك الله» أى من الأموال الوفيرة، والكنوز الكثيرة. وإيراد لفظ الجلالة ينبئ عن أن هؤلاء القوم الذين انتصحوه كانوا مؤمنين موحدين وليسوا على دين المصريين، وربما كان على رأسهم موسى وهارون ويوشع بن نون عليهم السلام.

«الدار الآخرة» مفعول به لا بتغى، وابتغاؤها يكون بطلب ثوابها ونعيمها عن طريق إنفاق بعض من هذه الكنوز والأموال فى الخيرات وسائر الطاعات. وعدم استغلالها فى التكبر على عباد الله.

وذَكَر «الدار» مع الآخرة ترقيقا لقلبه، وتذكيرا له بأنه سينتقل من دار الدنيا الفانية إلى دار الآخرة الباقية. وفى هذا حث وإلهاب على المسارعة فى فعل الخيرات.

والجملة كلها تشير إلى أنه كان مُقراً بالآخرة غير منكر لها وإلا لتحدثوا معه عن أصل الإيمان.

«ولا تنس نصيبك من الدنيا» نصيحة ثالثة من قوم قارون له (والنسيان كناية عن الترك. أي لا نلومك على أن تأخذ نصيبك من الدنيا أى الذى لا يأتى على نصيب الآخرة، وهذا احتراس فى الموعظة خشية نفور الموعوظ من موعظة الواعظ. لأنهم لما قالوا لقارون «وابتغ فيما آتاك الله الدار الاخرة» أوهموا أن يترك حظوظ الدنيا فلا يستعمل ماله إلا فى القربات. فأفيد أن له استعمال بعضه فيما هو متمحض لنعيم الدنيا إذا أتى حق الله فى أمواله. فقيل أرادوا أن لك أن تأخذ بما أحل الله لك. والنصيب الحظ والقسط وهو فعيل من النصب لأن ما يعطى لأحد ينصب له ويميز. وإضافة النصيب إلى ضميره دالة على أنه حقه، وأن للمرء الانتفاع بما له فيما يلائمه فى الدنيا خاصة مما ليس من القربات ولم يكن حراما. قال مالك فى رأيى معنى «ولا تنس نصيبك من الدنيا» تعيش وتأكل وتشرب غير مضيق عليك. وقال قتادة: نصيب الدنيا هو الحلال كله. وبذلك تكون هذه الآية مثالا لاستعمال صيغة النهى لمعنى

الإباحة. و«من» للتبعيض. والمراد بالدنيا نعيمها فالمعنى نصيبك الذى هو بعض نعيم الدنيا)[1].

وقدم النصيحة الثانية على الثالثة إشعاراً بأن ابتغاء الدار الآخرة هو الأهم، وهو الذى يستوجب أن يعتنى به، ويكون محور حياته. لأنها دار مقر والدنيا دار ممر. فتقديم المقر على الممر أوجب.

وهاتان النصيحتان تلخصان موقف الإسلام من الحياتين، وهو موقف وسط عادل لا إفراط فيه ولا تفريط. لأن الإسلام لا يريد من أتباعه التبتل والرهبنة أو التكالب على الدنيا، ولكن عليهم أن يأخذوا من دنياهم لأخراهم.

«وأحسن كما أحسن الله إليك» نصيحة رابعة من قوم قارون له. والأمر في قوله «وأحسن» للنصح والتلطف. (والإحسان داخل فى عموم ابتغاء الدار الآخرة، ولكنه ذكر هنا ليبنى عليه الاحتجاج بقوله «كما أحسن الله إليك». والكاف للتشبيه، وما مصدرية أى كإحسان الله إليك. والمشبه هو الإحسان المأخوذ من أحسن أى إحسانا شبيها بإحسان الله إليك. ووجه الشبه: أن يكون الشكر على كل نعمة من جنسها. وقد شاع بين النحاة تسمية هذه الكاف كاف التعليل، ومثلها قوله تعالى «واذكروه كما هداكم». والتحقيق أن التعليل حاصل من معنى التشبيه، وليس معنى مستقلا من معانى الكاف. وحذف متعلق الإحسان لتعميم ما يحسن إليه فيشمل نفسه وقومه ودوابه ومخلوقات الله الداخلة فى دائرة التمكن من الإحسان إليها)[2].

وآثر التعبير بقوله «كما أحسن» لبيان أن ما تفضل به الله عليه كان على وجه الإحسان فيجب أن يقابل الإحسان بالإحسان لا بالجحود والنكران. فإن الجزاء من جنس العمل، ولئن شكر ليزيدنه، ولئن بغى وطغى ليخسفنه. فبغى وطغى فخسف به وبداره.

«ولا تبغ الفساد فى الأرض» نصيحة خامسة داخلة فى مضمون النصيحة السابقة لأن الأمر بالإحسان يندرج فى طياته عدم ابتغاء الفساد. وإنما نص عليها للعناية بأمرها. مما يدل على أن قارون كان قوة ظالمة باطشة متجبرة.

---

(١) التحرير والتنوير ٢٠/ ١٧٩.

(٢) السابق نفس الصفحة.

وتسليط النهى على ابتغاء الفساد ولم يقل «ولا تفسد فى الأرض» مبالغة فى نهيه عن ظلمه وبغيه أى لا يكن همك ودأبك تطلب الفساد والبحث عنه. وهذا نهى عن الفساد من باب أولى.

والمراد بالأرض أرض مصر التى هم قاطنون فيها آنذاك. وكان من الممكن أن يقول «ولا تبغ الفساد فى بلدك أو مدينتك» مثلا، ولكنه عدل لبيان أن فساده لا يتعلق بمكان دون آخر، فلو قدر له أن يكون فى غيرها لأفسد أيضا. فإفساده فى دمه وكيانه أينما حل حل معه.

(وجملة «إن الله لا يحب المفسدين» علة للنهى عن الإفساد لأن العمل الذى لا يحبه الله لا يجوز لعباده عمله. وقد كان قارون موحدا على دين اسرائيل،ولكنه كان شاكا فى صدق مواعيد موسى وفى تشريعاته)[1]. والتعبير بالمحبة ونفيها فيه من شدة الزجر، وقوة الردع ما فيه لأنه إذا كان المولى سبحانه لا يحب المفسدين فقد آذنوا بحرب منه سبحانه، وصاروا فى تناءٍ عن الحضرة القدسية، والرحمة الإلهية.

* * *

لم يستجب قارون لهذه النصائح السابقة بل سدر فى غيه، وادعى أن ما عنده ليس لله -حاشا وكلا- دخل فيه. فقال ﴿إنما أوتيته على علم عندى﴾. فكان عاقبته أن خسف الله به وبداره الأرض كما حكاه فى قوله تعالى ﴿**فخسفنا به وبداره الأرض فما كان له من فئة ينصرونه من دون الله وما كان من المنتصرين**﴾ [القصص ٨١].

يقول الفخر الرازى (لما أشر وبطر وعتا خسف الله به وبداره الأرض جزاء على عتوه وبطره. والفاء تدل على ذلك لأن الفاء تشعر بالعلية)[2].

(والخسف: انقلاب بعض ظاهر الأرض إلى باطنها وعكسه. يقال خسفت الأرض، وخسف الله الأرض فانخسفت. فهو يستعمل قاصراً ومتعديا. وإنما يكون الخسف بقوة الزلزال)[3].

وإسناد الخسف إلى ضمير العظمة «نا» يعكس شدة الخسف والأخذ،

---

(١) التحرير والتنوير ٢٠/ ١٨٠.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٣/ ٣٢٢.

(٢) التحرير والتنوير ٢٠/ ١٨٥.

ويلقى الرعب والفزع فى قلوب الضالين المفسدين. ومن ثم لم يأت هذا الفعل مسنداً لهذا الضمير «نا» فى القرآن الحكيم إلا فى واقعة قارون اللعين فى موضعين هنا، وفى آية العنكبوت التالية. وما عدا ذلك ورد الفعل مجردا منها. فتأمل هذه الدقة، وهذا التجانس والتعاضد فى أسلوب الذكر الحكيم.

(والباء فى قوله «فخسفنا به» باء المصاحبة أى خسفنا الأرض مصاحبة له ولداره فهو وداره مخسوفان مع الأرض التى هو فيها. وهذا الخسف خارق للعادة لأنه لم يتناول غير قارون ومن ظاهره. وهما رجلان[1] من سبط «رأوبين». وغير دار قارون فهو معجزة لموسى عليه السلام)[2].

وذكر «داره» هنا للإشارة إلى أن كنوزه وأمواله، وكل شىء ثمين لديه، عزيز عليه مما حوته داره، وكان يستكبر به على مخلوقات ربه غار وغاب معه فى باطن الأرض وأضحى أثراً بعد عين.

و«الأرض» هنا هى أرض مصر بلا شك. ولكن وقع الاختلاف فى تحديد المكان الذى حدث فيه الخسف أكان ذلك فى الوادى الخصيب فى المنطقة التى يعيش فيها قارون أم فى تيه سيناء بعد خروجهم من مصر. الراجح –والله أعلم– أن ذلك كان فى مصر فى الوادى الخصيب قبل خروج بنى اسرائيل لأنك (لا تتصور أن قارون الذى يحدثك القرآن عنه قد كان مهلكه بتيه سيناء بعد إنجاء الله بنى اسرائيل من قبضة فرعون. ولا تتصور أن يكون بغى قارون على قومه فى تيه سيناء، وقد عرى قارون من سلطان فرعون الذى يبطش قارون بيده. ولا تتصور أن يبغى على قوم موسى، وموسى فى تيه سيناء بين ظهرانيهم حاكما محكما. ولا تتصور أن يجمع قارون كنوزه فى صحراء جرداء كتيه سيناء، أو أن يخرج على قومه فى زينته فى صحراء كصحراء سيناء. ولا تتصور أى معنى لأن يخسف الله الأرض بدار لقارون فى التيه، وما كانت دور بنى اسرائيل فى التيه إلا أخبية من الوبر على أحسن الفروض، لا

(١)ليس في الآية دليل علي أن هناك أحد آخر غير قارون قد خُسفت به الأرض. فالآية صريحة في أن قارون وداره فحسب وقع عليهما الخسف. بدليل الضمير في قوله «به» فهو يعود عليه وحده. ولو كان معه غيره لقال فخسفنا بهما أو بهم. ولعل ابن عاشور تأثر هنا بما وجده في التوراة عن قورح المذكور في سفر العدد الإصحاح ١٦. وهو غير قارون المذكور هنا فاختلط عليه الأمر.

(٢) التحرير والتنوير ٢٠/ ١٨٥.

يستقر لهم المقام إلا ليحملوا عصا الترحال. ولا تتصور أيضا وبالأخص أن ينجي الله قارون مع موسى عبر البحر إلى سيناء ولا يهلكه مع فرعون وهامان. كما لا تتصور أن تكون لقارون فى مصر كنوز تنوء بمفاتحها العصبة أولو القوة، ثم يعبر بها قارون البحر مع موسى إلى سيناء في فرار بني اسرائيل من مصر....... إذن قارون الذى يحدثك عنه القرآن قد كان فى مصر بغيه ومآله لا فى تيه سيناء)[١].

إذا سلمنا بذلك فإن المراد بالأرض المخسوفة هنا هى قطعة[٢] ما من أرض مصر فى الوادى الخصيب وهى التى كانت فيها داره وكنوزه فحسب. وبذلك تنقبض دلالة الأرض وتضيق حتى تطلق على بقعة صغيرة منها، وليس هذا بدعا. فله نظير فى القرآن فى قوله تعالى **﴿فبعث الله غرابا يبحث فى الأرض﴾** [المائدة ٣١] أى فى قطعة ضئيلة من الأرض.

وبهذا نعلم أن أرض مصر كما كانت موطنا للتجليات الإلهية، والتنزلات الربانية على موسى وقومه كانت كذلك مقبرة للطغاة المتجبرين مثل قارون وفرعون وهامان. ولعل فى هذا إيماء إلى أن ذاك البلد الطيب المبارك سيظل أرض الرحمات للمتقين الصالحين، وأرض العقوبات للقساة المتمردين. والله أعلم.

«فما كان له من فئة ينصرونه من دون الله وما كان من المنتصرين» (الفئة الجماعة المعينة مشتقة من فأوت قلبه إذا ميلته، وسميت الجماعة بذلك لميل بعضهم إلى بعض وهو محذوف اللام، ووزنه فعة. وقال الراغب: إنه محذوف العين فوزنه فلة، وأنه من الفئ وهو الرجوع لأن بعض الجماعة يرجع إلى بعض)[٣]. ومن فى قوله «من فئة» لتأكيد النفى إذ الأصل فما كان له فئة.

«ينصرونه من دون الله» أى يدفعون عنه العذاب، ويمنعون عنه الخسف («وما كان» أى بنفسه «من المنتصرين» أى الممتنعين عن عذابه عزوجل يقال

(١) من إعجاز القرآن في أعجمي القرآن ٢/ ٦٦- ٦٧ وقد أيده في هذا الرأي د. عبد الصبور شاهين في كتابه قصة الدين والنبوة في مصر صـ ١٤٣.

(٢) يقال: إن مكانها الآن بالقرب من بحيرة قارون في الفيوم قصص الأنبياء والتاريخ ٤/ ٨٧٧، والقرآن لم يعين المكان على حسب منهجه الذي ذكرناه مراراً، ولو كان ما تحديده غرض في لذكره.

(٣) تفسير الألوسي ١٤/ ٧٥.

نصره من عدوه فانتصر أى منعه فامتنع. ويحتمل أن يكون المعنى وما كان من المنتصرين بأعوانه فذكر ذلك للتأكيد)[1].

وفى الآية إشارة إلى أن الازدهاء والخيلاء عاقبته وخيمه، ونهايته أليمة. ليس لصاحبه نصير ولا معين من دون الله. لأن الله لا يحب كل مختال فخور.

* * *

هذا وقد ذكرت واقعة الخسف تلك مرة أخرى فى سورة العنكبوت [فى الآيتين ٣٩ –٤٠] اللتين مر ذكرهما فى أول هذا المشهد. وقد وردتا فى سياق ضرب الله المثل (لصناديد قريش مثل أبى جهل وأمية بن خلف والوليد بن المغيرة وأبى لهب بصناديد بعض الأمم السابقة كانوا سبب مصاب أنفسهم ومصاب قومهم الذين اتبعوهم. إنذاراً لقريش بما عسى أن يصيبهم من جراء تغرير قادتهم بهم، وإلقائهم فى خطر سوء العاقبة)[2].

وقوله تعالى ﴿**وقارون**[3] **وفرعون**[4] **وهامان**﴾ معطوف على قوله تعالى فى الآية السابقة ﴿**وعاداً وثمود وقد تبين لكم من مساكنهم**﴾ [العنكبوت ٣٨].

وقدم هنا «قارون» على «فرعون وهامان» إشارة إلى أن قارون قد أُهلك قبلهما. لأن الآية التالية [رقم ٤٠] تحدثت عن عقوبات المذكورين فى آية ٣٨، ٣٩ وهم عاد وثمود وقارون وفرعون وهامان. فذكرت عقوبتهم على حسب الترتيب السابق. وفى هذا دليل واضح على أن مهلك قارون كان فى أرض مصر فى الوادى الخصيب قبل خروج بنى اسرائيل منها كما سبق. يؤكد ذلك أن الله عزوجل ذكر هؤلاء المستكبرين الثلاث فى سورة غافر فى قوله تعالى ﴿**ولقد أرسلنا موسى بآياتنا وسلطان مبين إلى فرعون وهامان وقارون فقالوا ساحر كذاب**﴾ [غافر ٢٤] ولم يقدم فيها قارون بل قدم فرعون وهامان. لأن الآية لم تتحدث هنا عن كيفية هلاكهم بل تحدثت عن كبريائهم وعتوهم. ولما كان فرعون هو أعتاهم، وأشدهم تمردا وطغيانا قدم هنا لهذا

---

(١) تفسير الزلوسي ١٤/ ٧٦. **(٢) التحرير والتنوير ٢٠/ ٢٩٤.**

(٣) راجع تعريفا مفصلا بقارون قصص الأنبياء والتاريخ ٤/ ٨٧٠: ٨٧٩، ومن إعجاز القرآن ٢/ ٦٥:٧٣.

(٤) راجع تعريفا مفصلا بهامان قصص الأنبياء والتاريخ ٤ / ٨٩٢ : ٨٩٦ ، ومن إعجاز القرآن ٢ / ٥٠: ٦٤.

الغرض. والقرآن لا يقدم أو يؤخر إلا لسر يقتضيه، وغرض يستدعيه غفل عنه الغافلون، أو أدركه المدركون. ومن ثم فالتقديم فى سورة العنكبوت ليس له دلالة إلا ما ذكرناه. وهو ما ذكره الألوسى وزاد عليه بقوله (وتقديم قارون لأن المقصود تسلية النبى صلى الله عليه وسلم فيما لقى من قومه لحسدهم له، وقارون كان من قوم موسى عليه السلام، وقد لقى منه ما لقى. أو لأن حاله أوفق بحال عاد وثمود فإنه كان من أبصر الناس وأعلمهم بالتوراة ولم يفده الاستبصار شيئا كما لم يفدهم كونه مستبصرين شيئا. أو لأن هلاكه كان قبل هلاك فرعون وهامان فتقديمه على وفق الواقع)[1]. ومن هنا فإن ما ذهب إليه بعض المفسرين فى بيان سر التقديم بقوله (وقدمه على فرعون لشرف نسبته لقرابته من موسى لكونه ابن عمه)[2] ليس مقنعا. لأن فرعون قد قدم عليه فى آية غافر. ولو كان الأمر كذلك لتقدم عليه قارون فى سورة غافر أيضا.

قوله «ولقد جاءهم موسى بالبينات» الضمير فى «جاءهم» يعود على قارون وفرعون وهامان(٣) «والبينات» هى (المعجزات التى تحداهم بها على صدقه فأعرض فرعون عنها واتبعه هامان وقومه، وأما ما جاء به موسى لقارون فنهيه عن البطر)(٤).

وإيثار لفظ البينات فيه دلالة على أن ما أتى به كان جليا ظاهراً للعيان لا يشك فيه شاك ولا يمترى فيه ممتر. ومع هذا استكبروا وأعرضوا. ولم يكن استكبارهم وإعراضهم عن جهل وغباء بل عن كفر وكبرياء. ومن ثم أعقب ذلك بقوله «فاستكبروا فى الأرض» بالفاء للدلالة على سرعة الإحجام والإعراض، وكأنهم كانوا فى انتظار لمجئ البينات فلما شاهدوها أنكروها فى التو واللحظة دون تمهل أو تفكر. مما يعنى أن العناد والإباء قد تمكن سلفا من نفوسهم، وسيطر على خوالج أفئدتهم، ومنافذ شعورهم فلم يدع لهم فرصة

---

(١) تفسير الألوسي ١٤/ ١٦٤. (٢) الفتوحات الإلهية ٣/ ٣٧٦.
(٣) اختصاص هؤلاء بالبينات يدل على أنهم كانوا قوى سياسية مستقلة بعضها عن بعض وكان لكل منهم دور وأثر في محيطه وإلا لأغنت الرسالة إلى الرأس وهو فرعون عن الأذناب، ولما استحق كل واحد منهم أن يفرد بالذكر. وقد أشار صاحب كتاب من إعجاز القرآن في أعجمي القرآن إلى العلة في ذلك بالتفصيل مما ليس موضعه هنا فليراجع في ٢/ ٥٠ : ٦٤.
(٤) التحرير والتنوير ٢٠/ ٢٥٠.

للتريث والتفكير.

و«الاستكبار» شدة الكبر، فالسين والتاء للتأكيد والمبالغة. أى أن الاستكبار هو المثبط لهم عن الإذعان للحق، والحامل لهم على رفض آيات الله الواضحة، ومعجزاته الساطعة. ألا فليحذر العقلاء من داء الكبرياء لأنه سبب كل بلاء يحيق بالإنسان.

«فى الأرض» هى أرض مصر لأن هؤلاء الثلاثة لم يتعاظموا إلا فيها، ولم يعيشوا إلا على ترابها، فأل فى الأرض للعهد. وقوله «فى الأرض» متعلق باستكبروا. وفي هذا (إشارة إلى ما يوضح قلة عقلهم فى استكبارهم، وذلك لأن من فى الأرض أضعف أقسام المكلفين، ومن فى السماء أقواهم ثم إن من فى السماء لا يستكبر على الله وعن عبادته. فكيف يستكبر من فى الأرض)[1].

«وما كانوا سابقين» الواو للحال أى استكبروا في حال أنهم لم يكونوا أول من استكبر بل سبقهم إلى ذلك أمم كثيرة كانت عاقبة استكبارهم وخيمة كما قال تعالى **﴿إن الذين يستكبرون عن عبادتى سيدخلون جهنم داخرين﴾** [غافر ٦٠]. وقد سبقهم إلى الاستكبار قائدهم إلى النار إبليس اللعين حيث كان استكباره الجريمة الأولى التى جعلته شيطانا رجيما **﴿إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين﴾** [البقرة ٣٤].

وقيل إن معنى قوله «وما كانوا سابقين» (أى فائتين أمر الله تعالى من قولهم سبق طالبه أى فاته ولم يدركه، ولقد أدركهم أمره تعالى أى إدراك فتداركوا نحو الدمار والهلاك)[2].

«فكلا أخذنا بذنبه» الفاء للتفريع على الكلام السابق أى ترتب وتفرع على ما اقترفته عاد وثمود، وإستكبار قارون وفرعون وهامان أن أخذهم الله بذنوبهم أخذ عزيز مقتدر. و«كلا» مفعول به مقدم لأخذنا (وتقديم المفعول للاهتمام بأمر الاستيعاب والاستغراق. وقيل التقديم للحصر والقصر. أى كل واحد من المذكورين عاقبناه بجنايته لا بعضا دون بعض، وفيه بحث بأن «كلا» متكلفة بهذا المعنى قدمت أو أخرت. وأجيب بأنا لا نسلم أنه يفهم

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٤/ ٣٩٥.
(٢) تفسير الألوسي ١٤/ ١٦٥.

منها لا بعضا دون بعض إذا أخرت. وإنما يفهم منها بواسطة التقديم فتأمل)[١]. وأقول إن تقديم «كلا» لا يفيد الحصر دوما. ففى قوله تعالى «ووهبنا له إسحاق ويعقوب وكلا هدينا» [الأنعام ٨٦]. وقوله «وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك» [هود ١٢٠]. التقديم ليس للحصر كما هو ظاهر. بل للإجمال الذى يعقبه التفصيل والتوضيح. مع روعة فى النظم، وسلاسة فى التعبير يخلو منها النظم الجليل لو تأخر المفعول. فللتقديم غرض لفظى ومعنوى كما ترى.

«فمنهم من أرسلنا عليه حاصبا» الضمير فى قوله «منهم» يعود على عاد المبدوء بهم أولا فى قوله «وعادا وثمود» الآية. وهؤلاء هم الذين تبجحوا (وقالوا من أشد منا قوة فجاءتهم ريح صرصر باردة شديدة البرد عاتية شديدة الهبوب جدا تحمل عليهم حصباء الأرض فتلقيها عليهم، وتقتلعهم من الأرض فترفع الرجل منهم من الأرض إلى عنان السماء ثم تنكسه على أم رأسه فتشدخه فيبقى بدنا بلا رأس كأنهم أعجاز نخل منقعر)[٢]. (وليس المراد بهم قوم لوط كالذى فى قوله تعالى «إنا أرسلنا عليهم حاصبا إلا آل لوط» لأن قوم لوط مر آنفا[٣] الكلام على عذابهم مفصلا فلا يدخلون فى هذا الإجمال)[٤].

والتعبير بالإرسال يشير إلى أن الحاصب نزل عليهم من أعلى حيث حملته الريح الشديدة وألقته عليهم. وتقديم المتعلق «عليه» على المفعول «حاصبا» إشارة إلى شدة غضب الله عليهم، وأنهم استحقوا ما حدث لهم بسبب سوء صنيعهم وطغيانهم، وفى هذا ردع وزجر شديد لغيرهم.

«ومنهم من أخذته الصيحة» الضمير فى «منهم» يعود على ثمود الثانى المذكور فى قوله «وعادا وثمود وقد تبين لكم من مساكنهم». وهو من اللف والنشر المرتب كما ترى.

والأخذ هنا (الإتلاف والإهلاك شبه الإعدام بالأخذ بجامع إزالة الشىء من مكانه فاستعير له فعل أخذنا)[٥]. والصيحة هى العذاب الذى عذبوا به.

---

(١) تفسير الألوسي ١٤/ ١٦٦.
(٢) تفسير ابن كثير ٣/ ٤١٣.
(٣) أي في آية ٣٤ من سورة العنكبوت.
(٤) التحرير والتنوير ٢٠/ ٢٥١.
(٥) السابق نفس الصفحة.

وقال «أخذته الصيحة» (ولم يقل أخذناه بالصيحة ليوافق ما قبله، وما بعده في إسناد الفعل إليه تعالى الأوفق بقوله تعالى «فكلا أخذنا بذنبه» دفعا لتوهم أن يكون سبحانه هو الصائح)[1].

«ومنهم من خسفنا به الأرض» الضمير في «منهم» يعود على قارون المذكور في قوله «وقارون وفرعون وهامان». والأرض هنا أرض مصر بلا شك كما أكدناه سابقا لأنها هي التي وقع فيها الخسف. وقد تقدم الحديث عن ذلك تفصيلا.

«ومنهم من أغرقنا» الضمير في «منهم» يعود على فرعون وهامان. وسوف يأتي الحديث عن كيفية إغراقهم في المشهد الحادي عشر. وبهذا تكون كل عقوبة قد عادت على الأقوام والأشخاص الذين سبق الحديث عنهم بالترتيب على طريقة اللف والنشر المرتب، وهي طريقة رائعة وبديعة تعتمد على فطنة السامعين والقارئين في رد كل جملة إلى ما يلائمها مما سبقها. ومما يساعد على تثبيت المعاني في الجنان والوجدان.

«وما كان الله ليظلمهم» في هذا القول دلالة على أن هذه العقوبات المتنوعة لم يشبها شائبة ظلم لهم بل هي جزاء عادل على كفرهم وطغيانهم وأفعالهم المنكرة. وسلط النفي على الكون دون الظلم للمبالغة والتأكيد على أنه لا يريد مجرد ظلمهم أو معاقبتهم على جرم لم يقترفوه. لأن هذا خلاف المشيئة الإلهية. إنما هم الذين ظلموا أنفسهم بالكفر فاستحقوا عقاب الله وعذابه، وهذا ما يشير إليه قوله تعالى «ولكن كانوا أنفسهم يظلمون» أي إنما فعل ذلك جزاءاً وفاقا بما كسبت أيديهم.

ويبقى هنا سؤال لماذا خصت كل طائفة بعذاب معين دون غيرها. أو بعبارة أخرى ما الغرض من تنوع هذا العذاب المذكور سابقا. اجتهد الرازي في الإجابة عن ذلك فقال (ذكر الله أربعة أشياء العذاب بالحاصب وقيل إنه كان بحجارة محماة يقع على الواحد منهم وينفذ من الجانب الآخر، وفيه إشارة إلى النار، والعذاب بالصيحة وهو هواء متموج فإن الصوت قيل سببه تموج الهواء ووصوله إلى الغشاء الذي على منفذ الأذن وهو الصماخ فيقرعه فيحس. إشارة إلى التعذيب بعنصر الهواء. والخسف إشارة إلى التعذيب بعنصر التراب. والغرق

(١) تفسير الألوسي ١٤/ ١٦٦.

إشارة إلى التعذيب بعنصر الماء. فحصل العذاب بالعناصر الأربعة، والإنسان مركب منها، وبها قوامه، وبسببها بقاؤه ودوامه. فإذا أراد الله هلاك الإنسان جعل مات منه وجوده سببا لعدمه، وما به بقاؤه سبب لفنائه»[1].

وهذا وإن كان مهم إلا أنه ليس فيه إجابة شافية لسؤالنا. ولقد علق عليه الألوسى بقوله «ولا يخفى ما فيه»[2]. والله أعلم.

* * *

المشهد التاسع

تباهى فرعون بملك مصر وجريان أنهارها من تحته

أهلك الله قارون، وخسف به الأرض بعد ما بلغ السيل الزبى من بغيه وطغيانه. وكان الأجدر بفرعون بعد ما شاهد معجزة هلاكه أن يثوب ويتوب. ولكنه أصر على صلفه وعناده، وهنا لم يكن بد من تعذيب فرعون وملئه لإجبارهم على إطلاق سراح بنى اسرائيل. فأخذهم الله بالسنين ونقص من الثمرات. ولكنهم لم يرتدعوا وأصروا على الكفر والبهتان، وقالوا لموسى ﴿**مهما تأتنا به من آية لتسحرنا بها فما نحن لك بمؤمنين**﴾ [الأعراف ١٣٢].

فما كان إلا أن ضاعف العذاب وأرسل عليهم الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم. كل آية كانت أكبر من أختها فى الشدة والقوة. وكانوا فى كل مرة يهرعون إلى موسى يطلبون منه النجدة قائلين ﴿**ادع لنا ربك بما عهد عندك لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن لك ولنرسلن معك بنى اسرائيل**﴾ [الأعراف ١٣٤]. وحينما ينقشع البلاء، وينكشف العذاب يعودون فينكثون ﴿**فلما كشفنا عنهم الرجز إلى أجل هم بالغوه إذا هم ينكثون**﴾ [الأعراف ١٣٥]. ولكن يبدو أن فرعون قد خاف من تأثر قومه بمعجزات العذاب هذه، وخشى أن تنفلت الأمور من قبضته. فأخذ يستحث هممهم، ويستدعى كبرياءهم مناديا فى قومه مفتخراً متعاظما أنه لا يليق بمن يملك عرش مصر أعظم ممالك الأرض، ومن يتصرف فى أنهارها كيف يشاء أن يؤمن لموسى، ويكون تابعا له. وهذا ما يذكره المولى عزوجل فى قوله تعالى:

(١) مفاتيح الغيب ٢٤/ ٣٩٥ بتصرف، وانظر معه تفسير الألوسي ١٤/ ١٦٧.
(٢) تفسير الألوسي ١٤/ ١٦٧.

﴿ونادى فرعون فى قومه قال يا قوم أليس لى ملك مصر وهذه الأنهار تجرى من تحتى أفلا تبصرون﴾ [الزخرف ٥١].

حيث نص على ذكر «مصر» صراحة فى هذه الآية، كما ذكر نهر النيل بلفظ الجمع تعظيما وتفخيما كما سنذكر بعد.

* * *

قوله تعالى «**ونادى فرعون فى قومه**» جملة تنبئ عن محذوف قبلها. لأن ما سبقها لا يصح العطف عليه. والتقدير أن يقال «فلما كشفنا عنها العذاب إذا هم ينكثون» [الزخرف ٥٠]. وخاف فرعون أن يميل القوم له، ويتأثروا به فانطلق مدافعا عن عرينه، ونادى فى قومه. فهذا ما يقتضيه السياق. والله أعلم.

والنداء فى قوله «ونادى فرعون» هو رفع الصوت وظهوره بما يريد أن يقوله. ولا يعنى هذا أن فرعون نادى بنفسه بل يجوز أن يكون هو الآمر بالنداء فى مجالس القوم ومجامعهم فأسند إليه لأنه السبب فى ذلك. فهو مجاز عقلى لعلاقة السببية. والقرينة عقلية عرفية إذ إن مكانة فرعون تتأبى عليه أن ينطلق فى الطرقات مناديا بأعلى صوته ليبلغ ما يريد لقومه. يرجح هذا أنه نادى على قومه، ولم يناد على ملئه، والملأ فى الغالب هم الذين يملأون المكان حوله، ويجلسون معه فى ديوان سلطانه، وحضرة ملكه. والمنادون هنا هم كل قومه، وهم أكثر عدداً، ويقطنون فى أماكن متباعدة متفرقة من أرض مصر. فكأنه لما خاف ميلهم أرسل يثبتهم على طاعته. وعبر بـ «فى» دون «على» اهتماما بالمنادى به، وإيماء إلى خطورته، وأملا فى أن يتغلغل فى نفوسهم ويثبت فى عقولهم، ويقر فى طوايا صدورهم فلا يميلون لموسى عليه السلام البتة.

«**قال يا قوم**» جملة مبينة لقوله «ونادى فرعون فى قومه»، وكرر لفظ القوم استعطافا لهم، واستمالة لقلوبهم، وخطبا لودهم، وإشعارهم بأنهم أهله وعشيرته ومحبوه الذين يقومون بأمره، ويشدون من أزره، ويتعصبون لحكمه وملكه (فالقوم الجماعة من الناس تجمعهم جامعة يقومون لها. وقوم الرجل: أقاربه عصبية، ومن يكونون بمنزلتهم تبعا له)[1].

(١) المعجم الوسيط ٢/ ٧٩٨.

«أليس لى ملك مصر» الاستفهام تقريرى مشوب بالتعجب والافتخار وتقديم خبر ليس الجار والمجرور «لى» على اسمها «ملك مصر» إما للحصر والقصر أى ملك مصر مقصور عليه لايتعداه إلى سواه -وهذا صحيح آنذاك، وإما لقصد الاهتمام والتأكيد بأنه قد اعتلى ملك هذا البلد العظيم، وسيطر على مقاليد الحكم فيه، وصار له الأمر والنهى والتصرف. فكيف يليق به أن يؤمن بموسى، وهو من هو ملكاً ومالا وصولجانا وقوة وجبروتا. فهو يعتقد أن من يملك مصر -فى زعمه- يتأبى عليه أن يخضع لغيره، ويسير فى ركابه، وهذا يعنى أن مصر كانت فى نظره أعظم الممالك فى حينه، وأقوى البلدان فى ذاك الزمان علما وحضارة وقوة عسكرية. فهو يزهو ويتباهى ويتفاخر بهذا الملك الواسع، والجاه العريض. ومن هنا صرح بلفظ «مصر» دون الأرض تفخيما وتعظيما لنفسه لاستعلائه على ملك هذا البلد الشهير المعروف فى الدنيا كلها.

«وهذه الأنهار تجرى من تحتى» لم يكتف «فرعون» بافتخاره بملك مصر، واتخاذه ذريعة لعدم الإيمان والإذعان لموسى عليه السلام، ولكنه زاد فافتخر بسيد الأنهار وأعظمها نهر النيل، وأتى به جمعا للإشارة إلى [فرع النيل وترعه لأنه لعظمها جعل كل واحد منها مثل نهر فجمعت على أنهار وإنما هى لنهر واحد هو النيل)[1].

وهذا -فى الواقع- يتسق مع مقام الازدهاء والخيلاء. لأن أفرع النيل هذه كانت مصدرا للحياة والنماء، ومنبعا للخصب والعطاء فى ربوع مصر المختلفة.

وقوله «تجرى من تحتى» يتلاءم أيضا مع سياق التعاظم والتفاخر لأنه يوحى بأنه المتصرف فى جريانها، القادر على قطع مياهها، وتدفق شلالاتها بإقامة الجسور والسدود والقناطر. والجملة كما هو واضح كناية عن تسخيره لها وسيطرته عليها، ونفوذ تصرفه فيها. ومن ثم فإن قول بعض المفسرين (قيل كانت تجرى تحت قصره، وقيل تحت سريره لارتفاعه، وقيل بين يدى فى جنانى وبساتينى)[2] لا ينسجم مع هذا المقام.

وحاصل الأمر أن فرعون يحتج بأفضليته على موسى بملكه لمصر،

---

(١) التحرير والتنوير ٢٥/ ٢٢٩.

(٢) تفسير الكشاف ٣/ ٤٩٢.

وتسخيره لأنهارها. ولم يرد فى الذكر الحكيم من افتخر بملك بلاده، وجعله سببا فى عدم إيمانه إلا فرعون. فالنمروذ الذى حاج إبراهيم عليه السلام فى ربه لم يحتج بملكه لأرض العراق. وفى هذا دلالة على اعتزاز فرعون بملك مصر وإشارة إلى أن من ملكها فقد ملك الدنيا بأسرها. كما لم يرد فى القرآن كذلك أن ملكا من ملوك الأرض قد تعاظم بأنهار[1] بلاده، وجعل من وجودها على أرضه دليلا على علو سلطانه، ورفعة شأنه متخذاً منها تكأة لرفض الإيمان إلا فرعون، وكأنه يرى أن هذا النهر لا مثيل له بين الأنهار. فأني له وهو من هو أن يتنزل إلى الإيمان بموسى هذا الرجل العبرانى الفقير **﴿أم أنا خير من هذا الذى هو مهين ولا يكاد يبين فلولا ألقى عليه أسورة من ذهب أو جاء معه الملائكة مقترنين﴾** [الزخرف ٥٢ -٥٣].

ومن ثم تساءل مقرراً مستغربا متعجبا أن تتوه هذه الحقيقة العظيمة فى ظنه عن قومه فقال **﴿أفلا تبصرون﴾** أى ألا ترون ما أنا فيه من سعة السلطان، وعظمة المكان والبنيان وكثرة الأنهار والشطآن. وما أنا فيه من الخير والنعمة، وما فيه موسى من الفقر والقلة. ومن هنا حذف مفعول «تبصرون» ليذهب الذهن فيه كل مذهب، وليتأمل كل إنسان ما كان عليه من سلطان وصولجان.

وآثر التعبير بالفعل «تبصرون» للدلالة على أن اتساع ملكه، وقوة سلطانه أمر يدركونه بأبصارهم، ويشاهدونه بأنظارهم لا يخفي على أحد، ولا يحتاج إلى إمعان وتدقيق وتفكير. وبذلك استخف قومه فأطاعوه وصدقوه. وهى النكبة العظمى التى تحل بالشعوب حين تسلس قيادها لمن يتولى أمرها دون تفكير ومراجعة لكلامه، وأخذ ورد لآرائه.

* * *

---

(١) نهر النيل هو النهر الوحيد الذي جاء في القرآن مجموعا علي خلاف الواقع تعظيما له، وهو الوحيد المقصود بعينه وباقي استعمالات «الأنهار» المذكورة في القرآن ٤٧ مرة ذكرت دون تحديد لها.

المشهد العاشر[1]

«استعدادات موسى وقومه للخروج من مصر فارين من فرعون»

اتضح لنا في المشهد السابق أن فرعون قد تباهى بملك مصر، وأنهارها. وقد جعله هذا مصمما على موقفه من الإيمان بموسى، ورافضا لإطلاق سراح بني اسرائيل. عندئذ بدأ العد التنازلي في القضاء عليه هو وجنوده. فأوحى الله عزوجل إلى موسى وهارون أن يتخذا لبني اسرائيل بيوتا -أي خياما وأخصاصا- في البرية يتجمعون فيها استعدادا لساعة الرحيل، ويقنعون فرعون تمويها أن هذه البيوت إنما هي لقضاء أحد أعيادهم في الصحراء. وهذا ما يفهم من قوله تعالى: **﴿وأوحينا إلى موسى وأخيه أن تبوآ لقومكما بمصر بيوتا واجعلوا بيوتكم قبلة وأقيموا الصلاة وبشر المؤمنين﴾** [يونس ٨٧].

حيث ذكرت «مصر» باسمها هذا صراحة. والمراد بها مصرنا العزيزة لا يختلف أحد في ذلك.

* * *

قوله تعالى «وأوحينا إلى موسى وأخيه» (يجوز أن يكون عطفا على جملة **﴿وقال موسى يا قوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين﴾** [يونس ٨٤]. ويجوز أن يكون عطف قصة على قصة أي على مجموع الكلام السابق لأن مجموعه قصص هي حكاية أطوارٍ لقصة موسى وقومه)[2]. ويلحظ في هذه الجملة أن الوحي فيها لم يكن لموسى عليه السلام وحده بل كان هارون معه. وهذا هو الموضع الوحيد في قصة موسى كلها الذي أُوحي فيه لهارون مع موسى عليهما السلام، وبقية المواضع توجه الوحي فيها لموسى فحسب سواء قبل هذا الطور من القصة أو بعده[3]. مما يشير إلى أن الأمر جد خطير، وأن الموحى به جلل وعظيم، لا ينهض به موسى وحده بل لابد من مشاركة هارون عليه السلام معه بوحي خاص من الله عزوجل له

---

(١) هذا المشهد وضعته هنا علي قدر اجتهادي وحسبما تراءي لي من التتبع الزمني لأحداث قصة موسي عليه السلام، وقد يختلف معي البعض في ذلك، ولكنها رؤيتي كما ذكرت. وعلي ذلك دليل من التوراة سيأتي في طوايا هذا المشهد.

(٢) التحرير والتنوير ١١/ ٢٦٤.

(٣) انظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم مادة وحي صـ ٧٤٦.

ليكون مسئولا مسئولية تامة فى هذا الموقف هو وموسى سواء بسواء. وهل هناك مسئولية أعظم وأشق من إخراج بنى اسرائيل من مصر دون أن يصابوا بأذى من فرعون وملئه. فالأمر أمر حياة أو موت لأمة بأسرها. ومن ثم فإن مجئ الوحى لهما معا يتفق مع سياق الأحداث تماما. والله أعلم.

«**أن تبوآ لقومكما بمصر بيوتا**» (قوله «أن تبوآ» يجوز أن تكون «أن» هنا هى المفسرة لأنه قد تقدمها ما هو بمعنى القول وهو الإيحاء. ويجوز أن تكون المصدرية فتكون فى موضع نصب بأوحينا مفعولا به أى أوحينا إليهما التبوؤ)[1].

(والتبوؤ: اتخاذ مكان يسكنه وهو تفعل من البوء أى الرجوع. كأن صاحب المسكن يكلف نفسه الرجوع إلى محل سكنه، ولو كان تباعد عنه فى شؤون اكتسابه بالسير إلى السوق أو الصيد أو الاحتطاب أو قطف الثمار أو نحو ذلك)[2].

«لقومكما» مفعول أول «لتبوأ» واللام داخلة على المفعول الأول. وبيوتا مفعول ثان لأن بوأ يتعدى لمفعولين يقال بوأت فلانا منزلا. وبوأت لفلان منزلا.

ومعنى جملة «تبوآ لقومكما بمصر بيوتا» أى (اجعلا قومكما متبوئين بيوتا، وفاعل هذا الفعل فى الأصل هو الساكن بالمباءة. وإنما أسند هنا إلى ضمير موسى وهارون عليهما السلام على طريقة المجاز العقلي إذ كانا سبب تبوؤ قومهما للبيوت. والقرينة قوله «لقومكما» إذ جعل التبوؤ لأجل القوم)[3].

إذن كانت مهمة موسى وهارون عليهما السلام (أن يأمرا قومهما باتخاذ البيوت على الوصف الذى يأمرانهم به، وإذ قد كان لبنى اسرائيل ديار في مصر من قبل إذ لا يكونون قاطنين مصر بدون مساكن. وقد كانوا ساكنين أرض «جاسان»[4] قرب مدينة «منفيس» قاعدة المملكة[5] يومئذ فى جنوب البلاد المصرية. لا جرم أن تكون البيوت المأمور بتبوئها غير البيوت التى

(١) الفتوحات الإلهية للجمل ٢/ ٣٦٨.
(٢) التحرير والتنوير ١١/ ٢٦٥.
(٣) السابق نفس الصفحة.
(٤) انظر صـ ٥٩ هامش ٣.
(٥) سبق أن ذكرنا أن عاصمة مصر يومئذ كانت مدينة «رعمسيس» ومكانها حاليا قنتير علي بعد ٩ كيلو مترات شمال شرق فاقوس في محافظة الشرقية الآن. وليس كما ذكره ابن عاشور.

كانوا ساكنيها)[1].

وقد (اضطرب المفسرون في المراد من هذه البيوت، وذكروا روايات غير ملائمة لحالة القوم يومئذ. فقيل أريد بالبيوت بيوت العبادة أى مساجد[2] يصلون فيها. وربما حمل على هذا التفسير من تأوله وقوع قوله «وأقيموا الصلاة» عقبه. وهذا بعيد. لأن الله علم أن بنى اسرائيل مفارقون مصر قريبا بإذنه[3]. وقيل البيوت بيوت السكنى[4]. وأمسكوا عن المقصود من هذه البيوت، وهذا القول هو المناسب للتبوؤ لأن التبوؤ السكنى، والمناسب أيضا لإطلاق البيوت وكونها بمصر. فالذى يظهر بناءً عليه أن هذه البيوت خيام أو أخصاص أمرهم الله باتخاذها تهيئة للارتحال وهي غير ديارهم التي كانوا يسكنونها فى «جاسان» قرب مدينة فرعون. وقد جاء فى التوراة ما يشهد لهذا التأويل فى الفصل الرابع من سفر الخروج إن الله أمر موسى أن يخرج ببنى اسرائيل إلى البادية ليعملوا عيد الفصح ثلاثة أيام. وأن ذلك أول ما سأله موسى من فرعون، وأن فرعون منعهم من ذلك، وأن موسى كرر طلب ذلك من فرعون كل ذلك يمنعه كما فى الفصل السابع والفصل الثامن من سفر الخروج، وقد صار لهم ذلك عيداً بعد خروجهم)[5].

«واجعلوا بيوتكم قبلة» الأمر فى قوله «واجعلوا» لجموع بنى اسرائيل. لأن كل واحد فيهم كان مكلفاً بأن يجعل بيته قبلة. «بيوتكم» المراد البيوت السابقة المذكورة سلفا. لأن النكرة إذا أعيدت معرفة تكون هى عين الأولى على غرار قوله تعالى **﴿كما أرسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول فأخذناه أخذا وبيلا﴾** [المزمل ١٥ -١٦]، ولا يشترط أن يكون الثاني محلى بأل حتى يكون عين الأول بل يكفى أن يكون معرفا فحسب سواء بأل كما فى المزمل، أو بالإضافة كما هنا.

---

(١) التحرير والتنوير ١١/ ٢٦٥. (٢) ينظر علي سبيل المثال مفاتيح الغيب ١٦/ ٤٢٧.

(٣) فلا يعقل والحال هذه أن يأمرهم ببناء مساجد يصلون فيها لبضعة أيام أو شهور ثم يتركونها.

(٤) وقد رجح ذلك الطبري ٦/ ٦٦٨ قائلا (الأغلب من معاني البيوت،وإن كانت المساجد بيوتا البيوت المسكونه. إذ ذكرت باسمها المطلق دون المساجد لأن المساجد لها اسم هي به معروفة خاص لها وذلك «المساجد» فأما البيوت المطلقة بغير وصلها بشيء، ولا إضافتها إلي شيء فالبيوت المسكونة.

(٥) التحرير والتنوير ١١/ ٢٦٥.

«قبلة» (القبلة فى الأصل اسم للحالة التى عليها المقابل نحو الجلسة والقعدة، وفى التعارف صار اسما للمكان المقابل المتوجه إليه للصلاة نحو «فلنولينك قبلة ترضاها»)(١).

(والحكمة فى جعل البيوت إلى القبلة أن الشمس تدخلها من أبوابها فى غالب أوقات النهار فى جميع الفصول وفى ذلك منافع كثيرة)(٢).

«وأقيموا الصلاة» الجملة لا تدل على فرض الصلاة عليهم آنئذ، لأن الأمر منصب على إقامتها، والحفاظ عليها فقط، مما يعنى أنها فرضت عليهم قبل توجه هذا الأمر، وأنهم كانوا يعرفون كيفيتها سلفا. والأمر بإقامتها كناية عن أدائها بخشوع وخضوع على الوجه الأكمل. لأن القيام للشيء والاهتمام به يلزمه المحافظة عليه، والعناية به وتنفيذه على أتم صورة. وقد تكرر الأمر فى القرآن بإقامة الصلاة للمسلمين المؤمنين بسيد المرسلين فى مواطن متعددة، والمراد منه ما ذكرناه هنا (ولم يأمر تعالى بالصلاة حيثما أمر، ولا مدح به حيثما مدح إلا بلفظ الإقامة تنبيها أن المقصود منه توفية شرائطها لا الإتيان بهيئاتها نحو «أقيموا الصلاة» فى غير موضع)(٣). كما أن تعريف الصلاة يدل على أنها صلاة معهودة معروفة لهم سلفا قبل الأمر بإقامتها. والمعنى أقيموا الصلاة التى وجبت عليكم من قبل.

وفى هذا دليل على أن الصلاة من بدايات ما فرض على الأمم فى مراحل دعوتها الأولى مما يدل على أهمية الصلاة عند الله، وأنها من الفرائض الأساسية فى كل أمة. أما كيفية الصلاة فلا دليل عليه من الآية مطلقا، والقرآن عموما لا يتحدث عن هذه الكيفيات التى يترك تعليمها للرسول المرسل إلى قومه، وهم يتناقلونها عنه بالمشاهدة العملية جيلا بعد جيل كما فى صلاتنا نحن المسلمين.

(والظاهر أن الداعى إلى أمرهم بإقامة الصلاة أن اتخاذ البيوت كان فى حالة رحيل فكانت حالتهم مظنة الشغل عند إقامة الصلوات. فلذلك أمروا

---

(١) مفردات الراغب ٤٠٧.

(٢) التحرير والتنوير ١١/ ٢٦٦ وقد أفاض ابن عاشور في الحديث عن القبلة هنا وجهتها فراجعه في موضعه ١١/ ٢٦٦.

(٣) المفردات للأصفهاني ٤٣٣.

بالمحافظة على إقامة الصلاة فى مدة رحلتهم)[١].

وقوله «وبشر المؤمنين» معطوف على ما قبله وهذا (يؤذن بأن ما أمروا به من اتخاذ البيوت أمر بحالة مشعرة بترقب أخطار وتخوف فإنهم قالوا «ربنا لا تجعلنا فتنة» فأمر موسى أن يبشرهم بحسن العاقبة، وأنهم منصورون على عدوهم وناجون منه)[٢].

هذا ويلاحظ فى تلك الآية مجئ الخطاب أولا مثنى ثم جمعا ثم مفردا. وقد أشار إلى ذلك الزمخشرى بقوله (فإن قلت: كيف نوع الخطاب فثنى أولا، ثم جمع، ثم وحد آخرا؟ قلت خوطب موسى وهارون عليهما السلام أن يتبوآ لقومهما بيوتا، ويختاراها للعبادة. وذلك مما يفوض إلى الأنبياء. ثم سيق الخطاب عاما لهما ولقومهما باتخاذ المساجد[٣] والصلاة فيها. لأن ذلك واجب على الجمهور. ثم خص موسى عليه السلام بالبشارة التى هى الغرض تعظيما لها وللمبشر بها)[٤].

* * *

المشهد الحادى عشر

اجتياز بنى اسرائيل البحر، وغرق فرعون فيه

ذكرنا فى المشهد السابق كيف كان استعداد بنى اسرائيل ليوم الرحيل من مصر. وحين حانت هذه الساعة[٥] أوحى الله عزوجل إلى موسى أن يسير ليلا ببنى اسرائيل، ولما علم فرعون بفرارهم أرسل سريعا إلى المدائن المصرية التى يتجمع فيها جنوده، وحامياته العسكرية، واستطاع أن يقتفى أثر موسى وقومه حتى أضحى على مقربة منهم، ولما تراءى الجمعان اضطرب بنو اسرائيل، وقالوا لموسى إنا لمدركون، ولكنه عليه السلام هدأ روعهم، وسكن جأشهم بقوله «كلا إن معى ربى سيهدين» [الشعراء ٦٢]. عندئذ أمر الله

(١) التحرير والتنوير ١١/ ٢٦٧. (٢) السابق نفس الصفحة.

(٣) هذا رأي الزمخشري فحسب. وقد مضي أن البيوت في الآية الأوفق بها بيوت السكني.

(٤) الكشاف ٢/ ٢٤٩. (٥) ذكرت التوراة سفر الخروج الإصحاح ١٢ (أن الله عزوجل قد ضرب كل بكر في أرض مصر من بكر فرعون الجالس علي كرسيه إلي بكر الأسير الذي في السجن وكل بهيمة) وهذا الذي جعل فرعون يوافق علي خروج بني اسرائيل في عيد لهم في البرية. وقد شغلهم دفن الأبكار عنهم قليلا ثم ترامت إلي مسامعه هروبهم فخرج في إثرهم.

عزوجل موسى عليه السلام أن يضرب البحر بعصاه، وهنا حدثت المعجزة الكبرى فى تاريخ المعجزات البشرية التى اختص الله بها أرض مصر حيث انفلق البحر فرقتين كل فرقة كالطود العظيم، وسار بنو اسرائيل فى طريق ممهد بين الجبلين حتى وصلوا إلى الشاطئ الآخر بسلام. ولحقهم فرعون فرأى الطريق سالكا معبدا فركبه الغرور، واستولى عليه الدهش، ولم يراجع نفسه فى أمر هذه المعجزة كيف كانت. فصار وراءهم لا يلوى على شيء. وأمر الله عزوجل موسى أن يترك البحر ساكنا على هيئته تلك حتى ينخدع به فرعون ويسلكه فيتم أمر الله فيه عقابا على سوء صنيعه. وقد كان فأغرق فرعون ومن معه، ولم ينفعه إيمانه الذى أعلنه ساعتئذ، واجتاز بنو اسرائيل البحر إلى سيناء، وبدأوا فصلا جديدا فى حياتهم مع موسى عليه السلام. وهذا كله ما تحكيه عدة آيات فى أكثر من سورة، وكل آية تضيف لمحة لم ترد فى غيرها. وذلك فى قوله تعالى: ١ - ﴿وأوحينا إلى موسى أن أسر بعبادى إنكم متبعون. فأرسل فرعون فى المدائن حاشرين إن هؤلاء لشرذمة قليلون. وإنهم لنا لغائظون. وإنا لجميع حذرون. فأخرجناهم من جنات وعيون. وكنوز ومقام كريم﴾ [الشعراء ٥٢ : ٥٨].

٢ - ﴿فأوحينا إلى موسى أن اضرب بعصاك البحر فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم﴾ [الشعراء ٦٣].

٣ - ﴿ولقد أوحينا إلى موسى أن أسر بعبادى فاضرب لهم طريقا فى البحر يبسا لا تخاف دركا ولا تخشى﴾ [طه ٧٧].

٤ - ﴿فدعا ربه أن هؤلاء قوم مجرمون. فأسر بعبادى ليلا إنكم متبعون. واترك البحر رهوا إنهم جند مغرقون. كم تركوا من جنات وعيون. وزروع ومقام كريم. ونعمة كانوا فيها فاكهين﴾ [الدخان ٢٢ :٢٧].

٥ - ﴿وجاوزنا ببنى اسرائيل البحر فأتبعهم فرعون وجنوده بغيا وعدوا حتى إذا أدركه الغرق قال آمنت أنه لا إله إلا الذى آمنت به بنو اسرائيل وأنا من المسلمين﴾ [يونس ٩٠].

٦ - ﴿وإذ فرقنا بكم البحر فأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون﴾ [البقرة ٥٠].

٧- ﴿فأخذناه وجنوده فنبذناهم في اليم فانظر كيف كان عاقبة المكذبين﴾ [القصص ٤٠].

٨- ﴿فأخذناه وجنوده فنبذناهم في اليم وهو مليم﴾ [الذاريات ٤٠].

٩- ﴿فانتقمنا منهم فأغرقناهم في اليم بأنهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين﴾ [الأعراف ١٣٦].

١٠- ﴿فأتبعهم فرعون بجنوده فغشيهم من اليم ما غشيهم﴾ [طه ٧٨].

حيث ذكرت مصر بلفظ المدائن مرة واحدة، ووصفت زروعها وما يتصل بها مرتين، وذكرت بلفظ البحر خمس مرات، وبلفظ اليم أربع مرات. وكل هذا قطعا كان موجودا في أرض مصر.

* * *

وسنبدأ بتحليل تلك الآيات على حسب ترتيبها السابق فنقول وبالله التوفيق:

قوله تعالى ﴿فأرسل فرعون في المدائن حاشرين﴾ [الشعراء ٥٣]

سبق تحليل هذه الآية في مشهد مختلف[1] إلا أننا نؤكد هنا على أمرين أولا: لفظة المدائن في هذه الآية يراد بها مدائن داخل مصر ولا شك. ثانيا: لا يشترط أن تكون هي نفس المدائن التي جمع منها السحرة الذين آمنوا بموسى عليه السلام. لأن المدائن التي يوجد فيها الجنود غالبا ما تكون في أطراف البلاد لحمايتها، وصد العدوان عنها ضد المغيرين والمتربصين بها، وهي في الغالب المدائن التي ستكون قريبة من خط سير بني اسرائيل. فأل في المدائن للاستغراق العرفي أي المدائن التي حوله لا كل مدائن مصر في ذلك الوقت. لأن تعجله في ملاحقة بني اسرائيل لا يسمح له بذلك. والقرآن على وفق نهجه ليس من قصده هنا تعيين تلك المدائن إذ لا يتعلق به غرض، أو عظة كما ذكرنا مرارا.

وهكذا فإن اختلاف السياق هنا عما في الآية السابقة قد خلع على لفظ المدائن معنى جديدا، ودلالة مختلفة تواءمت مع مسار الأحداث ومساقها

---

(١) ينظر صـ ١٢١: ١٢٣.

الطبعى. وهذا من إبداعات الذكر الحكيم، ودقة أساليبه، وثراء ألفاظه.

* * *

أما قوله تعالى **﴿فأخرجناهم من جنات وعيون﴾** فالفاء فى قوله «فأخرجناهم» للتفريع إما (على جملة «إنكم متبعون». والتقدير فأسرى موسى ببنى اسرائيل فأخرجنا فرعون وجنده من بلادهم فى طلبهم فاتبعوا بنى اسرائيل. أو لتفريع الخروج على إرسال الحاشرين أى ابتدأ بإرسال الحاشرين وأعقب ذلك بخروجه. فالتعقيب الذى دلت عليه الفاء بحسب ما يناسب المدة التى بين إرسال الحاشرين، وبين وصول الأنباء من أطراف المملكة بتعيين[1] طريق بنى اسرائيل إذ لا يخرج فرعون بجنوده على وجهه غير عالم بطريقهم)[2].

وأسند الإخراج إلى المولى سبحانه لأنه هو الذى وضع فى قلوبهم دواعى الخروج ليلاقوا مصيرهم المحتوم. والضمير«هم» يعود لا محالة إلى فرعون ومن معه، وهذا مفهوم بطبيعة الحال من سياق الكلام.

«من جنات» من للتبعيض، والجنات جمع جنة (والجنة كل بستان ذى شجر يستر بأشجاره الأرض قال عزروجل **«لقد كان لسبأ فى مسكنهم آية جنتان عن يمين وشمال»**. **«وبدلناهم بجنتيهم جنتين»** **«ولولا إذ دخلت جنتك»**)[3]. والمراد بها هنا البساتين الفيحاء، والحدائق الغناء الممتدة فى طول البلاد وعرضها، وعلى ضفاف نيلها. ولا يصح تقييد الجنات بكونها جنات النخيل التى كانت على ضفاف النيل، كما ذهب ابن عاشور(٤). لأن لفظ الجنات بوجه عام يطلق على كل بستان يستر الأرض بأشجاره ونخيله، وفى القرآن الكريم **«فأنشأنا لكم به جنات من نخيل وأعناب»**[المؤمنون١٩].

---

(١) كان فرعون يعلم سلفا المكان الذي سيتجه إليه بنو اسرائيل وهو بلاد كنعان لأن موسي عليه السلام طلب منه مرارا أن يطلق سراح بني اسرائيل ليعودوا من حيث أتي أبوهم يعقوب عليه السلام. أما ما كان يخفي عليه فهي وجهتهم إلي هذا المكان. ومن ثم أخذ يبحث في كل الطرق الممكنة لذلك. ومنطقي أنه لن يبحث تجاه ليبيا أو السودان إنما سيتجه بحثه نحو الشرق جهة الشام. كل هذا سكت عنه القرآن تعويلا في فهمه علي زكانه المخاطبين وفطنتهم.

(٢) التحرير والتنوير ١٩/ ١٣٢ بتصرف. (٣) مفردات الراغب ٩٦.

(٤) التحريبر والتنوير ١٩/ ١٣٢.

«وعيون» جمع «عين» معطوف على جنات. وليس المراد بها العيون التى تنبع من الأرض كما قال تعالى «وفجرنا الأرض عيونا» [القمر ١٢] وإنما المراد بها منابع الماء التى تنبثق من نهر النيل مثل الترع والخلجان التى تسقى الزرع، وتروى الناس والدواب. وآثر لفظ «عيون» لأنها ظاهرة لعيونهم تتدفق بمائها النمير أمامهم. والمصريون منذ القدم كانوا يعتمدون على هذا النهر المبارك فى جل حياتهم.

«وكنوز ومقام كريم» الكنوز: الأموال المخزونة المدخرة (وخصت بالذكر لأن الأموال الظاهرة أمور لازمة لهم لأنها من ضرورات معاشهم. فإخراجهم عنها معلوم بالضرورة... وقيل المراد بالكنوز أموالهم الباطنة والظاهرة، وأطلق عليها ذلك لأنها لم ينفق منها فى طاعة الله. ونقل ذلك عن مجاهد، والأول أوفق باللغة)(١) بدلالة قوله تعالى «والذين يكنزون الذهب والفضة» [التوبة ٣٤] أى يدخرونها. وقوله «فذوقوا ما كنتم تكنزون» [التوبة ٣٥] أى تدخرون. وقوله «وكان تحته كنز لهما» [الكهف ٨٢].

(والمقام أصله محل القيام، أو مصدر قام. والمعنى على الأول مساكن كريمة، وعلى الثانى قيامهم فى مجتمعهم)(٢). والمعنى الأول هو المراد يؤيده وصفه بقوله «كريم» لأن الكريم هو النفيس فى نوعه، والشريف فى جنسه وبابه. وهذا أوفق فى وصف المجالس البهية، والمنازل الحسنة المرضية التي كان يقطنها الفرعون وسائر الحكام من الأمراء والوزراء. وهو واضح الآن فى الكشوف الأثرية التى خلفها حكام الأسرة الفرعونية التى حكمت مصر إبان عصر موسى عليه السلام من أطلال القصور الشاهقة(٣)، والمعابد الرائعة بالرغم مما اعتراها من نوائب الزمان، وحدثان الأيام.

(فهل يعلم أن بلداً فى جميع أقطار الأرض أثنى عليه الكتاب بمثل هذا الثناء أو وصفه بمثل هذا الوصف، أو شهد له بالكرم غير مصر)(٤) فقد وصفها كما يقول الكندى بما لم يصف به مشرقا ولا مغربا ولا سهلا ولا جبلا ولا برا ولا بحرا)(٥).

---

(١) تفسير الألوسي ١٣/ ١٩٩ بتصرف. (٢) التحرير والتنوير ١٩/ ١٣٢.

(٣) انظر وصفا تفصيليا لهذه الآثار التي تركها رمسيس الثاني في كتاب قصص الأنبياء والتاريخ ٤/ ٧١٤- ٧٥٣. (٤) فضائل مصر للعدوي ١/ ٣٧.

(٥) نقلا عن كتاب شخصية مصر د/ نعمات أحمد فؤاد صـ ٢٥٧.

ومن لطائف التعبير القرآني في الألفاظ السابقة أنها جاءت كلها نكرة مفيدة للتكثير[1] والتعظيم، أي جنات وعيون كثيرة منتشرة في ربوع مصر آنذاك حولتها إلى روضة فيحاء، وحدائق غناء، ومزارع خضراء، وكنوز عظيمة وكثيرة كشف عنها في هذا الزمان. ومن يذهب إلى المتحف المصري يجد منها الكثير. ونسوق هنا مثالا واضحا لما تم إخراجه من كنوز مقبرة (توت عنخ آمون) -هذا الملك الذي عاش في الأسرة الثامنة عشرة أيام وجود بني اسرائيل في مصر قبل خروجهم منها- وهي التي وصلت إلينا عبر القرون السحيقة. ناهيك عن المسلوب منها خلال العصور المتطاولة. ثم ناهيك عن الموجود في باطن الأرض مما لم يعثر عليه بعد. وسوف تكشف عنه الأيام القادمة بإذن الله مصداقا لقوله تعالى ﴿وكنوز ومقام كريم﴾. فهي كنوز عظيمة هائلة متنوعة. يقول ابن زولاق (مصر أكثر بلاد الله دنانير وكنوزا وجواهر، وبها كنوز يوسف عليه السلام، والملوك من قبله، والملوك من بعده لأنه كان يكثر ما يفضل عن النفقات والمؤن، ويدخر لنوائب الدهر، وهو قوله عزوجل: ﴿فأخرجناهم من جنات وعيون وكنوز﴾)[2].

* * *

أخرج الله عزوجل فرعون وجنوده من هذه النعم، وتلك الكنوز، وساروا يتحسسون طريق بني اسرائيل **﴿فأتبعوهم مشرقين. فلما تراءى الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون. قال كلا إن معي ربي سيهدين فأوحينا إلى موسى أن اضرب بعصاك البحر فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم﴾** [الشعراء ٦٠:٦٣].

قوله تعالى: **﴿فأوحينا إلى موسى أن اضرب بعصاك البحر﴾** (الظاهر أن هذا الإيحاء كان بعد قول موسى لبني اسرائيل ﴿كلا إن معي ربي سيهدين﴾. ولم يكن مأمورا بالضرب يوم الأمر بالإسراء)[3] المذكور في قوله تعالى ﴿فأسر بعبادي ليلا إنكم متبعون﴾ [الدخان ٢٣]. يؤكد ذلك التعبير بالفاء التي تشعر بأن هذا الإيحاء كان عقب قوله ﴿كلا إن معي ربي سيهدين﴾. فجاء الوحي إليه سريعا دون أدنى مهلة لإنقاذ بني اسرائيل، ومكافأة له على صدق إيمانه ويقينه بربه سبحانه.

---

(١) علاوة علي إفادة الكثرة من الجمع جنات، وعيون، وكنوز فهي كثرة مضاعفة.

(٢) فضائل مصر لابن زولاق صـ ١٨٥. (٣) تفسير الألوسي ١٣/ ٢٠٦ بتصرف.

«أن اضرب بعصاك البحر» أن تفسيرية لأن في الوحى معنى القول. (والضرب إيقاع شيء على شيء، ولتصور اختلاف الضرب خولف بين تفاسيرها كضرب الشئ باليد والعصا والسيف ونحوها. قال «فاضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كل بنان» «فضرب الرقاب» «فقلنا اضربوه ببعضها» «أن اضرب بعصاك الحجر»)[1].

(والبحر: الماء الكثير ملحاً كان أو عذبا، وهو خلاف البرسمى بذلك لعمقه واتساعه)[2] وقيل (أصل البحر كل مكان واسع جامع للماء هذا هو الأصل. ثم اعتبر تارة سعته المعاينة فيقال بحرت كذا أو سعته سعة البحر تشبيها به، ومنه بحرت البعير شققت أذنه شقا واسعا، ومنه سميت البحيرة. قال تعالى «ما جعل الله من بحيرة» ...وسموا كل متوسع في شيء بحراً حتى قالوا فرس بحر باعتبار سعة جريانه. وقال عليه الصلاة والسلام في فرس ركبه وجدته بحراً. ويقال للمتوسع في علمه بحر، وقد تبحر أى توسع في كذا، والتبحر في العلم التوسع. واعتبر من البحر تارة ملوحته فقيل ماء بحراني أى ملح. وقد أبحر الماء. قال الشاعر:

وقد عاد ماء الأرض بحراً فزادني إلى مرضى أن أبحر المشرب العذب

وقال بعضهم البحر يقال في الأصل للماء الملح دون العذب، وقوله تعالى «وما يستوى البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أجاج» إنما سمى العذب بحراً لكونه مع الملح تغليبا كما يقال للشمس والقمر قمران)[3].

والمراد بالبحر هنا اختلف فيه المعاصرون على آراء شتي لا مجال لذكرها مفصلة بل تنظر في مظانها[4]. وأقواها من وجهه نظرى أن البحر أطلق هنا على أقصى الطرف الشمالي لخليج السويس، ولنا على ذلك دليل سيأتي بعد. وليس المراد به البحر الأحمر أو البحيرات المرة، أو بحيرة المنزلة، وليس المراد به حتما نهر[5] النيل لاستحالة ذلك في الواقع.

---

(١) مفردات الراغب ٣٠٣.
(٢) لسان العرب مادة بحر.
(٣) مفردات الأصفهاني ٣٤- ٣٥ واللسان بحر.
(٤) انظر هذه الآراء مفصلة في موسوعة مصر القديمة سليم حسن ٧/ ١٢٠: ١٣٨، وقصص الأنبياء والتاريخ د. رشدي البدراوي ٤/ ٩٢٦: ٩٥٣.
(٥) حكي هذا الرأي الألوسي ١٣/ ٢٠٦، والبيضاوي ٢/ ٧٩.

وأضاف العصا إلى ضمير موسى تشريفا وتعظيما لهذه العصا التى لها فى قصته أعاجيب وغرائب. فقد أجرى الله عزوجل بها على يديه معجزات جمة. فقد كانت معه حينما كلمه ربه وسأله «وما تلك بيمينك يا موسى قال هى عصاى» [طه ١٧-١٨]، وهى بعينها المذكورة فى قوله تعالى «وألق عصاك فلما رآها تهتز كأنها جان ولى مدبرا ولم يعقب» [النمل ١٠] وهى المذكورة أيضا فى قوله «فألقى موسى عصاه فإذا هى تلقف ما يأفكون» [الشعراء ٤٥]،وهى التي ضرب بها البحر فانفلق، وهى التى استسقى بها لقومه. فليس المراد بها أى عصا ولكن عصاه هو عليه السلام المصاحبة له دائما. وقد جاء التعبير عنها فى القرآن دوما مضافة إلى موسى عليه السلام بكاف الخطاب «عصاك» ست مرات، وضمير الغائب «عصاه» ثلاث مرات، وضمير المتكلم «عصاى» مرة واحدة. وكل ذلك يومئ إلى أنها عصاً ذو صلة وثيقة به لا نظير لها فى جنسها، فريدة فى نوعها استحقت أن يجرى الله بواسطتها هذه المعجزات الكثيرة. ومن ثم لم تذكر مفردة[1] فى القرآن إلا منسوبة لموسى عليه السلام، وحينما ذكرت لسليمان عليه السلام ذكرت بلفظ «منسأته» دون عصاته.

«فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم» الفاء فاء الفصيحة أفصحت عن محذوف تقديره فضرب فانفلق وحذف (لأنه كالمعلوم من الكلام إذ لا يجوز أن ينفلق من غير ضرب. ومع ذلك يأمره بالضرب لأنه كالعبث، ولأنه تعالى جعله من معجزاته التي ظهرت بالعصا)[2]. علاوة على أن الحذف يشير إلى سرعة امتثاله وتنفيذه لأمر ربه. لأن الموقف لا يحتاج إلى التباطؤ والتردد.

(والفلق شق الشيء وإبانة بعضه عن بعض يقال فلقته فانفلق قال «فالق الإصباح» «إن الله فالق الحب والنوى» «فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم»)[3]. وانفلق على وزن انفعل من أفعال المطاوعة مثل كسره فانكسر. والتعبير به هنا فى غاية الدقة إذ فيه إشارة إلى أن البحر لم يتأب أو يستعص على موسى عليه السلام. لأن الله عزوجل سخره وذلله له. وإنما كانت العصا سببا فى انفلاقه (وإنما أمر موسى عليه السلام بالضرب فضرب، وترتب الانفلاق عليه إعظاما لموسى عليه السلام بجعل هذه الآية العظيمة مترتبة على

---

(١) وردت العصا مجموعة مضافة للسحرة «عصيهم» في موضعين [طه ٦٦- الشعراء ٤٤].

(٢) مفاتيح الغيب ٢٣/ ١٢٨. (٣) مفردات الراغب ٣٩٩.

فعله، ولو شاء عزوجل لفلقه بدون ضربه بالعصا)[1]. فكان يكفى أن يأمره موسى بالانفلاق فينفلق كما أن فى الأمر بالضرب إشارة إلى وجوب الأخذ بالأسباب في تحصيل المنافع (وإلا فضرب العصا ليس بفارق للبحر ولا معين على ذلك بذاته إلا بما اقترن به من قدرة الله واختراعه)[2].

وقد كان هذا الانفلاق حدثا فريدا من نوعه، عجيبا فى أمره لأن ذرات المياه قد تتجمد لتصبح ثلجا ولا عجب فى ذلك. أما أن تنقلب إلى مادة أخرى من غير جنسها فهذا شيء فريد عجيب لا يحدث فى واقع الحياة فصار هذا الأمر فى ذاته معجزة أخرى كبيرة.

«فكان كل فرق» فيه دلالة على أن الانفلاق لم يكن واحداً بل متعدداً (فكان كل طائفة -من البحر لما ضربه موسى- كالجبل العظيم. وذكر أنه انفلق اثنتى عشرة فلقة على عدد الأسباط لكل سبط منهم فرق)[3]. وهذا ما يدل عليه لفظ الفرق لغة إذ تدور مادته حول الفصل والتمييز ففى المفردات للراغب (والفرق يقارب الفلق. لكن الفلق يقال اعتبارا بالانشقاق، والفرق يقال اعتبارا بالانفصال قال «وإذ فرقنا بكم البحر». والفرق القطعة المنفصلة، ومنه الفرقة للجماعة المنفردة من الناس. والفريق الجماعة المتفرقة عن آخرين. وفرقت بين الشيئين فصلت بينهما سواء كان بفصل يدركه البصر، أو بفصل تدركه البصيرة. قال «فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين»..)[4].

«كالطود العظيم». الطود (الجبل العظيم الذاهب صُعدا فى الجو، ويُشبه به غيره من كل مرتفع أو عظيم أو راسخ)[5]. والأسلوب -كما ترى تشبيه ذكر فيه أركان ثلاثة: المشبه «كل فرق». والمشبه به «الطود العظيم»، والأداة الكاف، وحذف وجه الشبه يتلاءم مع السياق، ويتناغى مع المقام لأنه يجعل النفس تذهب فى معناه كل مذهب فتتخيل جبلا راسخا شامخا لا نظير له فى شموخه وثباته بين نظرائه من الأطواد. ومن ثم اصطفى لفظ الطود -دون غيره- وهو لفظ فريد وحيد فى القرآن كله إشعاراً بأنه طود عظيم متفرد فى تاريخ الإنسانية تكون فى لحظات، وتلاشى فى لحظات فكان فريداً فى وجوده

---

(١) تفسير الألوسي ١٣/ ٢٠٨.

(٢) تفسير القرطبي ١٣/ ١٠٧.

(٣) تفسير الطبري ٩/ ٤٩٦.

(٤) مفردات الأصفهاني ٣٩١ -٣٩٢.

(٥) المعجم الوسيط ٢ / ٥٩٠.

وانتهائه. وهذا فى حد ذاته معجزة أخرى لبنى اسرائيل. وقد روى أن الله عزوجل قد فتح لهم كوى فيه يترائون منها، وهم سائرون فى طريقهم إلى الشاطئ الآخر. وبالرغم من ذلك كله لم يقدروه حق قدره.

وفى تقييد المشبه به بالنعت «العظيم» زيادة فى تأكيد رسوخه وشموخه وثباته واستقراره وكونه بين الأطواد عظيما إذا قورنت به. كما أن هذا النعت -والله أعلم- يرجح الرأى الذى ذهبت إليه من أن البحر هنا هو أقصى الطرف الشمالى لخليج السويس وليس مخاضة بحيرة المنزلة أو البحيرات المرة لأنه لا يتكون من عرض هذه الأماكن طوداً عظيما. وتخيل عرض بحيرة المنزلة، أو البحيرات المرة. وعرض خليج السويس أيهما إذا اجتمعت ذرات الماء وتماسكت وارتفعت تشكل طوداً عظيما. لا شك خليج السويس نظراً لاتساعه، وامتداد شاطئيه وبخاصة مع كثافة[1] عدد بنى اسرائيل، وكثرة جيش فرعون علاوة على الأمتعة والمواشى والخيول التى كانت مع كل فريق. فإذا تخيلنا ذاك أدركنا أن المكان الذى يتسع لهذا كله هو ما ذكرت. وهو المكان الذى من الممكن أن ينشأ فيه طود مرتفع متطاول راسخ شامخ يصح أن يوصف بالعظيم. والله أعلم.

* * *

فى آية الشعراء السابقة أوحى الله عزوجل لموسى عليه السلام أن يضرب البحر بعصاه فضربه فانفلق. وقد ورد الحديث عن ذلك أيضا فى سورة طه، ولكنها أضافت لقطة أخرى فى هذا المشهد حيث بينت أن الطريق الذى سار فيه بنو اسرائيل لم يكن طريقا طريا موحلا بل كان طريقا يابسا معبدا. وهذا فى حد ذاته معجزة أخرى تضم إلى ما سبق من معجزات فى هذا المشهد. وفى ذلك يقول ربنا عزوجل:

﴿ولقد أوحينا إلى موسى أن أسر بعبادى فاضرب لهم طريقا فى البحر يبسا لا تخاف دركا ولا تخشى﴾ [طه ٧٧].

قوله تعالى «ولقد أوحينا إلى موسى» تقدم الكلام فيه إلا أنه هنا أضاف «لقد» بدلا من الفاء فى قوله «فأوحينا» فيما مضى. وذلك راجع لسياق

(١) كان العدد الكلي ستمائة ألف ماش من الرجال عدا الأولاد كما في التوراة سفر الخروج الإصحاح ١٢، وانظر قصص الأنبياء والتاريخ ٤/ ٩٢١.

السورة التى وردت فيها هذه الآية -فسياق كل سورة هو الدافع لتغيير نمط الأساليب، وتباين بعض التراكيب ذات الغرض الواحد -ولما كان السياق هنا يستدعى التوكيد والتحقيق عبر بقوله «لقد».

«أن أسر بعبادى» «أسر» أمر من السُّرى بضم السين وفتح الراء (والسُّرى اسم لسير الليل، والإسراء مثله. فإن قيل ما الحكمة فى أن يسرى بهم ليلا قلنا لوجوه: أحدها أن يكون اجتماعهم لا بمشهد من العدو فلا يمنعهم عن استكمال مرادهم فى ذلك. ثانيا: ليكون عائقا عن طلب فرعون. ثالثا: ليكون إذا تقارب العسكران لا يرى عسكر موسى عسكرِ فرعون فلا يهابوهم)[١].

(والإضافة فى قوله «بعبادى» لتشريفهم وتقريبهم، والإيماء إلى تخليصهم من استعباد القبط وأنهم ليسوا عبيداً لفرعون)[٢]. وفى الإضافة أيضا (إظهار الرحمة والاعتناء بأمرهم، والتنبيه على غاية قبح صنيع فرعون بهم حيث استعبدهم وهم عباده عزوجل، وفعل بهم من فنون الظلم ما فعل، ولم يراقب فيهم مولاهم الحقيقى جلا جلاله)[٣].

ولا ضير من تعدد الأسرار البلاغية وتنوعها لأن النكات البلاغية لا تتزاحم مادامت لا تتعارض.

«فاضرب لهم طريقا فى البحر يبسا» فى معنى الضرب هنا وجهان (الأول أى فاجعل لهم من قولهم ضرب له فى ماله سهما، وضرب اللبن عمله. الثانى بين لهم طريقا فى البحر بالضرب بالعصا وهو أن يضرب بالعصا حتى ينفلق فعدى الضرب إلى الطريق. والحاصل أنه أريد بضرب الطريق جعل الطريق بالضرب يبسا)[٤].

(والمراد بالطريق جنسه فإن الطرق كانت ثنتى عشرة بعدد أسباط بنى اسرائيل)[٥].

وعبر عن الجمع بالمفرد إشارة إلى تشابه هذه الطرق وعدم تمايزها أو تغايرها من حيث الشكل والطول والعرض واليبوسة فلما اتحدت خصائصها

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٩/ ٥.
(٢) التحرير والتنوير ١٦/ ٢٧٠.
(٣) تفسير الألوسي ١١/ ٣١٦.
(٤) مفاتيح الغيب ٢١/ ٥.
(٥) تفسير الجمل ٣/ ١٠٣.

صارت كأنها طريق واحد. وهذا إعجاز آخر لمن يتأمل.

«فى البحر» متعلق باضرب، أو بمحذوف تقديره كائن أى طريقا كائنا فى البحر وهو خليج السويس على ما رجحته. «يبسا» صفة لطريق يستوى فيه المذكر والمؤنث. وفصل بينهما بقوله فى البحر إيماء إلى هذه القدرة الإلهية الخارقة التى أنشأت طريقا فى مكان لا يعهد فيه ذلك فهو ليس من الطرق العادية المتعارف عليها المألوفة للبشر، ولكنه طريق يمر فى البحر. وفى هذا إدلال بالمعجزة مما يستوجب المنة، ويستدعى الشكر لله سبحانه.

وآثر «يبسا» على يابسا مبالغة فى شدة يبوسة هذا الطريق وجفافه وانعدام الرطوبة فيه ناهيك عن وجود الوحل الذى قال به بعض الباحثين[١]. فاللفظ يحمل تكذيبا صريحا لمن يزعم أن العبور كان من مخاضة بحيرة المنزلة. لأن ذلك لا يؤيده اللفظ، ولا الواقع العملى. ويبعده أيضا التعبير بعده فى قوله «لا تخاف دركا ولا تخشى» أى لا تخاف لحاقا من فرعون، ولا تخشى غرقا فى البحر لأن الطريق ممهد، والسبيل معبد لا طين فيه ولا نداوة تمنعهم من مواصلة السير. ولو كان موحلا أو نديا -كما يزعمون- لتباطأت حركة سير موسى وقومه، ولأدركهم فرعون لأن الجمعين كانا ترائيا على مسافة شاسعة فى الصحراء قبل أن يضرب موسى البحر بعصاه. ومن ثم جاء الفعلان منفيين لا منهيين. لأن النهى يقتضى أن يكون هناك ما يخاف أو يخشى من حدوثه، ولما لم يكن هناك ما يخاف ولا يخشى نفاه تأكيداً لذلك وتطمينا لقلبه، وتسكينا لروعه. فاجتازوه بسلام وأمان.

* * *

اجتاز بنو اسرائيل البحر بسلام، ووصلوا إلى الشاطئ المقابل من صحراء سيناء فى أرض مصر المباركة. وأراد كليم الله موسى أن يضرب البحر بعصاه ليعود كما كان. ولكن الله أمره أن يتركه على حالته تلك ليدخله فرعون وجنوده، ويلاقوافيه مصيرهم المحتوم، ويفارقوا إلى الأبد النعيم الذى ظلوا فيه يتفكهون. هذه الإضافة الجديدة فى هذا المشهد تكفل بتصويرها قوله تعالى فى سورة الدخان **﴿فأسر بعبادى ليلا إنكم متبعون. واترك البحر رهوا إنهم جند**

(١) ينظر غطاس خشبه في كتابه رحلة بني اسرائيل في مصر الفرعونية والخروج ص ١٩٠ - ١٩١.

مغرقون. كم تركوا من جنات وعيون وزروع ومقام كريم ونعمة كانوا فيها فاكهين. كذلك وأورثناها قوما آخرين﴾ [الدخان ٢٣ : ٢٧].

قوله «واترك البحر رهوا» يجوز أن يكون معطوفا على الجملة السابقة «فأسر بعبادى ليلا إنكم متبعون» وتكون (الجملتان صدرتا متصلتين بأن أعلم الله موسى حين أمر بالإسراء بأنه يضرب البحر بعصاه فينفلق عن قعره اليابس حتى يمر فيه بنو اسرائيل. كما ورد فى آيات أخرى مثل آية الشعراء. ولما أمره بذلك طمنه بأنه لا يخشى بقاءه منفلقا فيتوقع أن يلحق به فرعون. بل يجتاز ويتركه فإنه سيطغى على فرعون وجنده فيغرقون. ففى الكلام إيجاز تقديره فإذا سريت بعبادى فسنفتح لكم البحر فتسلكونه فإذا سلكته فلا تخش أن يلحقكم فرعون وجنده فإنهم مغرقون)[١]. ويجوز أن يكون هذا القول قد أوحى الله عزوجل به لموسى عليه السلام (بعدما قطع البحر ببنى اسرائيل فإذا كان ذلك كذلك ففى الكلام محذوف وهو فسرى موسى بعبادى ليلا وقطع بهم البحر فقلنا له بعدما قطعه، وأراد رد البحر إلى هيئته التى كان عليها قبل انفلاقه اتركه رهوا)[٢].

وهذا الأخير هو الأولى هنا لأنه يتواءم مع ما رجحته فى آية سورة الشعراء فى هذا المشهد[٣]. وقوله «واترك البحر» فيه إشارة إلى أن البحر كان مسخراً له بأمر ربه إن شاء تركه على هيئته، وإن شاء أعاده إلى طبيعته. ولكنه تركه ليلقى فرعون فيه حتفه هو وجنوده.

«البحر» المراد به ما ذكرناه سابقا. ولا يصح أن يكون المراد به البحر الأحمر الذى يبدأ فعليا كما هو معلوم اليوم بانتهاء خليجى العقبة والسويس عند رأس محمد فى سيناء. لأننا لو قلنا بذلك فإنه يترتب عليه أن بنى اسرائيل وصلوا فى الشاطئ المقابل إلى شبه الجزيرة العربية. فضلا عن استحالة هذا عمليا لاتساع عرض البحر الأحمر وعمقه الشديد. أما من قال من المفسرين إنه بحر القلزم[٤]، ويقصد البحر الأحمر فهو على سبيل التوسع ومقصده خليج السويس المتصل به ولم يكن القدماء من المفسرين يفرقون بينهما.

«رهوا» (الرهو فى الأصل مصدرها يرهو رهوا كعدا يعدو عدوا. إما

---

(١) التحرير والتنوير ٢٥/ ٣٠٠. (٢) تفسير الطبري ١١/ ٢٥٢. (٣) انظر ص ١٦٦.

(٤) نسبة إلي مدينة القلزم وهي السويس حاليا.

بمعنى سكن، وإما بمعنى انفرج وانفتح)[1]. وهو منصوب على الحالية من البحر. وعدل عن المجيء باسم الفاعل «راهيا» إلى المصدر للمبالغة في الوصف كما يقال رجل عدل وفضل. وكأن البحر على حالته تلك كان هو السكون بعينه. وفي هذا إيماء إلى تمام النعمة، وكمال المنة على بني اسرائيل حين ينظرون بعد قليل إلى هذا السكون التام للبحر وقد عاد إلى طبيعته فتلاطمت أمواجه، وتناثرت أشلاء فرعون وقومه فيحمدون الله ويشكرونه، ولكن هيهات هيهات. هذا ولفظ «رهوا» من فرائد القرآن الكريم واصطفاء التعبير به زيادة في المبالغة أي أن سكونه وانفراجه كان لا نظير له البتة. لم يحدث قبل في دنيا الناس، ولن يحدث بعد لأنه كان على سبيل الإعجاز لموسى عليه السلام. والألفاظ الفرائد في القرآن يعبر بها غالبا في المواقف الفريدة في تاريخ الإنسانية كما أومأنا مراراً. ألا ما أروع هذا القرآن وأعجبه فهذا وأمثاله من سمات إعجازه وبلاغته التي قهرت القوى والقدر، والتي لا مطمع في نيلها ومجاراتها لأنه من لدن حكيم خبير.

«إنهم جند مغرقون» تعليل للأمر بترك البحر رهواً. والجملة بشارة لموسى عليه السلام بمهلكهم حتى يبقى فارغ القلب عن شرهم وإيذائهم، مطمئنا إلى أنهم لن يدركوا بني اسرائيل قطعا.

والضمير في قوله «إنهم» عائد على فرعون وجنوده. وتنكير «جند» لتحقيرهم والاستخفاف بهم، والزراية عليهم بعد الأبهة والفخامة التي كانوا عليها قبل تعقبهم لبني اسرائيل.

(وإقحام لفظ «جند» دون الاقتصار على «مغرقون» لإفادة أن إغراقهم قد لزمهم حتى صار كأنه من مقومات جنديتهم)[2]. وقوله «مغرقون» أي متمكنون في هذا الوصف تمكنا بيناً بحيث لا ينجو منهم أحد. وقد جاءت هذه الصيغة على هذه الهيئة اللفظية في القرآن كله ثلاث مرات. مرة أريد بها قوم نوح في قوله تعالى «ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون» [المؤمنون ٢٧] ومرة لابن نوح في قوله تعالى «وحال بينهما الموج فكان من المغرقين» [هود ٣٧] والمرة الثالثة هنا. وكلها مراد بها ما ذكرناه والله أعلم.

---

(١) الفتوحات الإلهية للجمل ٤/ ١٠٥.　　(٢) التحرير والتنوير ٢٥/ ٣٠١.

«كم تركوا من جنات وعيون وزروع ومقام كريم» استوفينا الحديث فى نظير هذه الآية فيما مضى من سورة الشعراء فى هذا المشهد[1]. إلا أن هذه الآية أضافت بعض اللمحات التى لم ترد هناك. حيث صدرت بكم الخبرية المفيدة للكثرة. والتصريح هنا بكثرة ما تركوه يتواءم مع مقام افتتان قوم فرعون المذكور فى طياته هذه الآية، ففى التصريح بالكثرة إشارة إلى أنهم لم يستكبروا ويجحدوا إلا بعد أن ابتلوا بهذه النعم الكثيرة، وبدل أن يشكروه كفروه وجحدوه. وهذا بخلاف السياق فى سورة الشعراء حيث كان مجرد إخبار عن بعض ما تركوه فحسب.

كما اختصت هذه الآية بلفظ «زروع» والمراد بها مختلف أنواع المزروعات التى كانت تزرع فى مصرنا القديمة، وعلى رأسها القمح الذى اشتهرت به آنذاك حتى أضحت سلة غلال العالم القديم. كما شهد بذلك القرآن الكريم فى سورة يوسف فى قوله تعالى «اجعلنى على خزائن الأرض».

كما انفردت هذه الآية بقوله تعالى «ونعمة كانوا فيها فاكهين» أى عيشة كريمة ينعمون فيها، ويتلذذون ويمرحون. وهذا الوصف بلا شك يعكس مبلغ التحضر والرقى الذى وصل إليه هؤلاء المصريون القدماء إذ لا تكون هذه الأوصاف جميعها لمجتمع تغلب عليه البداوة والجلافة وخشونة العيش بل لمجتمع بلغ فى سلم الحضارة شأواً عظيما، ومكانة كبيرة. وفى هذا تصريح من الذكر الحكيم بما كانت عليه مصر فى القديم.

كما يلاحظ أن هذه الآية لم يذكر فيها «وكنوز» المذكور فى آية الشعراء. وذلك راجع -والله أعلم- إلى أن آية الدخان هذه ختمت بقوله تعالى «كذلك وأورثناها قوما آخرين» ولما لم يرث القوم الآخرون الذين حكموا مصر بعد فرعون موسى هذه الكنوز لم ينص عليها هنا.

وهذا يعنى أن كنوز هؤلاء ظلت مطمورة مخبأة فى باطن الأرض، ولعلها لم تستخرج كلها حتى الآن مما يستحق أن ينقب ويبحث عنها بشتى الطرق والوسائل. وكل يوم ينكشف لنا عن جديد فى هذا المجال، وبخاصة أن لفظ «وكنوز» لم يأت إلا فى هذا الموضع من القرآن كله جمعا نكرة مما يشير

---

(١) انظر ص ١٦٣: ١٦٥.

إلى أنها كنوز كثيرة مجهولة تحتاج لإخراجها والكشف عن مكان وجودها. والله أعلم.

* * *

ترك فرعون هذه النعم الكثيرة وخرج وراء بنى اسرائيل ليردهم إلى حياة العبودية ظلما وعدوانا، ودخل البحر غير مبال فانطبق عليه حتى إذا أدركه الغرق قال آمنت أنه لا إله إلا الذى آمنت به بنو اسرائيل. وهذا ما نص عليه قوله تعالى: **﴿وجاوزنا ببنى اسرائيل البحر فأتبعهم فرعون وجنوده بغيا وعدوا حتى إذا أدركه الغرق قال آمنت أنه لا إله إلا الذى آمنت به بنو اسرائيل وأنا من المسلمين﴾** [يونس ٩٠].

* * *

وجملة «وجاوزنا ببنى اسرائيل البحر» (معطوفة على جملة «وأوحينا إلى موسى وأخيه أن تبوآ لقومكما بيوتا» عطف الغرض على التمهيد أى أمرناهما باتخاذ تلك البيوت تهيئة للسفر ومجاوزة البحر)(١).

والجملة خبرية غرضها الامتنان على بنى اسرائيل والإنعام عليهم بهذه المعجزة العظيمة. و«جاوز» على وزن فاعل (من جاوز المكان إذا قطعه وتخطاه، وهو متعد إلى المفعول الأول الذى كان فاعلا فى الأصل بالباء، وإلى الثانى بنفسه)(٢). وأسند الجواز إلى الذات العلية تأكيداً على أنه كان برعايته وحفظه وقدرته وأنه (لم يكن بأسباب بشرية بل بفعل يخرج عن أسباب البشر. فلو أن موسى قد حفر نفقا تحت الماء، أو لو كان قد ركب سفنا هو وقومه لكان لهم مشاركة فى اجتياز البحر. لكن المجاوزة كانت بأسباب غير ملحوظة بالنسبة للبشر...... إذ كيف تحول الماء إلى جبال يفصل بينها سراديب وطرق يسير فيها موسى عليه السلام، وقومه مطمئنين لابد أنها معية الله سبحانه التى تحميه، وهى تفسير لقول الحق سبحانه «إن معى ربى سيهدين»)(٣).

هذا ولم يستخدم الذكر الحكيم الفعل الثلاثى «جاز» بل استخدم الفعل «جاوز» فى مواضعه الأربع(٤) فى القرآن كله مما يدل على أن للقرآن

(١) التحرير والتنوير ١١/ ٢٧٤.
(٢) تفسير الألوسي ٧/ ٤٥١.
(٣) تفسير الشعراوي ١٠/ ٦١٧٦ -٦١٧٧.
(٤) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن ص ١٨٦.

نمطا معنيا فى استخدام بعض الأفعال لا يحيد عنه. وفى هذا وأمثاله سر من أسرار إعجازه.

«فأتبعهم فرعون وجنوده» الفاء للترتيب والتعقيب أومأت إلى أن دخول فرعون لجة البحر كان عقب وصول آخر فرد من بنى اسرائيل إلى الشاطئ المقابل مباشرة وبلا مهلة بترتيب وتدبير من الله عزوجل. والواو فى قوله «وجنوده» عاطفة دالة على الاستصحاب أى أن جنوده كانوا مصاحبين له وقت دخوله. لم يتراجع أحد منهم حين رأى هذه المعجزة أمامه وكأنهم كانوا مغمضي العين، متوقفى الفكر لم يتأملوا أو يبصروا كيفية حدوثها. ولو دققوا النظر، وأمعنوا الفكر لرجعوا عن غيهم، وثابوا لرشدهم، ولكنها الأقدار المقدرة لهم كى يأخذهم الله بذنوبهم.

«بغيا وعدوا» حالان يكشفان عن غرض فرعون من اتباعهم واللحاق بهم إذ لم يكن قاصداً من ردهم الإحسان إليهم والإنعام عليهم بل كان تسلطا وانتقاما وبغيا وعداونا ليقتلهم أو يعيدهم إلى مصر عبيدا مسخرين. والبغى مصدر بغى، والعدو مصدر عدا، وإيثار التعبير بالمصدر دون اسم الفاعل لإرادة المبالغة فى بغيه واعتدائه لأنه لو قدر له اللحاق بهم لأباد خضراءهم واستحيا نساءهم، أو أعادهم إلى حظيرة الذلة والعبودية. ومن ثم عطف العدو على البغى تأكيدا لظلمه وعدوانه.

«حتى إذا أدركه الغرق» الجملة غاية لاتباع فرعون لهم. أى أنه استمر فى متابعتهم لا يفتأ يجد فى ادراكهم (إلى أن أنجى الله بنى اسرائيل فاخترقوا البحر، ورد الله غمرة الماء على فرعون وجنوده فغرقوا، وهلك فرعون غريقا. فمنتهى الغاية هو الزمان المستفاد من «إذا» والجملة المضافة هى إليه. وفى ذلك إيجاز حذف. والتقدير حتى أدركه الغرق. فإذا أدركه الغرق قال آمنت)[1]. (والإدراك اللحاق وانتهاء السير، وهو يؤذن بأن الغرق دنا منه تدريجيا بهول البحر ومصارعته الموج وهو يأمل النجاة منه، وأنه لم يظهر الإيمان حتى أيس من النجاة، وأيقن الموت وذلك لتصلبه في الكفر)[2]. ففى لفظ «الغرق» استعارة بالكناية حيث شبه الغرق بكائن حى يدرك ويحس ويأتى

---

(١) التحرير والتنوير ١١/ ٢٧٥.

(٢) السابق نفس الصفحة.

ويذهب، وفي هذا تأكيد للمعنى بتجسيده وتشخيصه أمام أعين المخاطبين.

«قال آمنت أنه لا إله إلا الذى آمنت به بنو اسرائيل وأنا من المسلمين»

(فإن قيل إنه آمن ثلاث مرات أولها قوله «آمنت». وثانيها قوله «لا إله إلا الذى آمنت به بنو اسرائيل». وثالثها قوله «وأنا من المسلمين» فما السبب فى عدم القبول. أجاب العلماء عن ذلك بأجوبة منها أنه آمن عند نزول العذاب، والإيمان والتوبة عند معاينة العذاب غير مقبول. ويدل عليه قوله تعالى «فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا» ومنها أن الإيمان إنما كان يتم بالإقرار بواحدانية الله تعالى، وبالإقرار بنبوة موسى عليه السلام. وفرعون لم يقر بالنبوة فلم يصح إيمانه. ونظيره أن الواحد من الكفار لو قال ألف مرة أشهد أن لا إله إلا الله فإنه لا يصح إيمانه إلا إذا قال معه وأشهد أن محمدا رسول الله فكذا هنا)[1].

والمختار أن هذا الإيمان لم يكن فى ساعة يقبل الله فيها التوبة إذ لا تصح التوبة، ولا تقبل عند الغرغرة ومشاهدة بوادر الموت (وليت بعض ذلك قد كان حين ينفعه الإيمان، وذلك قبل اليأس. فإن إيمان اليأس غير مقبول كما عليه الأئمة الفحول)[2].

* * *

كان غرق فرعون ونجاة بنى اسرائيل فضلا وإنعاما من الله عزوجل عليهم، وقد امتن الله عزوجل بهذه المعجزة على أسلافهم من اليهود المعاصرين للنبى عليه السلام فقال: **﴿وإذ فرقنا بكم البحر فأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون﴾** [البقرة ٥٠].

* * *

قوله «وإذ فرقنا بكم البحر» جملة معطوفة على ما قبلها فى قوله تعالى **﴿وإذ نجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يذبحون أبناءكم ويستحيون نساءكم وفى ذلكم بلاء من ربكم عظيم﴾** [البقرة ٤٩].

(وإنما قال سبحانه «فرقنا بكم» دون لكم لأن العرب على ما نقله -الدامغانى- تقول غضبت لزيد إذا غضبت من أجله وهو حى، وغضبت بزيد إذا غضبت من أجله وهو ميت. ففيه تلويح إلى أن الفرق كان من أجل

---

(١) تفسير الجمل ٢/ ٣٧١.

(٢) تفسير الألوسي ٧/ ٤٥٣- ٤٥٤.

أسلاف المخاطبين)[1].

«البحر» هو خليج السويس على ما قدمناه. وأل فيه للعهد أى البحر المعهود لديكم المعروف لأسلافكم.

«فأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون» هذه الجملة هى (محل المنة، وذكر النعمة، وهو نجاتهم من الهلاك، وهلاك عدوهم فيكون قوله «وإذ فرقنا بكم البحر» تمهيداً للمنة لأنه سبب الأمرين النجاة والهلاك وهو مع ذلك معجزة لموسى عليه السلام)[2].

(ولم يذكر فى هاته الآية غرق فرعون لأن محل المنة هو إهلاك الذين كانوا المباشرين لتسخير بنى اسرائيل وتعذيبهم، والذين هم قوم فرعون)[3]. وبذلك ترتبط هذه الآية بما قبلها برباط وثيق. وبخاصة أن فرعون قد نص على إغراقه بمفرده، أو هو وجنوده فى أكثر من آية. وقد ناسب نجاة بنى اسرائيل (بالقائهم فى البحر، وخروجهم منه سالمين نجاة نبيهم موسى- على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام- من الذبح بالقائه وهو طفل فى البحر وخروجه منه سالما. ولكل أمة نصيب من نبيها. وناسب هلاك فرعون وقومه بالغرق هلاك بنى اسرائيل على أيديهم بالذبح لأن الذبح فيه تعجيل الموت بإنهار الدم، والغرق فيه إبطاء الموت ولا دم خارج. وكأن ما به الحياة وهو الماء كما يشير إليه قوله تعالى «وجعلنا من الماء كل شيء حي» سببا لإعدامهم من الوجود..)[4]. وفى الجمع بين الضدين (فأنجيناكم، وأغرقنا) طباق رائع دقيق مصور للموقف أكمل تصوير.

«وأنتم تنظرون» جملة فى موضع الحال. وحذف مفعول «تنظرون» لإفادة العموم أى ينظرون غرقهم وانطباق البحر عليهم، أو ينظرون جثثهم طافية أمامهم. وهذا بلا شك يشفى صدورهم، ويريح نفوسهم، ويذهب كمد قلوبهم.

وإسناد النظر إلى المعاصرين (باعتبار أن أسلافهم كانوا ناظرين ذلك لأن النعمة على السلف نعمة على الأبناء لا محالة)[5]. ولكن هل تأثر السلف

---

(١) تفسير الألوسي ١/ ٦٠٧.   (٢) التحرير والتنوير ١/ ٤٩٥.   (٣) السابق ١/ ٤٩٦.
(٤) تفسير الألوسي ١/ ٦٠٨- ٦٠٩.   (٥) التحرير والتنوير ١/ ٤٩٦.

والخلف بهذه المعجزة لا والله (فلا تأثرت أوائلهم بمشاهدتها ورؤيتها، ولا تذكرت أواخرهم بتذكيرها وروايتها فيالها من عصابة ما أعصاها، وطائفة ما أطغاها)[1].

* * *

تركز الحديث فى الآيات السابقة عن إنجاء بنى اسرائيل، ومجاوزة الله عزوجل بهم خليج السويس إلى الشاطئ الآخر، وفى الآيات الأربع التالية سيدور الحديث حول غرق فرعون وجنوده، وكل آية تحوى لمحة إضافية تتسق بها مع مقامها، وتتناغى مع سياقها. وذلك فى قوله تعالى:

١ - ﴿فأخذناه وجنوده فنبذناهم في اليم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين﴾ [القصص ٤٠].

٢ - ﴿فأخذناه وجنوده فنبذناهم فى اليم وهو مليم﴾ [الذاريات ٤٠].

٣ - ﴿فانتقمنا منهم فأغرقناهم فى اليم بأنهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين﴾ [الأعراف ١٣٦].

٤ - ﴿فأتبعهم فرعون بجنوده فغشيهم من اليم ما غشيهم﴾ [طه ٧٨].

وسنلقى الضوء على هذه الآيات حسب الترتيب السابق لها فنقول وبالله التوفيق:

قوله «فأخذناه وجنوده فنبذناهم فى اليم» (الفاء الأولى سببية، وليست لمجرد التعقيب، وأما الثانية فللتعقيب إذا أبقى الأخذ على معنى التناول. وأريد به خلق الداعية إلى السير أو نحوه. أما إذا أريد به الإهلاك فهى للتفسير كما فى «فاستجبنا له فنجيناه» ونحوه)[2].

وآثر التعبير بالنبذ هنا استخفافا بهم، واحتقارا لشأنهم. وهى مادة يستخدمها الذكر الحكيم في غالبية مواطنها فى مقامات عدم المبالاة. فتعجب من حال من كان يدعى الألوهية كيف صار لا حول له ولا قوة منبوذاً آخر ضريعا ذليلا يتطلع إلى من ينقذه، ويأخذ بيده. ولكن هيهات هيهات لا منقذ ولا مغيث.

---

(١) تفسير أبي السعود ١/ ٨١.

(٢) تفسير الألوسي ١٣/ ٧٢٦ - ٧٢٧.

والجملة كلها من النمط العالى الرفيع والأسلوب الرائع البديع الذى يدل على عظمته وعلو سلطانه سبحانه . وهى استعارة تمثيلية حيث (شبههم استحقارا لهم، واستقلالا لعددهم -وإن كانوا الكثير والجم الغفير- بحصيات آخذهن آخذ فى كفه فطرحهن فى البحر. ونحو ذلك قوله «وحملت الأرض والجبال فدكتا دكة واحدة» «وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه». وما هى إلا تصويرات وتمثيلات لاقتداره، وأن كل مقدور وإن عظم فهو مستصغر إلى جنب قدرته»[1].

«اليم» مر ذكر أقوال أهل اللغة في معناه[2]. وهو يطابق لفظ البحر فى الآيات السابقة، ولا يصح عقلا وبداهة أن يطلق هنا على نهر النيل كما كان فى قوله تعالى «فإذا خفت عليه فألقيه فى اليم». ولكن قد يسأل سائل لماذا عبر هنا باليم، وفى الآيات السابقة عبر بالبحر. أقول -والله أعلم- إن من يتأمل فى استخدامات الذكر الحكيم للفظ اليم يجده قد استعمله فى مواطن الهلاك والإغراق وسياق النقمة على فرعون وجنوده. أما البحر فقد ورد فى مواطن النعمة والنجاة. والامتنان على بنى اسرائيل.

لكن قد يعترض على ذلك بأن لفظ اليم قد استعمل فى الحديث عن إنجاء موسى صغيرا. أقول أولا: إن المراد باليم هناك كان نهر النيل لا خليج السويس. فالجهة منفكة، والموضع مختلف. ثانيا: لا نسلم بهذا الاعتراض لأن هلاك موسى عليه السلام فى اليم -وهو صغير- كان محققا لو لم تدركه عناية الله ورحمته. فلو لم تتدخل العناية الإلهية وتوجه التابوت، وتأمر اليم أن يأخذه إلى الساحل لم يكن الوليد ليدفع عن نفسه هذا الضر المحقق. والله أعلم.

أضف إلى ذلك أن لفظ البحر بدلالته اللغوية، وكثرة حروفه فى الظاهر يتناغى مع سعة رحمة الله عزوجل بإنجاء بنى اسرائيل. ولفظ اليم بقلة حروفه فى الظاهر يتلاءم معه شدة وضيق العذاب على فرعون وجنوده. فالمقام والسياق هما الفيصل فى بيان أسرار اختلاف الألفاظ للغرض الواحد، وليس الأمر أمر تفنن فى الصياغة أو تلون فى العبارة. لأن لكل لفظة فى القرآن

---

(١) تفسير الكشاف ٣/ ١٨٠.

(٢) انظر ص ١٠٦.

غرضا وغاية. إن جهلنا سرها أحلنا ذلك إلى عجزنا وقلة علمنا. وإن وقفنا على بعض أسرارها فهذا فضل من الله عزوجل.

هذا ومن الملاحظ في لفظ «اليم» أنه لم يستخدم إلا في قصة موسى عليه السلام فحسب فهو لصيق الصلة به إذ كان سببا في نجاته صغيرا، وإهلاك عدوه كبيرا. كما أنه ينبئ عن تفرد المواقف التي ذكرت في هذه القصة فاختير لها لفظا ليس له نظير في القرآن في عالم البحار والأنهار.

هذا وقد اختلف العلماء الأقدمون في تحديد المكان الذي لقي فيه فرعون وهامان وجنودهما حتفهم. يقول القرطبي (قال وهب والسدي المكان الذي أغرقهم الله فيه بناحية القلزم يقال له بطن مريرة. وهو إلى اليوم غضبان)[1].

(وقال وهب بن منبه «وغرق فرعون وعساكره في بركة الغرندل» والله أعلم هل المقصود بالبركة هذه البحيرات المرة أو خليج السويس. وجاء عن ابن الطوير إن مدينة (القلزم) كانت ساحلا لمصر من الحجاز، وقيل إن فرعون غرق بالقرب من هذا المكان في مكان يقال له (تاران). وهناك معظم هيجان البحر المالح. وهذان الخبران أوردهما ابن إياس في تاريخه)[2].

وقد آثرت نقل هذه النصوص السابقة عن القدماء لبيان أنهم قد اجتهدوا في تحديد المكان، وأنهم اختلفوا فيه كما اختلف المعاصرون الذين أوردنا آرءهم فيما مضى[3]، واخترنا الرأي الراجح هناك.

وجدير بالذكر أن التوراة كذلك لم تحدد على وجه الدقة مكان غرق فرعون بل اكتفت بالقول بأن فرعون غرق في بحر سوف على اختلاف بين شارحي التوراة في تحديد هذا الموقع. ولكنها نصت على الأماكن التي مر بها بنو اسرائيل وهم في طريقهم إلى خليج السويس على أرجح الآراء التي أيدناها. فلتراجع في مظانها[4].

«فانظر كيف كان عاقبة الظالمين» الخطاب في قوله «انظر» موجه لرسولنا الكريم عليه أفضل الصلوات وأتم التسليم. جاء تسلية له وتصبيرا عما

(١) تفسير القرطبي ١٣/ ٢٨٩.

(٢) قصة الدين والنبوة في مصر قبل الإسلام صـ ١٦٦.

(٣) انظر صـ ١٦٦: ١٦٩.

(٤) سفر الخروج الإصحاح ١٣، ١٤.

يلاقيه من إيذاء قومه. وفى الجملة تعريض بكفار قريش أن يحدث لهم ما حدث لأسلافهم فى الكفر والضلال. وهذا كما يقول بعض المفسرين هو (موضع العبرة من سوق هذه القصة ليعتبر بها المشركون فيقيسوا حال دعوة محمد صلى الله عليه وسلم بحال دعوة موسى عليه السلام، ويقيسوا حالهم بحال فرعون وقومه، فيوقنوا بأن ما أصاب فرعون وقومه من عقاب سيصيبهم لا محالة. وهذا من جملة محل العبرة بهذا الجزء من القصة)[1].

وهى سنة من سنن الله عزوجل فى خلقه قديما وحديثا فهو يملى للظالمين ويمهلهم، ولكنه لا يفلتهم بل يأخذهم أخذ عزيز مقتدر جزاءا وفاقا لظلمهم وغيهم وبغيهم. وعلى ذلك يكون الخطاب موجها لكل من يتأتى منه الخطاب.وهو الأولى هنا كما ترى.

* * *

هذا وقد تكررت الآية السابقة بحذافيرها فى سورة الذاريات. ولكن قد اختلف عجزها عن عجز آية القصص حيث ذيلت بقوله «وهو مليم» وذلك فى قوله تعالى ﴿فأخذناه وجنوده فنبذناهم فى اليم وهو مليم﴾ [الذاريات ٤٠].

وذلك راجع -والله أعلم- إلى اختلاف سياق كل آية. فالسياق السابق فى سورة الذاريات كان منصبا على فرعون وحده دون سائر قومه كما فى قوله تعالى ﴿وفى موسى إذ أرسلناه إلى فرعون بسلطان مبين. فتولى بركنه وقال ساحر أو مجنون﴾ [الذاريات ٣٨-٣٩] فناسبه هنا أن يلام وحده لأنه هو الذى تفوه بما ذكرته الآية. بخلاف آية القصص فإن السياق السابق يتحدث صراحة عن استكبار فرعون وقومه فى قوله تعالى ﴿واستكبر هو وجنوده فى الأرض بغير الحق وظنوا أنهم إلينا لا يرجعون﴾ [القصص ٣٩] فناسب ذلك أن تذيل الآية بهم جميعا. فانظر، واعجب لهذا الالتئام والالتحام، وتلك الدقة والسلاسة لن تجدها إلا فى الذكر الحكيم كتاب ربنا العظيم.

* * *

كان غرق فرعون وجنوده انتقاما منهم لتكذيبهم بآيات ربهم، وهذا ما صرح به فى قوله تعالى: ﴿فانتقمنا منهم فأغرقناهم فى اليم ذلك بأنهم كذبوا

---

(١) التحرير والتنوير ٢٠/ ١٢٦.

بآياتنا وكانوا عنها غافلين﴾ [الأعراف ١٣٦].

الفاء في قوله «فانتقمنا» للتفريع والترتيب على ما سبق قبل. فإن انتقام الله عزوجل منهم كان نتيجة طبيعية متفرعة على ما أسلفوه من نقض العهد ونكث الوعد مرات ومرات المذكور قبل هذه الآية في قوله تعالى **﴿ولما وقع عليهم الرجز قالوا يا موسى ادع لنا ربك بما عهد عندك لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن لك ولنرسلن معك بني اسرائيل. فلما كشفنا عنهم الرجز إلى أجل هم بالغوه إذا هم ينكثون فانتقمنا منهم..﴾** الخ الآية [الأعراف ١٣٤ : ١٣٦]. والانتقام على وزن الافتعال (وهو العقوبة الشديدة الشبيهة بالنقم. وأصل صيغة الافتعال أن تكون لمطاوعة فعل المتعدى بحيث يكون فاعل المطاوعة هو مفعول الفعل المجرد، ولم يسمع أن قالوا نقمه فانتقم، أى أحفظه وأغضبه فعاقب، فهذه المطاوعة أميت فعلها المجرد، وعدوه إلى المعاقب بمن الابتدائية للدلالة على أنه منشأ العقوبة وسببها وأنه مستوجبها)(١).

«**فأغرقناهم في اليم**» الفاء تفسيرية لأن الإغراق هو عين الانتقام، وليس منفصلا عنه. ولا يصح أن تكون للتفريع لأن الإغراق لم يتفرع عن الانتقام كما هو ظاهر. والإغراق (الإلقاء في الماء المستبحر الذى يغمر الملقى فلا يترك له تنفسا)(٢) وأسند إلى المولى عزوجل لأنه هو الذى فعل بهم ذلك جزاءا وفاقا على سوء صنيعهم، وبعد الإمهال الطويل لهم.

«**اليم**» مضى الحديث عنه مفصلا.

«**بأنهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين**» تنصيص صريح لعلة إغراقهم، والباء في قوله «بأنهم» للسببية أى استحقوا الإغراق بسبب تكذيبهم وكفرهم بآيات ربهم. والمراد بالآيات هنا كل ما أنزله الله عزوجل على موسى عليه السلام من المعجزات المذكورة في أكثر من موطن في القرآن. وأضيفت الآيات إلى ضمير العظمة تفخيما لها، وتأكيدا على تأييد الله عزوجل لموسى بآيات من لدنه سبحانه. والضمير في «عنها» يعود على الآيات. وقدم على عامله «غافلين» إسراعا إلى ذمهم وتوبيخهم، ونعيا على عدم مبالاتهم بالآيات، وذهولهم عما يجب عليهم من التفكير فيها، وفي كيفية حدوثها وأنها من قبل الله عزوجل لا يقدر موسى عليها البتة.

* * *

---

(١) التحرير والتنوير ٩/ ٧٤.

(٢) التحرير والتنوير ٩/ ٧٥.

من أجل هذا كله لم يرحمهم مولاهم، وكان إغراقه لهم شيئا لا يحيط الإنسان ببيانه، ولا يقدر على وصفه وتبيانه. فقد بلغ الغاية، وأربى على النهاية. وهذا ما ذكره ربنا جل في علاه في قوله **﴿فأتبعهم فرعون بجنوده فغشيهم من اليم ما غشيهم﴾** [طه ٧٨].

* * *

قوله «**فأتبعهم فرعون بجنوده**» مر ذكره من قبل. والباء في قوله «بجنوده» للملازمة والملاصقة والمصاحبة أى صحبهم معتضدا بهم في اللحاق بني اسرائيل. فلم ينفعوه ولم ينفعهم بل باءوا جميعا بحسرة وندامة وهلاك. «وجنوده» جمع «جندى» وهذا الجمع بعينه قد استخدم في قصة موسى كلها سبع مرات هنا وفي سورة [يونس ٩٠] و [القصص ٦-٨- ٣٩-٤٠] و [الذاريات ٤٠]. وجاء في موطن واحد فحسب على صيغة «جند» في قوله تعالى «إنهم جند مغرقون». ومن يتأمل في سياقات هذه المواطن يجد الجمع «جنود» جاء حكاية من الله عزوجل عما كان من فرعون وجنوده، وما صنعه بهم. أما لفظ «جند» فكان من كلام الله عزوجل المباشر لموسى عليه السلام في قوله تعالى «واترك البحر رهوا إنهم جند مغرقون». مما يعنى أن القرآن الحكيم يفرق في استخدام الجموع بين كلام الله المباشر، وكلامه المحكى. وهذه أيضا سمة من سمات بلاغته وإعجازه.

«**فغشيهم من اليم ما غشيهم**» التغشية: التغطية. والمعنى علاهم وغمرهم من الماء ما لا يقادر قدره، ولا يحاط بوصفه، ولا يوقف على كنهه. فما في قوله «ما غشيهم» أفادت التهويل والتفخيم لهذا الأمر العظيم، وهذا الخطب الجليل. وهى على حد قوله تعالى «والمؤتفكة أهوى. فغشاها ما غشى» [النجم ٥٣-٥٤]. فهذا الحرف مع وجازته -كما ترى- قد فجر معاني كثيرة، ودلالات غزيرة أغنت عن عبارات جمة لا يقدر البلغاء المصاقيع، ولا الفحول من الفصحاء على ذكرها والإتيان بها. وهذا أيضا من خصائص إعجاز الذكر الحكيم. فإنه يعطيك من اللفظ الواحد بله الحرف الواحد ما يعجز الخطباء والأبيناء عن الإتيان بمثله (**قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لن يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾** [الإسراء ٨٨].

* * *

الفصل الثالث

الاسرار البلاغية في وصف مصر بعد خروج بني اسرائيل

المشهد الأول

امتنان الله عزوجل على بنى اسرائيل بمجاوزة خليج السويس وما أحدثوه بعدئذ

أنعم الله على بنى اسرائيل إنعاما عظيما، حين جاوز بهم خليج السويس، وأراهم بأعينهم مهلك أعدائهم الذين استعبدوهم وأساموهم سوء العذاب. وكان حريا بهم أن يتعظوا بهذه المعجزة الباهرة فيتعمق إيمانهم، ويزداد يقينهم. ولكنهم للأسف أتوا -وهم في مسيرهم في برية سيناء- على قوم يعكفون على أصنام لهم فلم يردعوهم أو يزجروهم بل طلبوا من كليم موسى أن يصنع لهم إلها كما لهؤلاء آلهة. وهذا ما صوره قوله تعالى:

﴿وجاوزنا ببنى اسرائيل البحر فأتوا على قوم يعكفون على أصنام لهم قالوا يا موسى اجعل لنا إلها كما لهم آلهة قال إنكم قوم تجهلون﴾[الأعراف ١٣٨] حيث أشير إلى مصر بلفظ «البحر» فى هذه الاية. والمراد به خليج السويس كما قدمنا قبل.

* * *

قوله «**وجاوزنا ببنى اسرائيل**» سبق القول مستوفيا فى هذه الجملة[١]. ولكنها هنا وقعت فى سياق آخر حيث ذكرت فى بداية قصة بنى اسرائيل مع موسى في سيناء، وما أحدثوه من أمور شنيعة وفظيعة بعد أن أنقذهم الله عزوجل من فرعون وجنوده. وهناك كان السياق مختلفا كما مر ذكره.

قوله «**فأتوا على قوم يعكفون على أصنام لهم**» الفاء للسببية أى أن مجاوزة الله عزوجل بهم البحر كان سببا فى الإتيان على هؤلاء القوم. كما تدل أيضا على الترتيب والتعقيب أى أن ما ذكرته الآية كان عقب المجاوزة لم يستبقه شيء آخر. مما يعنى أن هؤلاء القوم الذين كانوا يعبدون الأصنام كانوا قريبين من الشاطئ الآخر من خليج السويس فى برية سيناء. أى أنهم كانوا

---

(١) انظر صـ ١٧٥: ١٧٦.

من المصريين[١] المقيمين فى أرض سيناء المباركة. وما ذكره بعض المفسرين (أنهم الكنعانيون ويقال لهم عند العرب العمالقة، ويعرفون عند متأخرى المؤرخين بالفينيقيين)[٢] لا يؤيده التعبير بهذه الفاء دون ثم.

وقوله (أتوا على قوم معناه أتوا قوما، ولما ضُمن «أتوا» معنى مروا عدى بعلى لأنهم لم يقصدوا الإقامة فى القوم، ولكنهم ألفوهم فى طريقهم)[٣].

«يعكفون على أصنام لهم» نعت لقوم يكشف عما كان عليه هؤلاء القوم عند مرور بنى اسرائيل بهم (والعكوف على الشيء الإقبال عليه وملازمته على سبيل التعظيم، ومنه العكوف والاعتكاف فى المسجد وهو ملازمته لأجل العبادة)[٤]. وعبر بالمضارع «يعكفون» دون الماضى استحضارا لهذه الحالة المزرية، وتبشيعا لهذا الأمر القبيح فتشمئز منه النفوس الأبية والعقول الرشيدة السوية.

(والأصنام: جمع صنم وهو ما يصنع من الخشب أو الحجر أو المعدن مثالا لشيء حقيقى أو خيالى ليعظم تعظيم العبادة. والفرق بينه وبين التمثال أن هذا لابد أن يكون مثالا لشيء وأنه قد يكون للعبادة وحينئذ يسمى صنما. أما التمثال فقد يكون للزينة كالذى تراه على جدران بعض القصور المشيدة أو أبوابها أو فى حدائقها. وقد يكون للتعظيم والتكريم غير الدينى كالتماثيل التى تنصب لبعض الملوك وكبار علماء الدنيا أو القواد والزعماء للتذكير بتاريخهم وأعمالهم للاقتداء بهم، ويكثر هذا فى بلاد الإفرنج وقلدهم فيه بعض بلاد الشرق)[٥].

والذكر الحكيم قد استخدم كلا اللفظين الأصنام والتماثيل. وقد تحدث عن الأصنام[٦] فى موطن النهى عن عبادتها، والنعى على من قام

---

(١) يري بعض المعاصرين أن هؤلاء القوم كانوا من عمال المناجم المصريين الذين كانوا يتعبدون للآلهة «حاتحور». وكانت سيناء منذ أقدم العصور من أوفر مصادر الثروة لمصر فيها مناجم الذهب والنحاس والأحجار الكريمة، ولا تزال المناجم باقية حتي الآن وإن كانت قد أصبحت فقيرة في إنتاجها لكثرة ما أخذ منها. وقد عثر حديثا علي بقايا معبد الآلهة «حاتحور» الذي أقامه رمسيس الثاني في منطقة سرابة الخادم في سيناء. راجع قصص الأنبياء والتاريخ ٤/ ٧٢٥ - ٩٧٥ بتصرف.

(٢) التحرير والتنوير ٩/ ٨٠. (٣) السابق نفس الصفحة.

(٤) تفسير المنار ٩/ ٩١. (٥) السابق ٩/ ٩٢.

(٦) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن صـ ٤١٥.

بصناعتها فحسب. واستخدم التماثيل[1] فى موطن العبادة والزينة. فلفظ التمثال أعم فى القرآن من لفظ الأصنام.

(واختار طريق التنكير فى أصنام ليتوسل بالتنكير إلى إرادة تحقير الأصنام، وأنها مجهولة لأن التنكير يستلزم خفاء المعرفة)[2]. ويحتمل أن يكون التنكير للتكثير والتنويع أيضا أى أصناما كثيرة متنوعة، وعلى أشكال مختلفة. وفي التعبير بقوله «لهم» (زيادة تشنيع بهم، وتنبيه على جهلهم وغوايتهم فى أنهم يعبدون ما هو ملك لهم فيجعلون مملوكهم إلاههم)[3].

«قالوا يا موسى اجعل لنا إلها كما لهم آلهة» (الإله معناه فى اللغة المعبود مطلقا لا الخالق ولا المدبر لأمر العالم كله ولا بعضه. ولم يكن أحد من العرب الذين سموا أصنامهم وغيرها من معبوداتهم آلهة يعتقد أن اللات والعزى أو هبلا خلق شيئا من العالم أو يدبر أمرا من أموره. وإنما تدبير العالم يدخل فى معنى لفظ الرب. والشواهد على هذا في القرآن كثيرة ناطقة بأنهم كانوا يعتقدون ويقولون إن خالق السموات والأرض ومدبر أمورها هو الله تعالى، وأن آلهتهم ليس لها من أمر الخلق والتدبير شيء، وإن شركهم لأجل التقرب إليه تعالى، وابتغاء الشفاعة عنده بعبادة ما عبدوه)[4].

وهذا ما كان يقصده بنو اسرائيل حين طلبوا من كليم الله موسى ذاك الطلب، وهذا يعني أنهم قد غلبت عليهم الوثنية، وسيطر على نفوسهم الشرك، وأشربوا فى قلوبهم حب العجل الذى كان يعبده المصريون فإن (قدماء المصريين كانوا يعبدون عجلا اسمه «أبيس»، وكان بنو اسرائيل يعبدونه معهم كغيره من معبوداتهم، وأن السامرى لم يصنع لهم العجل بعد ذلك إلا لما كان من إلفهم لعبادته، وتأثر أعصابهم بما ورثوا من مظاهر روعته)[5]. ولهذا لما رأوا عمال المناجم من المصريين يعكفون على عبادة آلهتهم تذكروا ما كانوا عليه بالأمس القريب، وحنوا إليه، وبئس ما حنوا إليه.

(فإن قيل فهذا القول صدر من كل بنى اسرائيل أو من بعضهم؟ قلنا بل من بعضهم لأنه كان مع موسى السبعون المختارون وكان فيهم من يرتفع

---

(١) السابق صـ ٦٦١. (٢) التحرير والتنوير ٩/ ٨٠. (٣) السابق نفس الصفحة.
(٤) تفسير المنار ٩/ ٩٨. (٥) السابق ٩/ ٩٦.

عن مثل هذا السؤال الباطل)[1] . وإنما نُسب القول لجميعهم تبكيتا لباقيهم لسكوتهم عن نهيهم، وعدم إنكارهم أو امتعاضهم لقولهم فكأنه قالوه مثلهم. وفى هذا دليل على أن الساكت عن الباطل مشارك فيه.

وتقديم «لنا» على المفعول «إلها» إما للتخصيص أى إلها خاصا بنا كما لهم إلهة خاصة بهم. وكأن الإله -فى ظنهم- لعبة يتملكونها ويحتفظون بها. أو للتأكيد على الطلب والاهتمام به. وفى كلا المعنيين دلالة على فساد تفكيرهم، وسخف عقولهم، وإشارة إلى أنهم (قد انخلعوا فى مدة إقامتهم بمصر عن عقيدة التوحيد، وحنيفية إبراهيم ويعقوب التى وصى بها فى قوله «فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون» لأنهم لما كانوا فى حال ذل واستعباد ذهب علمهم وتاريخ مجدهم واندمجوا فى ديانة الغالبين لهم)[2].

(والتشبيه فى قوله «كما لهم آله» أراد به حض موسى على إجابة سؤلهم، وابتهاجا بما رأوا من حال القوم الذين حلوا بين ظهرانيهم، وكفى بالأمة خسة عقول أن تعد القبيح حسنا، وأن تتخذ المظاهر المزينة قدوة لها. وأن تنخلع عن كمالها فى اتباع نقائص غيرها)[3].

«قال إنكم قوم تجهلون» فصلت هذه الجملة عما قبلها لوقوعها فى نطاق الحوار بين موسى وقومه، وقد مر نظيرها كثيرا. ودخلت إن على الجملة الإسمية تأكيدا على أن جهلهم صار صفة راسخة فى نفوسهم، قارة فى صدورهم. وهل هناك جهل أشد من أن يطلبوا من نبيهم المكلف بإحياء إيمانهم، وتجديد يقينهم أن يجعل لهم إلها. فهذا إن دل فإنما يدل على قله عقولهم، وشدة جهلهم. (ولولا ذلك لكان لهم فى بادئ النظر زاجر عن مثل هذا السؤال. فالخبر مستعمل فى معنييه الصريح والكناية مكني به عن التعجب من فداحة جهلهم، وفى الإتيان بلفظ «قوم» وجعل ما هو المقصود بالإخبار وصفا لقوم تنبيها على أن وصفهم بالجهالة كالمتحقق المعلوم الداخل فى تقويم قوميتهم، وفى الحكم بالجهالة على القوم كلهم تأكيد للتعجب من حال جهالتهم وعمومها فيهم. بحيث لا يوجد فيهم من يشذ عن هذا

---

(١) مفاتيح الغيب ١٣/ ٢٥٨ - ٢٥٩.

(٢) التحرير والتنوير ٩/ ٨١.

(٣) السابق نفس الصفحة.

الوصف مع كثرتهم)[1].

وحذف متعلق «تجهلون» (لتنزيله منزلة اللازم، أو لأن حذفه يدل على عمومه أى تجهلون كل شيء فيدخل فيه الجهل بالربوبية بطريق الأولى)[2].

وقال «تجهلون» ولم يقل لا تعلمون (لأن هناك فارقا بين عدم العلم بالشيء، وبين الجهل بالشيء. فعدم العلم يعنى أن الذهن قد يكون خاليا من أى قضية. أما الجهل فهو يعنى أن تعلم مناقضا للقضية... وهذا يحتاج من الرسول إلى عمليتين عقليتين: الأولى أن يخرج ما فى نفسه من قضية الجهل، والثانية أن يعطى له القضية الجديدة. إن الذى يرهق العالم هم الجهلاء لا الأميون. لأن الأمى حين تعطى له المعلومة فليس عنده ما يناقضها. لكن الجاهل عنده ما يناقضها ويخالف الواقع)[3].

والعجب العجاب أنهم لم يتخلوا عن هذا الجهل، وقد شاهدوا من آيات الله قبل قليل ما ينزع هذا الجهل ويقضى على هذا الحمق. فهل هناك أعتى وأشد جهلا وعناداً من هؤلاء.

* * *

المشهد الثانى

ذهاب موسى عليه السلام للقاء ربه سبحانه فى جبل الطور بأرض سيناء المباركة

فى المشهد السابق رأينا أن ما طلبه بنم اسرائيل من موسى عليه السلام كان مفاجأة أليمة لها وقع شديد بغيض على نفسه -وبخاصة بعد معجزة اجتيازهم البحر وغرق فرعون فيه- ومن ثم رماهم بالجهل وقلة العقل. وانتهى هذا الأمر وسار موسى فى طريقه فى برية سيناء، ولكنه كما يذكر بعض العلماء كان (قد وعد قومه وهم بمصر إن أهلك الله فرعون أتاهم بكتاب فيه ما يأتون وما يذرون. فلما أهلك الله فرعون سأل موسى ربه الكتاب)[4] فأمره بالذهاب إلى جبل الطور[5] -الذى كلمه فيه أول مرة عند عودته من مدين-

(١) التحرير والتنوير ٩/ ٨٢.
(٢) تفسير الألوسي ٦/ ٢٢٤.
(٣) تفسير الشعراوي ٧/ ٤٣٣٢.
(٤) قصص الأنبياء للنجار ٢٥٣.
(٥) يراجع سفر الخروج الإصحاح ١٩ حيث ذكر أن بني اسرائيل نزلوا بجوار هذا الجبل في الشهر الثالث بعد خروجهم من مصر.

فذهب هناك، وقد ترك أخاه هارون خليفة له في قومه، ولما أتم ميقات ربه أربعين ليلة وكلمه ربه، تجرأ موسى عليه السلام وطلب من مولاه جل في علاه أن يراه، وقوبل طلبه بالرفض لأن تركيبته الجسمانية البشرية لا تقوى على مشاهدة التجليات الربانية، والفيوضات القدسية. وهذا ما يصوره قوله تعالى: **﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال ربى أرنى أنظر إليك قال لن ترانى ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين﴾** [الأعراف ١٤٣].

حيث جاء الحديث عن مصر في هذه الآية بلفظ «الجبل» مرتين، والمراد به جبل الطور في سيناء المباركة من أرض مصر المعمورة.

* * *

قوله «ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرنى أنظر إليك»

«لما» أداة شرط. وجملة «جاء موسى لميقاتنا» فعل الشرط. والمجيء هنا يعني انتقال موسى عليه السلام من المكان الذى كان فيه مع قومه آنذاك في برية سيناء إلى جبل الطور.

«لميقاتنا» أى للوقت الموعود الذى حدده الله له، وهو تمام الأربعين المشار إليها في قوله تعالى «فتم ميقات ربه أربعين ليلة» [الأعراف ١٤٢] وآثر التعبير بالميقات لأنه أدل على الوقت المحدد وهو أخص من الوقت. فالميقات هو (الوقت المضروب للشيء، والوعد الذى جعل له وقت قال عزوجل «إن يوم الفصل ميقاتهم» «إن يوم الفصل كان ميقاتا»)[1].

«وكلمه ربه» أى (من غير واسطة بحرف وصوت ومع هذا لا يشبه كلام المخلوقين)[2] أو بطريقة لا نعلم كيفيتها، ولا ندرك كنهها لأنها من الغيبيات التى أمرنا أن نؤمن بها، ونفوض علمها لله تعالى. وهذا هو الأسلم.

والواو يجوز أن تكون صلة للتأكيد. وجواب «لما» جملة «كلمه ربه» ونظيره قول امرئ القيس:

---

(١) مفردات الأصفهاني ٥٦٦. (٢) تفسير الألوسي ٦/ ٢٣٢.

فلما جُزنا ساحة الحي وانتحى بنا بطن خبت ذى حقاف عقنقل

فإن جواب «لما» قوله «وانتخى» أى لما جزنا ساحة الحى انتحى. ويجوز أن يكون قوله «وكلمه ربه» فعل شرط ثان، والواو عطفت الثانى على الأول، وجواب الشرط هو قوله تعالى «قال رب أرنى أنظر إليك» وهذا هو الأرجح هنا لأنه عليه السلام لم يطلب الرؤيا إلا بعد حدوث شيئين المجئ للميقات، وتكليم الله إياه. فشجعه الكلام على الرؤيا.

ومفعول «أرنى» محذوف تقديره أرنى نفسك أو ذاتك العلية، وحُذف حياءً وتأدبا مع الله عزوجل. ودل على المحذوف الضمير المجرور فى قوله «إليك».

«قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني»

الجملة واقعة في جواب سؤال مقدر. أى ماذا حدث حين طلب موسى الرؤيا. أجيب «قال لن ترانى...» (وقد أشكل حرف «لن» ههنا على كثير من العلماء. لأنها موضوعة لنفى التأبيد فاستدل به المعتزلة على نفى الرؤية فى الدنيا والآخرة. وهذا أضعف الأقوال لأنه قد تواترت الأحاديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن المؤمنين يرون الله فى الدار الآخرة كما فى قوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» وقوله تعالى إخبارا عن الكفار «كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون»)(١). وما استدل به المعتزلة بأن «لن» لنفى الرؤيا فى الدنيا والآخرة ليس بصحيح بل هى لنفى الرؤيا فى الدنيا فحسب تشهد بذلك نصوص اللغة (والكتاب والسنة على خلاف ذلك. فقد قال تعالى فى حق اليهود عند كراهيتهم الموت فى الدنيا «ولن يتمنوه أبدا» مع أنهم يتمنون الموت يوم القيامة كما قال تعالى «ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك» وقوله «ياليتها كانت القاضية». والسنة أكثر من أن تحصى)(٢).

فضلا عن أن قوله «أرنى» (دليل على أن رؤيته تعالى جائزة فى الجملة لأن طلب المستحيل من الأنبياء محال. وخصوصا ما يقتضى الجهل بالله. ولذلك رده بقوله تعالى «لن ترانى» دون «لن أرى» أو «لن أريك» أو «لن تنظر إلىّ» تنبيها على أنه قاصر عن رؤيته لتوقفها على معد فى الرائى لم يوجد

(١) تفسير ابن كثير ٢/ ٢٤٤ بتصرف يسير . (٢) فتح البيان ٣/ ٤٠٢- ٤٠٣ بتصرف.

فيه)[1].

«ولكن» لكن للاستدراك والمغزى من هذا الاستدراك هو (رفع توهم المخاطب الاقتصار على نفى الرؤية بدون تعليل ولا إقناع. أو أن يتوهم أن هذا المنع لغضب على السائل، ومنقصة فيه. فلذلك يعلم من حرفى الاستدراك أن بعض ما يتوهمه سيرفع. وذلك أنه أمره بالنظر إلى الجبل الذى هو فيه هل يثبت في مكانه. وهذا يعلم منه أن الجبل سيتوجه إليه شيء من شأن الجلال الإلهى. وأن قوة الجبل لا تستقر عند ذلك التوجه العظيم فيعلم موسى أنه أحرى بتضاؤل قواه الفانية، لو تجلى له شيء من سبحات الله تعالى)[2].

والجبل (هو ما علا من سطح الأرض واستطال، وجاوز التل ارتفاعا جمعه أجبال وجبال قال عزوجل «ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا»، وقال تعالى «والجبال أرساها». واعتبر معانيه فاستعير واشتق منه بحسبه. فقيل فلان جبل لا يتزحزح تصورا لمعنى الثبات فيه، وجبله الله على كذا إشارة إلى ما ركب فيه من الطبع الذى يأبى على الناقل نقله، وفلان ذو جبلة أى غليظ الجسم، وتصور منه معنى العظم فقيل للجماعة العظيمة جبل. قال الله تعالى «ولقد أضل منكم جبلا كثيرا» أى جماعة تشبيها بالجبل فى العظم»[3].

والمراد بهذا الجبل فى الآية جبل الطور المعروف بجبل موسى في أرض سيناء المباركة. وعبر عنه هنا بالجبل، وفى مواضع أخرى بالطور. لأن لفظ «الجبل» فى تلك الاية أوفق بالسياق، وأجدر بالمقام. فمادته -كما مر- تحمل فى طياتها معنى الرزانة والركانة والقوة والصلابة. وكأنه يقول له انظر إلى هذا الجبل هو المثل الأعلى فى تلك الصفات فإنه لن يقدر على إطاقة رؤيتى فبالأحرى أنت كذلك لا تقدر. فجاء اللفظ -كما ترى- متناغما مع الموقف أتم مناغاة. وقد مر فى هذه الدراسة التعبير بأكثر من لفظ لمعنى واحد مثل «اليم -البحر» «الجبل- الطور» والقرآن يستخدم كل لفظة فى موطنها الأشكل بها، وموضعها الأحق بوجودها. وهذا من خصائص نظمه، وسمات إعجازه.

---

(١) تفسير البيضاري ١/ ٤٧٢. (٢) التحرير والتنوير ٩/ ٩٢.
(٣) المعجم الوسيط ١/ ١١٠، ومفردات الراغب ٨٤ - ٨٥.

«فإن استقر مكانه فسوف ترانى» (أى إن ثبت مكانه لم يتضعضع، ولم ينهد لبعض ما يرى من عظمى، «فسوف ترانى» أنت لضعفك وذلتك. وإن الجبل تضعضع وانهد بقوته وشدته وعظمته فأنت أضعف وأذل)[1].

«فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا» «لما» أداة شرط، وجملة «تجلى ربه للجبل» فعل الشرط. والتجلى حقيقته الظهور وإزالة الحجاب. (يقال جلا الشيء والأمر، وانجلى وتجلى بنفسه أو بغيره وجلاه فتجلى إذا انكشف وظهر ووضح بعد خفاء)[2] ومعنى («فلما تجلى ربه للجبل» أى ظهر له على الوجه اللائق بجنابه تعالى بعد جعله مدركا لذلك... وعن ابن عباس أنه قال ما تجلى منه سبحانه للجبل إلا قدر الخنصر فجعله ترابا. وهذا كما لا يخفى من المتشابهات التى يسلك فيها طريق التسليم وهو أسلم وأحكم، أو التأويل بما يليق بجلال ذاته تعالى)[3].

«جعله دكا» جواب لما. والدك مصدر دك الشيء يدك دكا بمعنى الدق (والفرق بين الدق والدك كما يؤخذ من الاستعمال العام الموروث عن العرب أن الدق ما يخبط به الشيء ليتفتت، ويكون أجزاء دقيقة، ومنه الدقيق... وأما الدك فهو الهدم والخبط الذى يكون به الشيء المدكوك ملبدا أو مستويا)[4]. والمراد أن الله عزوجل تجلى للجبل بالصورة والكيفية التى أرادها فجعله مدكوكا.

واختار المصدر «دكا» على اسم المفعول مدكوكا للمبالغة فى اندكاكه. فضلا عن أن التشديد الكائن فى الكاف، وقلة حروف اللفظة يدلان على سرعة الدك وقوته وشدته. وهذا كله أضفى على العبارة قوة وفخامة.

«وخر موسى صعقا» معطوف على جواب الشرط. ومعنى «خر موسى» (أى سقط من هول ما رأى. وفرق بعضهم بين السقوط والخرور بأن الأول مطلق، والثانى سقوط له صوت كالخرير)[5] «صعقا» حال من «موسى» وهو وصف بمعنى المصعوق يطلق على شيئين: الموت، والغشيان. وقد (فسره ابن عباس بالغشى، وفسره قتادة بالموت، والأول أقوى لقوله تعالى «فلما أفاق». قال

---

(١) تفسير المنار ٩/ ١٠٨.
(٢) السابق نفس الصفحة.
(٣) تفسير الألوسي ٦/ ٢٣٤ - ٢٣٥.
(٤) تفسير المنار ٩/ ١٠٩.
(٥) تفسير الألوسي ٦/ ٢٣٥.

الزجاج ولا يكاد يقال للميت قد أفاق من موته، ولكن يقال للذى يغشى عليه إنه أفاق من غشيه لأن الله تعالى قال فى الذين ماتوا «ثم بعثناكم من بعد موتكم»)(١).

«فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين» «فلما أفاق» أى عادله وعيه وفهمه. إذ الإفاقة هى عودة العقل والوعى والفهم إلى الإنسان بعد ذهابها عنه بسبب من الأسباب مثل السكر أو الجنون أو النوم أو الغفلة أو الإغماءة. «سبحانك» مصدر جاء عوضا عن فعله. وفائدته المبالغة فى تنزيه الحضرة الإلهية، والجناب القدسى أن يراه أحد فى الدنيا، أو يسأله رؤيته فيها.

«تبت إليك» أى من شيئين من سؤال الرؤيا فى الدنيا، ومن سؤالها بغير إذن الله سبحانه وتعالى. ومثله قول نوح عليه السلام «رب إنى أعوذ بك أن أسألك ما ليس لى به علم» [هود ٤٧].

«وأنا أول المؤمنين» ليس المراد بالأول هنا حقيقته كما لا يخفى إذ سبقه كثير إلى الإيمان من عهد آدم إلى موسى عليهم السلام. وهذا أمر بدهى، ومن ثم فإن الأول يطلق هنا (على المبادر إلى الإيمان. وإطلاق الأول على المبادر مجاز شائع مسار للحقيقة. والمراد به هنا، وفى نظائره الكناية عن قوة إيمانه حتى أنه يبادر إليه حين تردد غيره فيه فهو للمبالغة. ونظيره قوله تعالى «ولا تكونوا أول كافر به» فى سورة البقرة. وقوله «وأنا أول المسلمين» فى سورة الأنعام. والمراد بالمؤمنين من كان الإيمان وصفهم ولقبهم أى الإيمان بالله وصفاته كما يليق به)(٢).

* * *

المشهد الثالث

تذرية العجل الذى صنعه السامرى فى مياه خليج السويس

فى المشهد السابق ذكرنا أن موسى عليه السلام ذهب إلى جبل الطور لملاقاة ربه سبحانه، وحدث هناك ما حدث له مما ذكرناه. ولكنه أثناء وجوده هناك نعق فى بنى اسرائيل ناعق، وشغب فيهم شاغب فأخذ الحلى التى استعارتها الإسرائيليات من نساء مصر قبيل الخروج وصهرها، وصنع عجلا

---

(١) مفاتيح الغيب ١٣/ ٢٧٤.

(٢) التحرير والتنوير ٩/ ٩٤.

جسدا له خوار، وقال لهم «هذا إلهكم وإله موسى فنسى» [طه ٨٨]، وتعلق القوم بهذا العجل، وأشربوا حبه فى قلوبهم، وقالوا لهارون عليه السلام حين نهاهم عن الافتتان به «لن نبرح عليه عاكفين حتى يرجع إلينا موسى» [طه ٩١]. وأخبر الله عزوجل موسى بما فعله السامرى. فعاد غضبان أسفا «وأخذ برأس أخيه يجره إليه» [الأعراف ١٥٠] فاعتذر له هارون[1] بأنهَ قد بذل جهده، لكنه لم يقاتل من فعل هذا حتى لا يتهم بأنه فرق بين بنى اسرائيل، وتوجه موسى إلى رأس الفتنة قائلا «فما خطبك يا سامرى. قال بصرت بما لم يبصروا به فقبضت قبضة من أثر الرسول فنبذتها وكذلك سولت لى نفسى» [طه ٩٥- ٩٦] فما كان من موسى عليه السلام إلا أن نفذ حكم الله عزوجل فيه المذكور فى قوله تعالى: **﴿قال فاذهب فإن لك فى الحياة أن تقول لا مساس وإن لك موعدا لن تخلفه وانظر إلى إلهك الذى ظلت عليه عاكفا لنحرقنه ثم لننسفنه فى اليم نسفا﴾** [طه ٧٩].

حيث ذكرت مصر بلفظ «اليم» فى هذه الآية، والمراد به خليج السويس كما سيأتى بعد.

* * *

قوله تعالى «**قال فاذهب فإن لك فى الحياة أن تقول لا مساس**» الجملة استئناف بيانى مر الحديث عنه فى غير موضع. والأمر فى قوله «فاذهب» (أمر له بالانصراف والخروج من وسط الأمة. ويجوز أن يكون كلمة زجر كقوله تعالى «قال اذهب فمن تبعك منهم فإن جهنم جزاؤكم». وكقول الشاعر مما أنشده سيبويه ولم يعزه:

فاليوم قربت تهجونا وتشتمنا فاذهب فما ويك والأيام من عجب

ويجوز أن يكون مرادا به عدم الاكتراث بحاله كقول النبهانى من شعراء الحماسة:

فإن كنت سيدنا سُدتنا وإن كنت للخال فاذهب فخل[2]

---

(١) العجيب أن التوراة التي بأيدي هود تنسب هذا الفعل الشنيع إلي نبي الله هارون، وليس هذا بغريب علي هؤلاء فقد اعتدوا علي مقام كثير من الأنبياء، وكانوا يقتلونهم بغير حق فسيرتهم ملطخة بالعار والشنار طوال أجيالهم المختلفة. فكيف لنا إذن أن نأمن جانبهم، وقد فعلوا ما فعلوا مع أنبيائهم. وهذه الأخلاق مندسة في أعراقهم جيلا بعد جيل، ولن ينزعوا عنها إلا بالموت.
(٢) التحرير والتنوير ١٦/ ٢٩٧.

ولا مانع أن تكون المعانى السابقة كلها مرادة. فهو أمر له بالخروج من وسط القوم مشفوعا بالزجر والإهانة والطرد وعدم الاكتراث. أى اذهب مغضوبا عليك مطرودا من بيننا. وإن كان وجوده وسط القوم مع إهانته وعدم الاكتراث به أنكى له وأشد كما سيأتى.

«لك فى الحياة» خبر إن مقدم. **«أن تقول لا مساس»** اسمها مؤخر. وتقديم خبر إن على اسمها للمسارعة إلى ازدرائه، والاستخفاف والتهكم به. أى أن كل ما تحصل عليه من وراء فعلتك قولك «لا مساس» وهذه هى العقوبة الدنيوية له. أى عذابك أن تقول مدة وجودك فى الدنيا لا يمسنى أحد، ولا يقترب منى أحد. وليس هذا على وجه الاختيار بل على وجه الاضطرار.

و«مساس» مصدر ماس مثل قتال وجهاد مصدر قاتل وجاهد. ولا نافية للجنس، والمراد بالنفى النهى أى لا تمسنى ولا أمسك. والتعبير عن النهى بصيغة النفى أبلغ فى الدلالة وأقوى لأنه يشعر بتحقق المنهى عنه فعلا. فجاءت الجملة تحكى ذلك فى الواقع. وهذا النمط من الأساليب نمط عال رفيع له لطائف جمة تناولتها بالتحليل فى دراسة سابقة(١).

وقد اختلف المفسرون فى ماهية هذه العقوبة يقول الزمخشرى (عوقب فى الدنيا بعقوبة لا شىء أطم منها وأوحش، وذلك أنه منع من مخالطة الناس منعا كليا، وحرم عليهم ملاقاته ومكالمته ومبايعته ومواجهته وكل ما يعايش به الناس بعضهم بعضا. وإذا اتفق أن يماس أحدا رجلا أو امرأة حم الماس والممسوس فتحامى الناس وتحاموه، وكان يصيح لا مساس. وعاد فى الناس أوحش من القاتل اللاجئ فى الحرم، ومن الوحش النافر فى البرية)(٢). ويقول القرطبى (يقال لما قال له موسى «فاذهب فإن لك فى الحياة أن تقول لا مساس» خاف فهرب فجعل يهيم فى البرية مع السباع والوحش لا يجد أحداً من الناس يمسه حتى صار كالقائل لا مساس لبعده عن الناس، وبعد الناس عنه)(٣).

---

(١) مباحث المعاني في كتب أحكام القرآن صـ ١٥٤، رسالة دكتوراه للمؤلف مخطوط بكلية اللغة العربية بالقاهرة.

(٢) تفسير الكشاف ٢/ ٥٥١.

(٣) تفسير القرطبي ١١/ ٢٤١.

وهذا رأى وجيه، والمعنى العام لا يستبعده إلا أن ما حكاه الزمخشرى أقوى حتى يتذكر الناس دائما نتيجة صنيعه، وما آل إليه حاله. فلا يفكر أحد فى الإقدام على ذلك. وهذا أشد وأنكى وأخزى له. لأنه لما فعل الفعلة المرذولة كان يريد اجتماع الناس عليه فكان ذلك (سببا لبعدهم عنه وتحقيره، وصار لديهم أبغض من الطلياء، وأهون من معبأة.. وقيل عوقب بذلك ليكون الجزاء من جنس العمل حيث نبذ فنبذ فإن ذلك التحامى أشبه شيء بالنبذ)[1].

«وإن لك موعدا لن تخلفه» إشارة إلى ما ينتظره فى الآخرة. أى لن يخلف الله وعده بعقوبتك فى الآخرة لا مفر من ذلك بعد عقابك فى الدنيا.

«وانظر إلى إلهك الذى ظلت عليه عاكفا» بعدما أخبره بعقوبته فى الدنيا والآخرة. زاد فى إيلامه وازدرائه فقال له «انظر إلى إلهك» أى حدق النظر فيما سيحدث له ويصير إليه لتزداد غيظا من سوء فعلتك، وتتأكد من سخافة عقلك، وفساد فكرك.

والمراد بالإله هنا العجل الذهبى الذى صنعه السامرى لبنى اسرائيل ليعبدوه من دون الله، وأضافه إلى كاف الخطاب «إلهك» تهكما به، وسخرية منه إذ لم ينفعه هذا الإله بل أورده موارد الهلاك، وجعله طريدا لعينا مغضوبا عليه محل سخرية وامتهان. والإله الحق يحمى دعاته، ويدافع عن أتباعه.

ووصف الإله بطريق الموصوليه الذى (لما تدل عليه الصلة من التنبيه على الضلال والخطأ. أى الذى لا يستحق أن يعكف عليه)[2].

«ظلت» أى ظللت حذفت اللام الأولى تخفيفا. وهذا الفعل من أخوات كان (وأصله الدلالة على اتصاف اسمه بخبره فى وقت النهار. وهو هنا مجاز مرسل فى معنى دام بعلاقة الإطلاق بناء على أن غالب الأعمال يكون فى النهار)[3].

وتقديم المجرور فى قوله «عليه عاكفا» يجوز أن يكون للتخصيص أى الذى اختصصته بالعبادة، وقصرتها عليه دون الله تعالى، ويجوز أن يكون التقديم للاهتمام إشعارا ببلادة فهمه، وسذاجة عقله، وقلة تفكيره. إذ كيف

---

(١) تفسير الألوسي ١١/ ٣٦٢. (٢) التحرير والتنوير ١٦/ ٢٩٩.

(٣) السابق نفس الصفحة بتصرف يسير.

يعبد عجلا صنعه بيده، يقيم عليه لا يبرحه. ومن ثم عبر بقوله «عاكفا» تدليلا على ملازمته له، وعدم انفكاكه عنه، وكأنه وجد راحته وسعادته بالقرب منه. وربما كان يذكره هو ومن معه بالأيام الخوالى التى ألفوا فيها عبادة العجل «أبيس» لدى المصريين القدماء. فإن المرء يحن لما ألفه واعتاد عليه، وما هو مركوز فى طبعه وجبلته.

وقوله «**لنحرقنه ثم لننسفنه في اليم نسفا**» نظم قوى رصين، وأسلوب جزل فخم، وتركيب سديد محكم يشعر بمدى الحنق والغيظ. والغضب الذى ألم بموسى عليه السلام، ويصور بدقة مدى غيرته على دين الله، ويعكس بشدة انكاره واشمئزازه من فعل السامرى. ومن ثم أورد كلامه مورد التأكيد بأكثر من مؤكد ليدلل على أنه عازم لا محالة على فعل ما ذكره.

والمضارع «**لنحرقنه**» جواب لقسم محذوف تقديره بالله تعالى لنحرقنه بالنار. دل عليه اللام الداخلة على جواب القسم. ومثله «لننسفنه». والتحريق هو الإحراق الشديد. وهذا لا يدل على أن العجل كان من لحم ودم كما ذهب البعض بحجة أن الذهب لا يمكن إحراقه. لأن المعنى (لنحرقنه إحراقا لا يدع له شكلا. وأراد به أن يذيبه بالنار حتى يفسد شكله، ويصير قطعا)[1]. والمراد بالنسف: تفريق وإذراء أجزائه التى أحرقت وتفتتت، وصارت قطعا صغيرة. (و«ثم» للتراخي الرتبى لأن نسف العجل أشد فى إعدامه من تحريقه وأذل له)[2].

واليم هنا هو خليج السويس. وطبعى أن المكان الذى حصل فيه التذرية ليس هو المكان الذى غرق فيه فرعون وجنوده. إنما هو الساحل القريب من الموضع الذى كانوا فيه آنذاك. ونرجح أنه لم يكن بعيدا عن طور سيناء لأن هذه الحادثة حصلت بعد عودة موسى من لقاء ربه فى جبل الطور. وهو ما يفهم من سياق الآيات التى أوردت هذه الحادثة فى سورة البقرة والأعراف وطه. وإيثار التعبير باليم هنا يؤكد ما ذهبنا إليه فيما مضى[3] من أن اليم يأتى فى مقامات تغاير مقامات «البحر» حيث أتى هنا فى سياق الحنق والغضب

(١) التحرير والتنوير ١٦/ ٣٠٠ (٢) السابق نفس الصفحة.
(٣) انظر صـ ١٨٠- ١٨١.

والهلاك. بخلاف البحر فهو يأتى عامة، وفى قصة موسى خاصة فى سياقات الرحمة والإنقاذ والنجاة.

«**نسفا**» مفعول مطلق مؤكد لفعله. الغرض منه التأكيد على أنه لن يتردد فى عزمه على نسفه وتذريته بحيث لا يبقى منه أثر بعد عين، أو يعثر على شيء منه فيؤخذ. أى سيكون هلاكه هلاكا مبرما، والقضاء عليه قضاء محكما (ولقد فعل عليه السلام ما أقسم عليه كله كما يشهد به الأمر بالنظر. وإنما لم يصرح به تنبيها على كمال ظهوره واستحالة الخلف فى وعده المؤكد باليمين)[١].

وكان رد فعل موسى عليه السلام هنا شديدا -كما ترى- لأنه سبق أن أرخى لهم حبال الصبر حين طلبوا منه بعد مجاوزتهم البحر أن يجعل لهم إلها كما لهؤلاء القوم الذين مروا عليهم آلهة. فاكتفى هناك بنفعتهم بالجهل، وهنا كان غضبه أقوى، وخنقه أشد، وغيظه أحد فطرد صانع العجل، وأحرق إلاهه، وذراه فى اليم. ولم يكتف بذلك بل حكم عباد العجل لكى تقبل توبتهم أن يقتل بعضهم بعضا. وعليهم غضب من ربهم كما هو مذكور فى سورتى البقرة والأعراف.

* * *

المشهد الرابع

رفع جبل الطور بأرض سيناء على بنى اسرائيل

تخلص موسى عليه السلام من العجل الذى عبده بعض بنى اسرائيل فأحرقه وذراه فى مياه خليج السويس كما رأينا فى المشهد السابق. وكانت عبادة العجل حدثا جللا أسخط المولى عزوجل عليهم بحيث لم يقبل توبتهم إلا بعدما قتل[٢] عباد العجل بعضهم بعضا. وكان من المتوقع لو كانوا أصحاب فطر سليمة، وعقول مستقيمة ألا يشغبوا على موسى عليه السلام بعد ذلك البتة. ولكن غلبت عليهم شقوتهم. فقد أمرهم موسى عليه السلام

---

(١) تفسير الألوسي ١١/ ٣٦٥.

(٢) مصداقا لقوله تعالي «فتوبوا إلي بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم إنه هو التواب الرحيم» [البقرة ٥٤].

بالامتثال بما فرضه الله عليهم فى التوراة[1] فرفضوا أن يخضعوا لها، ويلتزموا بحدودها. فأراهم الله عزوجل آية بينة ليردعهم ويخوفهم بها.

وهذا ما أنبأنا عنه المولى عزوجل كاشفا عن طبائعهم، موضحا ما انطوت عليه أفئدتهم من ختل ومخاتلة في قوله تعالى: **﴿وإذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة وظنوا أنه واقع بهم خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه لعلكم تتقون﴾** [الأعراف ١٧١].

وقوله تعالى **﴿وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه لعلكم تتقون﴾** [البقرة ٦٣].

وقوله تعالى **﴿وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا قالوا سمعنا وعصينا وأشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم قل بئسما يأمركم به إيمانكم إن كنتم مؤمنين﴾** [البقرة ٩٣].

وقوله تعالى **﴿ورفعنا فوقهم الطور بميثاقهم وقلنا لهم ادخلوا الباب سجدا وقلنا لهم لا تعدوا في السبت وأخذنا منهم ميثاقا غليظا﴾** [النساء ١٥٤].

حيث تحدثت هذه الآيات عن «جبل موسى» فى أرض سيناء المباركة بلفظ الجبل مرة، والطور ثلاث مرات كما ترى.

* * *

قوله تعالى «وإذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة» الجملة معطوفة على ما قبلها في قوله تعالى «واسألهم عن القرية التى كانت حاضرة البحر..» [الأعراف ١٦٣] عطف قصة على أخرى كما مر مرارا. و«إذ» متعلقة بمحذوف تقديره اذكر، والتعبير بإذ مع حذف فعلها ورد كثيرا فى الذكر الحكيم حتى كاد يشكل ظاهرة واضحة يلمسها كل متأمل فى آياته المباركة.

والخطاب فى قوله «واذكر» لنبينا محمد صلوات الله عليه. أى واذكر يا محمد إذ نتقنا الجبل، ورفعناه فوق رؤوسهم. وأصل النتق كما قال أبو

---

(١) أنزلت التوراة على موسى عليه السلام حينما ذهب لملاقاة ربه، وقد حدثت فتنة العجل إبان وجوده هناك. وكان قومه في ذلك الوقت يقطنون قريبا من جبل الطور كما أوردت التوراة في سفر العدد الإصحاح العاشر. وقد مر عليهم عندئذ في سيناء عام وأكثر بقليل.

عبيدة (قلع الشىء من موضعه، والرمى به يقال نتق ما فى الجراب إذا رمى به. وامرأة ناتق ومنتاق إذا كثر ولدها لأنها ترمى بأولادها رميا)[١].

ومعنى «نتقنا الجبل» أى اقتلعناه من جذوره، ونزعناه من أُسه، ورفعناه فوق رؤوسهم وكان سبب هذا (أنهم أبوا أن يقبلوا أحكام التوراة لغلظها وثقلها[٢] فرفع الله الطور على رؤوسهم مقدار عسكرهم وكان فرسخا فى فرسخ. وقيل لهم إن قبلتموها بما فيها وإلا ليقعن عليكم. فلما نظروا إلى الجبل[٣] خر كل رجل منهم ساجدا على حاجبه الأيسر، وهو ينظر بعينه اليمنى إلي الجبل فرقا من سقوطه، فلذلك لا ترى يهوديا يسجد إلا على حاجبه الأيسر، ويقولون هى السجدة التى رفعت عنا بها العقوبة. ولما نشر موسى الألواح، وفيها كتاب الله لم يبق جبل ولا شجر ولا حجر إلا اهتز فلذلك لا ترى يهوديا يقرأ التوراة إلا اهتز وأنغض لها رأسه)[٤].

وكلمة «نتقنا» تحكى بإيقاعها، وصوت حروفها معنى النزع والقلع والرفع، ومن يجر هذا اللفظ على لسانه بتؤدة وأناة يشعر بذلك من جراء التاء المفتوحة، وبعدها القاف الشديدة الساكنة ثم المد فى حرف «نا» كل ذلك يعكس الاستطالة ثم النزع والرفع.

والجبل هنا هو جبل موسى المذكور فى المشهد الثانى، وأل فيه للعهد. وهو يقابل هنا لفظ الطور فى الآيات الثلاث الباقيات فى هذا المشهد... وعبر عنه بلفظ الجبل، وفى الآيات الثلاث بالطور. إشارة إلى أن هذا اللفظ بمادته التى هى عنوان الثبات والقوة، وأمارة الرسوخ والصلابة كان نتقه أى خلخلته وزعزعته من أصله ثم رفعه سهلا يسيرا.

ومن ثم جاء التعبير بالنتق فى هذا المقام أشد تلاؤما من التعبير بالرفع

---

(١) مفاتيح الغيب للرازي ١٣/ ٣٣٦.

(٢) راجع سفر اللاويين الإصحاح ١١، وقصص الأنبياء والتاريخ ٤/ ١٠٢٨ : ١٠٣٤ فقد فصل القول في كيفية كون هذه الأحكام ثقيلة.

(٣) وهذا يعني أنهم لا يسيرون علي الجادة -كما أثبتت هذه التجربة- إلا إذا وقعوا تحت الضغط والتهديد سنة فيهم قديمة حديثة ولكننا غفلنا عنها الآن.

(٤) تفسير الكشاف ٢/ ١٢٩.

لأن الرفع ليس فيه نزع من الأصل والجذر. أما لفظ الطور فحيث لم يدل بمادته على ما فى الجبل من المعانى السابقة، وكان مقتضى السياق الإخبار المجرد عن هذه الحادثة -دون تصوير لماهية النزع وكيفية القلع- ناسبه لفظ الرفع. والله أعلم.

وهكذا جاءت الألفاظ متلائمة متناغية يشد بعضها بعضا، ويأخذ بعضها بحجز الآخر، وكل كلمة تنادى أختها، وتتواءم مع جاراتها، وتنسجم مع سياقها الواردة فيه. فضلا عن أن التعبير بالجبل فى آية الأعراف جاء متطابقا متوافقا مع ذكر لفظ الجبل بعينه فى هذه السورة مرتين(١)، ولم يذكر فيها لفظ الطور مطلقا. كما أن سورة البقرة، والنساء الوارد فيهما لفظ الطور لم يأت فيهما لفظ الجبل محلى بأل. فاقتصرت كل سورة على لفظة اتسقت مع سياقها العام ولن تجد هذا فى غير الذكر الحكيم الذى هو قمة الإيجاز، وعنوان الإعجاز.

«فوقهم» (فيه وجهان أحدهما أنه متعلق بمحذوف على أنه حال من الجبل وهى حال مقدرة لأنه حال النتق لم يكن فوقهم بالفعل بل بالنتق صار فوقهم. والثانى أنه ظرف لنتقنا)(٢).

والتصريح بالفوقية هنا يؤكد أن الجبل قد رُفع فعلا فوق رؤوسهم. ولا يجب أن يحمل الكلام على غير هذا الظاهر كما ذهب صاحب تفسير المنار، والشيخ عبد الوهاب(٣) النجار. لأن هذا الأمر ليس بغريب أو عجيب فكم رأى بنو اسرائيل من آياته تعالى معجزات كثيرة. ومن ثم أعقب ذلك بصورة تشبيهية رائعة تبرز مقدار هذا الرفع فوق رؤوسهم، وتبين أنه لم يكن بعيدا عنها بل كان مرتفعا فوقها ارتفاع الظلة وهى السقيفة التى يستظل بها.

(قال ابن عباس كأنه ظلة أى كأنه سقيفة. والظلة كل ما أظلك من سقف أو سحابة أو جناح حائط والجمع ظلل وظلال)(٤). ووجه الشبه القرب والمحاذاة. وعبر بكأن دون غيرها من أدوات التشبيه إيماء إلى قوة هذا الشبه،

(١) ذكر لفظ الجبل مفردا محلي بأل ثلاث مرات في سورة الأعراف. وكلها مقصود به جبل موسي في سيناء. وما عدا هذه المواضع الثلاث لم يأت مفردا إلا نكرة فحسب.

(٢) تفسير الجمل ٢/ ٢٠٧.

(٣) قصص الأنبياء للنجار ٢٧٥- ٢٧٦.

(٤) مفاتيح الغيب للرازي ١٣/ ٣٣٦.

وشدة تصويره لهذه الحالة. ومن هنا نكر المشبه به «ظلة» الماعا إلى أنها ظلة هائلة عظيمة لا تتصور ولا تتخيل تتناسب مع عظمة وقوة ورزانة هذا الجبل.

والغرض من هذا التشبيه كما يقول البلاغيون هو تصوير الشيء الذى لم تجربه العادة فى الواقع إلى ما جرت به العادة، ويتراءى لنا ليل نهار. وبذلك ترسخ هذه الصورة الغريبة العجيبة فى النفس، وتثبت فى الحس، وتتقرر فى الوجدان.

«وظنوا أنه واقع بهم» أى اعتقدوا اعتقاداً جازما لا شك فيه أنه واقع بهم (فالظن هنا بمعنى اليقين لا الشك، وهو من الأضداد قال أبو عبيدة العرب تقول لليقين ظن وللشك ظن وقد كثر استعمال الظن بمعنى اليقين ومنه (إنى ظننت أنى ملاق حسابيه» «فظنوا أنهم مواقعوها» «الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم»)[1].

وهذا المعنى هو الأظهر هنا كما يفهم من سياق الكلام، وإلا لما استجابوا وخضعوا من فورهم (وعدى واقع بالباء للدلالة على أنهم كانوا مستقرين فى الجبل فهو إذا ارتفع وقع ملابساً لهم ففتتهم. فهم يرون أعلاه فوقهم، وهم فى سفحه. وهذا وجه الجمع بين قوله «فوقهم» وبين باء الملابسة)[2].

«خذوا ما آتيناكم بقوة» على إضمار قول محذوف تقديره (وقلنا خذوا ما آتيناكم، أو قائلين خذوا ما آتيناكم من الكتاب)[3] وحذف القول على التقديرين السابقين اعتمادا على السياق الذى يومئ إليه، والمعنى الذى يرشد إليه. واتكاءً على فطنة السامع وذكائه، والقرآن يعول على ذلك كثيرا لأنه يخاطب العقول الذكية التى تفهم المعنى من حاق اللفظ. والغرض من الحذف هو المسارعة إلى المطلوب، وهذا أوقع فى الردع، وأشد وأقوى فى الزجر. وفعل القول المحذوف معطوف على «نتقنا». والتقدير وإذ نتقنا الجبل، وقلنا خذوا، واذكروا ما فيه الخ. وبذلك يلتئم النظم، ويرتبط الكلام أتم ارتباط.

---

(١) تفسير الصابوني ١/ ٣٨. وانظر التحرير والتنوير ١/ ٤٨٠ -٤٨١ حيث ذكر أن إطلاق الظن علي اليقين في كلام العرب كثير جدا واستدل علي ذلك بأبيات شعرية جاهلية.

(٢) التحرير والتنوير ٩/ ١٦٥. (٣) تفسير الكشاف ٢/ ١٢٩.

والأخذ هنا ليس على حقيقته من التناول للشئ والحصول عليه بل هو استعارة تبعية عن الفهم والتلقى. الغرض منها المبالغة والتأكيد على قوة الفهم والتلقى وكأنه يؤخذ باليد أخذا فلا ينسى أو يخالف، وفيها أيضا تصوير للمعقول بصورة المحسوس ليثبت فى الذهن ويتقرر.

«ما آتيناكم» المقصود به التوراة المشار إليها فى قوله تعالى «وكتبنا له فى الألواح من كل شئ موعظة وتفصيلا لكل شئ فخذها بقوة وأمر قومك يأخذوا بأحسنها» [الأعراف ١٤٥]..

«بقوة» أى بعزيمة وحرص وتصميم على تحمل الأوامر والتكاليف التى فيها. هذا ويجوز أن يكون قوله «خذوا ما آتيناكم بقوة» كناية عن تلقى التوراة بهمة وعزيمه. وهو الأولى كما سنذكر بعد.

والأمر بأخذ الكتاب بقوة -على هذا النحو- ورد لبنى اسرائيل ثلاث مرات، وجاءلموسى مرة واحدة فى [آية الأعراف ١٤٥]، وجاء ليحيى عليه السلام مرة واحدة أيضا فى قوله تعالى «يا يحيى خذ الكتاب بقوة وآتيناه الحكم صبيا». وهو فى جميع المواضع يجوز أن يكون كناية بل حمله على الكناية أوضح وأبلغ وأجمل إذ فيه استصحاب المعنى بدليله كما أن فيه تصويرا للمعنوى بصورة المحسوس ليثبت ويتقرر فى النفوس.

«واذكروا ما فيه لعلكم تتقون» المقصود من الذكر عدم النسيان أى لا تنسوا ما فى التوراة من الأوامر والنواهى والتشريعات والتكاليف. ويجوز أن يكون المراد من الذكر التدبر والحفظ وعدم الإضاعة (وهذا هو المقصود من الأمر هنا أى العمل بمقتضاها لا تلاوتها باللسان وترتيلها فإن ذلك نبذ لها)(١).

وقوله **«لعلكم تتقون»** لعل هنا يجوز أن تكون على معناها من إفادة الرجاء أى اعملوا واحفظوا ما فيها رجاء أن تكونوا متقين. ويجوز أن تكون تعليلية أى خذوا ما آتيناكم، واذكروا ما فيه لأجل أن تكونوا متقين. أى تخافون الله حق الخوف، وتخشون عذابه وعقابه وحسابه.

* * *

---

(١) تفسير القرطبي ١/ ٤٣٧.

هذا وقد ورد الحديث عن تلك الحادثة فى ثلاث آيات أخريات فى سورة البقرة والنساء ألمحنا إليها فى طيات آية سورة الأعراف، وأبنا الفرق بين اختصاص الجبل بالفعل «نتق» والطور بالفعل «رفع». فالجبل كان منتوقا، والطور كان مرفوعا. هكذا يعلمنا القرآن أن لكل فعل مفعولا يناسبه لا يصح وضع غيره مما يقاربه موضعه. وذاك من دواعى إعجازه وأسرار سيطرته على النفوس، وأخذه بمجامع القلوب. والله أعلم.

* * *

المشهد الخامس

تمرد بنى اسرائيل على طعام المن والسلوى وهم فى سيناء المباركة

بعد معجزة رفع الطور على بنى اسرائيل المذكورة فى المشهد السابق ارتحل بنو اسرائيل من هذه المحلة، ونزلوا كما تقول التوراة فى برية فاران[1] من أرض سيناء. وهناك بكوا واشتكوا لموسى عليه السلام وقالوا (من يطعمنا لحما قد تذكرنا السمك الذى كنا نأكله فى مصر مجانا. والقثاء والبطيخ والكراث والبصل والثوم. والآن قد يبست نفوسنا. ليس شيء غير أن أعيننا إلى هذا المن)[2].

ومعلوم أن الله عزوجل بعدما جاوز البحر ببنى اسرائيل إلى سيناء لم يتركهم فيها بلا مأوى أو شراب أو طعام. بل ظلل عليهم الغمام، وفجر لهم من الأحجار أنهارا، ونزل عليهم المن والسلوى[3]. ولكنهم بطروا هذا المطعم الهنئ الذى لم يتكلفوا فى الحصول عليه، وطلبوا ما هو أدون منه وأخس. وهذا ما حكاه ربنا عزوجل فى قوله تعالى:

﴿وإذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها قال أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير اهبطوا مصرا فإن لكم ما سألتم وضربت عليهم

---

(١) سفر العدد الإصحاح العاشر. وبرية فاران هي المعروفة بوادي فيران في سيناء الآن.

(٢) سفر العدد الإصحاح الحادي عشر.

(٣) كان ذاك في كل منزل ينزلون فيه قبل التيه وبعده كما هو ظاهر الآيات القرآنية، وقد ذكرت التوراة ذلك في أكثر من موضع . انظر سفر الخروج الإصحاح ١٦، ١٧، وسفر العدد الإصحاح ١١.

الذلة والمسكنة وباءو بغضب من الله ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون﴾ [البقرة ٦١].

حيث ذكرت مصر بلفظ الأرض مرة، ولفظ «مصرا» منونا مرة. وسوف نعرض لذلك تفصيلا فنقول وبالله التوفيق:

قوله: **﴿وإذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد﴾** الخطاب في الآية موجه لبني اسرائيل المعاصرين لنبينا الكريم. وقد سبق ذكرهم صراحة في قوله تعالى **«يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم وإياي فارهبون»** [البقرة ٤٠].

والتقدير واذكروا «إذ قلتم يا موسى» أي قال أسلافكم. وقوله «يا موسى» نداء ينم عن طبيعتهم المعوجة، وطريقتهم الجافة الغليظة في مخاطبة نبي الله موسى عليه السلام. ونظيره نداء الأعراب الأجلاف الغلاظ رسولنا الكريم بقولهم «يا محمد». وقد عابهم المولى عزوجل بقوله «إن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون» [الحجرات ٤].

«لن نصبر على طعام واحد» يشير بوضوح إلى تبرمهم وتضجرهم مما (صاروا فيه من النعمة والرزق الطيب والعيش المستلذ، ونزوع إلى ما ألفوه قبل ذلك من خشونة العيش. ويحتمل أن لا يكون هذا منهم تشوقا إلى ما كانوا فيه، وبطرا لما صاروا إليه من المعيشة الرافهة بل هو باب من تعنتهم، وشعبة من شعب تعجرفهم كما هو دأبهم وهجيرهم في غالب ما قص علينا من أخبارهم)[1].

كما يلاحظ (ما في صيغة طلبهم من الجفاء وقلة الأدب مع الرسول ومن المنعم. إذ قالوا «لن نصبر» فعبروا عن تناول المن والسلوى بالصبر المستلزم الكراهية. وأتوا بما دل عليه لن في حكاية كلامهم من أنهم لا يتناولون المن والسلوى من الآن. فإن لن تدل على استغراق النفي لأزمنة فعل نصبر من أولها إلى آخرها وهو معنى التأبيد)[2].

فإن قلت هما طعامان فما لهم قالوا على طعام واحد. قلت أرادوا بالوحدة ما لا يختلف ولا يتبدل. ولو كان على مائدة الرجل ألوان عدة يداوم

---

(١) فتح البيان ١/ ١٤٩.

(٢) التحرير والتنوير ١/ ٢٥١.

عليها كل يوم لا يبدلها قيل لا يأكل فلان إلا طعاما واحداً. يراد بالوحدة نفي التبدل والاختلاف. ويجوز أن يريدوا أنهما ضرب واحد لأنهما معا من طعام أهل التلذذ والترف، ونحن قوم فلاحة أهل زراعات فما نريد إلا ما ألفناه وضرينا به من الأشياء المتفاوتة كالحبوب والبقول ونحو ذلك)[1].

«فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها»

قوله **«فادع لنا ربك»** أى اسأله لأجلنا، والتعبير بـ «لنا» هنا وتكراره بعد ذلك فيه دلالة على نفورهم التام من هذا الطعام، واهتمامهم الشديد، وتصميمهم الأكيد على تغييره.

وإيثار التعبير بقوله «ربك» دون ربنا فيه من المجافاة والغفلة وسوء الادب ما فيه. وكأنه ربه وحده دونهم بالرغم من أنهم كانوا فى أشد الحاجة إليه سبحانه في هذه الصحراء المجدبة، والمفازة المهلكة.

«يخرج» واقع في جواب الأمر «فادع» وهو بمعنى يوجد ويظهر. **«مما تنبت الأرض»** أى بعض الذى تنبته الأرض. فمن تبعيضية. وإسناد الإنبات للأرض مجاز عقلى لعلاقة السببية. لأن الأرض سبب فى الإنبات، أو لعلاقة المكانية لأنها مكان للزرع، ومحل للنبتٍ. وفى هذا مبالغة فى الدلالة، وتصوير وتخييل رائع. لأنه يصور الأرض وكأنها تنبت بنفسها، وفي هذا تأكيد لقيمتها وأهميتها.

وأل في الأرض للعهد أى هذه الأرض المعهودة التي نحن عليها الآن، وبالطبع كانوا فى ذلك الوقت فى أرض سيناء في وادى فيران كما ذكرت التوراة. وطلبهم هذا من موسى عليه السلام -والأرض التى كانوا فيها صحراء جرداء لا زرع فيها ولا ماء- كان على سبيل الإعجاز أى اجعل ما نطلبه منك معجزة لنا. لأن ما رأوه قبل ذلك من معجزات جرأهم على هذا القول.

وقوله **«من بقلها»** من خضرتها كالنعناع والكرفس والكراث **«وقثائها»** يعنى التثة التى تشبه الخيار **«وفومها»** أى الثوم **«وعدسها وبصلها»** أى العدس والبصل المعروفان)[2]. وطلبهم لهذه الأنواع دون غيرها ينبئ عما كانت

---

(١) تفسير الكشاف ١/ ٢٨٤.

(٢) تفسير الصابوني ١/ ٤٦.

عليه حياتهم فى مصر قبل الخروج. فمن كثرة تناولهم لها اعتادوها واستمرئوها، وأضحت أمزجتهم وبطونهم تشتهيها وتتطلع إليها.

وفى ذكر هذه الأشياء أيضا إشارة إلى قدم هذه الحاصلات الزراعية، وأنها كانت تزرع فى مصر قديما، ولعلها كانت من طعام بنى اسرائيل الدائم حتى ألفوا أكلها هناك، وعاشوا عليها زمانا طويلا لم تستطع أمعاؤهم أن تألف غيرها أو تستلذ بسواها. (قال الحسن كانوا نتانى أهل كراث وأبصال وأعداس فنزعوا إلى عكرهم عكر السوء، واشتاقت طباعهم إلى ما جرت عليه عادتهم)(١).

كما يلاحظ أن هذه الأشياء لم تذكر إلا مرة واحدة فى القرآن كله فى هذا الموضع مما يعكس موقفهم الفريد العجيب إذ ما عهد فى تاريخ الإنسانية، ودنيا الناس قديما وحديثا أن يستبدل عاقل هذا الطعام الشهى الهنى -الذى حصلوا عليه دون كد أو تعب- بهذه الأطعمة الدنية فكان ذاك موقفا غريبا عجيبا استحق أن يعبر عنه بألفاظ فرائد لم تتكرر فى الذكر الحكيم. وهذا أحد أسرار التعبير بهذه الفرائد. والله أعلم.

«قال أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير» هو من كلام موسى جوابا عن سؤال مقدر كأن سائلا سأل ماذا قال موسى حين سمع منهم ذلك. أجاب «قال أتستبدلون» الآية. والهمزة فى قوله «أتستبدلون» للإنكار المشوب بالتوبيخ والتعجب من شأنهم وحالهم الذى يجعل اللبيب حيرانا.

(والاستبدال جعل شيء مكان آخر، وهو أعم من العوض فإن العوض هو أن يصير لك الثانى بإعطاء الأول)(٢). والسين والتاء للتأكيد والمبالغة وليستا للطلب لأن هذا ما يوافق حالهم عند ذاك.

ومعنى قوله «الذى هو أدنى» (أى أقرب منزلة، وأدون قدرا سهل المنال، وهين الحصول لعدم كونه مرغوبا فيه، وكونه تافها مرذولا قليل القيمة. وأصل الدنو القرب فى المكان فاستعير هنا للخسة كما استعير البعد للشرف والرفعة، فقيل بعيد المحل، وبعيد الهمة)(٣).

---

(١) تفسير القرطبي ١/ ٤٢٢. (٢) مفردات الراغب صـ ٣٦.

(٣) تفسير أبي السعود ١/ ٨٤- ٨٥ وينظر معه الطبري ١/ ٢٦٤، والكشاف ١/ ٢٨٥.

والمراد بقوله «بالذى هو خير» المن والسلوى (ومعنى خيرية هذا المأكول بالنسبة إلى ذلك غلاء قيمته، وطيب لذته، والنفع الجليل فى تناوله، وعدم الكلفة فى تحصيله، وخلوه عن الشبهة فى حله)[١] أو لكونه (من عند الله وخصيصا لهم، وهى دائمة لا تنضب، ولا يتعبون فى زراعتها أو صيدها كما أنها ألذ طعما. ولعلها كانت أسهل هضما، وتعطى طاقة أكثر لتناسب المشقة فى الترحال الدائم فى الجبال والوديان)[٢].

«اهبطوا مصرا فإن لكم ما سألتم» هذا هو رد موسى عليه السلام عليهم بناء على ما طلبوه منه. وهو يعكس استنكاره الشديد لسوء تصرفهم، وكيف أنهم قابلوا العلية بالدنية. وقد اختلف المفسرون فى المراد من «مصر» هنا على قولين الأول: أن المراد بها مصر من الأمصار، وريف من الأرياف التى تزرع فيها هذه الأشياء. لأنهم كانوا حينئذ فى صحراء قفراء لا زرع فيها ولا ماء، ولو سلمنا بهذا الرأى[٣] فالمراد والله أعلم قرية ما من قرى سيناء العامرة التى كانت تزرع فيها هذه الأشياء. لأنهم كانوا فى ذلك الوقت فى ربوع سيناء. فأولى أن يكون المصر فيها لا فى غيرها. وبذلك تكون اللفظة داخلة فى الحديث عن مصر.

الثاني: أن المراد بمصر هنا هو هذا الوادى الخصيب، وتلك البلدة[٤] الطيبة التى نعيش على أرضها وهذا ما نذهب إليه، ويدل عليه عدة أمور:

أولا: أن هذا اللفظ كما هو معروف فى علم الصرف علم ساكن الوسط يجوز فيه التنوين وعدمه مثل هند ونوح. وقد جاء الذكر الحكيم بهما معا، والمعنى لا يتغير فى كل على حسب هذه القاعدة. إلا أن التنوين فيه تفخيم فحسب.

ثانيا: يدعم ما ذهبنا إليه قراءة[٥] من قرأ بالتخفيف وهى قراءة صحيحة وليست شاذة ومعلوم أن «مصر» غير منونة تطلق على هذا البلد باتفاق.

(١) تفسير الألوسي ١/ ٦٥٣- ٦٥٤. (٢) قصص الأنبياء والتاريخ ٤/ ١٠٣٩.

(٣) ينظر في هذا الرأي علي سبيل المثال تفسير الطبري ١/ ٤٦٥، وتفسير ابن كثير ١/ ١٠٢، وتفسير البيضاوي ١/ ٢٦.

(٤) راجع في ذلك الرأي علي سبيل المثال مفاتيح الغيب للرازي ٣/ ١٤٢- ١٤٣، والتحرير والتنوير لابن عاشور ١/ ٥٢٤، وفي ظلال القرآن للشيخ سيد قطب ١/ ٧٥.

(٥) تفسير الطبري ١/ ٤٦٥: ٤٦٧.

ثالثا: لم يعهد فى لغة القرآن استخدام المصر بمعنى القرية أو المدينة لأن لفظة «المصر» عرفت بعد عصر الفتوحات الإسلامية، والقرآن يستخدم بديلا عنها المدينة والقرية كثيرا. وقد أطلقا كلاهما على مصر كما مر. فلو كان المراد بها مدينة أو قرية لعبر بها ولا غرابة.

رابعا: ما ذهبنا إليه هو ما يتفق مع الظاهر من دلالة قوله «اهبطوا» فإن الهبوط هو النزول والانحدار من علو إلى سفل. ومعلوم أن سيناء عالية مرتفعة عن الوادى الخصيب، ويكفى أن تعرف أن جبل موسى فى وسطها يرتفع عن سطح البحر ٢٢٣٥ متر مربع. والإلقال ابحثوا أو اذهبوا وما شابه.

وقد أيد هذا الرأى من المفسرين المعاصرين الشيخ سيد قطب، واستدل على ذلك بقوله (وأنا أرجح هذا التأويل الذى استبعده المفسرون أرجحه بسبب ما أعقبه فى السياق من قوله تعالى «وضربت عليه الذلة والمسكنة وباءوا بغضب من الله» فإن ضرب الذلة والمسكنة عليهم، وعودتهم بغضب من الله لم يكن -من الناحية التاريخية- فى هذه المرحلة من تاريخهم إنما كان فيما بعد وقوع ما ذكرته الآية فى ختامها فى «**ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون**». وقد وقع هذا[1] منهم متأخرا بعد عهد موسى بأجيال. إنما عجل السياق بذكر الذلة والمسكنة والغضب هنا لمناسبته لموقفهم من طلب العدس والبصل والثوم والقثاء فناسب أن يكون قول موسى لهم «اهبطوا مصرا» هو تذكير لهم بالذل فى مصر وبالنجاة منه ثم هفوة نفوسهم للمطاعم التى ألفوها فى دار الذل والهوان)[2].

ولا يعترض على هذا الرأى - إذا صح- أنهم لن يستطيعوا الهبوط إلى مصر عند ذاك لأنهم كانوا مطلوبين للمصريين، وقد خرجوا منها فارين فكيف يعودون إليها مختارين.

أقول إن دلالة الأمر «اهبطوا» هنا مستخدمة فى غير معناها الحقيقى. بل الأمر مقصود منه إما التهديد والتأنيب والتوبيخ (على تذكرهم أيام ذلهم وعنائهم وتمنيهم الرجوع لتلك المعيشة. كأنه يقول لهم ارجعوا إلى ما كنتم

---

(١) الإشارة هنا إلي قتلهم الأنبياء حيث قتلوا أنبياء الله أشعيا- وأرمياء- ويحيي- وزكريا وغيرهم.

(٢) في ظلال القرآن ١/ ٧٥.

فيه إذ لم تقدروا قدر الفضائل النفسية، ونعمة الحرية والاستقلال. وربما كان قوله «اهبطوا» دون لنهبط مؤذنا بذلك لأنه لا يريد إدخال نفسه في هذا الأمر)[1].

وإما أن يكون الأمر (للتعجيز والإهانة على حد «كونوا حجارة» لأنهم لا يمكنهم هبوط مصر لانسداد الطرق عليهم إذ لو عرفوا طريق مصر لما أقاموا أربعين سنة متحيرين لا يهتدون إلى طريق من الطرق)[2].

* * *

المشهد السادس

استقرار بني اسرائيل في تيه سيناء أربعين عاما

بعدما وقعت أحداث المشهد السابق ذكرت التوراة في سفر العدد الإصحاح الثالث عشر أن بني اسرائيل قد استعدوا لدخول أرض كنعان. وكان موسى عليه السلام قد بعث اثني عشر نقيبا يستطلعون هذه الأرض، ويعرفون عن قرب سكانها، وكيفية دخولها. وقد مكثوا -كما تقول التوراة- أربعين يوما، وحين عادوا أخافوا بني اسرائيل من أهلها. وكان في هؤلاء النقباء رجلان من الذين يخشون ربهما لم يذهبا مذهب البقية، وحثا قومهما على دخولها، ولكن بني اسرائيل لم يأبهوا لكلامهما، ورفضوا دخول الأرض المقدسة، وقالوا لموسى بصلف وسوء أدب ﴿**فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا هاهنا قاعدون**﴾ [المائدة ٢٤] فدعا موسى عليهم قائلا ﴿**رب إني لا أملك إلا نفسي وأخي فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين**﴾ [المائدة ٢٥] فاستجاب الله دعاءه وحرم عليهم دخول الأرض المقدسة أربعين عاما يتيهون خلالها في صحراء سيناء لا يعرفون طريقا للخروج منها. وهذا ما ذكره المولى عزوجل في قوله تعالى ﴿**قال فإنها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون في الأرض فلا تأس على القوم الفاسقين**﴾ [المائدة ٢٦] حيث ذكرت مصر بلفظ الأرض، والمقصود بها أرض سيناء المباركة دون شك كما سيظهر بعد.

* * *

---

(١) التحرير والتنوير ١/ ٥٢٤ -٥٢٥.

(٢) تفسير الجمل ١/ ٥٨ - ٥٩.

قوله تعالى «قال فإنها محرمة عليهم أربعين سنة» الجملة استئناف بيانى مر مثله كثيرا. والفاء فى قوله «فإنها» للتعقيب تدل على سرعة استجابة الله لدعائه بضرب التيه عليهم بلا مهلة جزاءا وفاقا. (أخرج ابن جرير عن السُّدى قال إن موسى عليه السلام غضب حين قال له القوم ما قالوا فدعا -وكان ذلك عجلة منه عليه السلام عجلها- فلما ضرب التيه ندم فأوحى الله تعالى عليه «فلا تأس على القوم الفاسقين». والضمير المنصوب أى الهاء فى قوله تعالى «فإنها» عائد إلى الأرض المقدسة[(١)]. أى فإنها لدعائك «محرمة عليهم» لا يدخلونها ولا يملكونها»)[(٢)].

وقد اختلف المفسرون فى المراد من التحريم فى قوله «محرمة عليهم» على وجهين الأول: أن التحريم (تحريم منع كما يقال حرم الله وجهك على النار، وحرمت عليك دخول النار فهو تحريم منع لا تحريم شرع عند أكثر أهل التفسير، ومثله قول امرئ القيس يصف فرسه:

جالت لتصرعنى فقلت لها اقصرى إنى امرؤ صرعى عليك حرام

يريد إنى فارس لا يمكنك أن تصرعينى.)[(٣)]. والثانى أن المراد بالتحريم (تحريم التعبد حيث أمرهم أن يمكثوا في تلك المفازة فى الشدة والبلية عقابا لهم على سوء صنيعهم)[(٤)]. والرأى الأول هو الأوفق والأرجح. لأن بنى اسرائيل قوم عصاة بغاة بهت يتجرئون على الله ورسوله. فلا يؤمن امتثالهم وانصياعهم لهذا التحريم لو فرض أنه تعبدى. ولو سلمنا بأنه تعبدى لما كتب عليهم التيه فى بقعة محددة من سيناء يتحيرون ويتلددون فيها رغم أنوفهم بل سيحرم عليهم دخول الأرض المقدسة ويتركهم يعيشون فى أى مكان يشاءون بعد ذلك.

«عليهم» الضمير المجرور «هم» يعود على الجيل الذى رفض دخول الأرض المقدسة، وهم الذين وصمهم موسى عليه السلام بالفسق فى قوله تعالى «فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين» ولم يكن منهم بطبيعة الحال يوشع

---

(١) المذكورة في قوله تعالي «يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا علي أدباركم فتنقلبوا خاسرين» [المائدة ٢١].

(٢) تفسير الألوسي ٤/ ٥٨٢. (٣) السابق نفس الصفحة ومعه تفسير القرطبي ٦/ ١٢٩.

(٤) مفاتيح الغيب ١٠/ ٦٤٨ بتصرف يسير.

بن نون، وكالب بن يوفنة الرجلان اللذان حرضا قومهما على دخولها. وهما المذكوران فى قوله تعالى «قال رجلان من الذين يخافون أنعم الله عليهما ادخلوا عليهم الباب فإذا دخلتموه فإنكم غالبون، وعلى الله فتوكلوا إن كنتم مؤمنين» [المائدة ٢٣]. وقد كان يوشع بن نون[١] بعد وفاة موسى وهارون عليهما السلام على رأس الجيش الذى دخل بهم أرض فلسطين بعد انقضاء سنوات التيه الأربعين، وبعدما هلك الجيل المتمرد الذى ألف الذلة والعبودية فى أكناف المصريين. ومن هنا فإن لفظة «أربعين» فى قوله «أربعين سنة» (ظرف زمان للتيه فى قول الحسن وقتادة قالا: ولم يدخلها أحد منهم. فالوقف على هذا على «عليهم». وقال الربيع بن أنس وغيره إن «أربعين سنة» ظرف للتحريم. فالوقف على هذا على «أربعين سنة» فعلى الأول إنما دخلها أولادهم. قال ابن عباس ولم يبق منهم إلا يوشع وكالب فخرج منهم يوشع بذرياتهم إلى تلك المدينة وفتحوها. وعلى الثانى فمن بقى منهم بعد أربعين سنة دخلها. وروى ابن عباس أن موسى وهارون ماتا فى التيه)[٢].

«يتيهون فى الأرض» أصل التيه فى اللغة من (تاه يتيه إذا تحير ووقع فى التيه أى فى موضع الحيرة، ومفازة تيهاء تحير سالكوها)[٣]. (ومعنى «يتيهون فى الأرض» أى يحارون فيها ويضلون. ومن ذلك قيل للرجل الضال عن سبيل الحق «تائه»)[٤] وعبر بالفعل «يتيهون» وهو من الألفاظ الفرائد فى القرآن إشارة إلى أن ما كانوا فيه من حيرة وتخبط وضلال شىء لا نظير له فى دنيا الناس قد بلغ حد الإعجاز. إذ من العسير بل من المستحيل أن يتوه هذا الجمع الكبير، والجم الغفير فى مفازة أربعين عاما. فلما كان هذا الأمر حالة فريدة فى تاريخ البشرية عبر عن ذلك بلفظ فريد وحيد فى القرآن كله.

وأتى بالمضارع «يتيهون» لإفادة التجدد والاستمرار أى أنهم كلما ينزلون منزلا يتيهون فيه ويضلون، ويتجدد لهم هذا المرة بعد المرة حتى انقضت الأربعون عاما. والأرض هنا هى أرض سيناء المباركة كما يدل السياق لا يختلف فى ذلك أحد من المتقدمين والمتأخرين.

وقد ذكرت التوراة فى سفر العدد الإصحاح ٣٣ أسماء المنازل التى نزلوا فيها (وهى تربو على ٢٠ منزلا لم يتمكن الجغرافيون أو علماء الآثار من

(١) سفر يشوع الإصحاح الأول.
(٢) تفسير القرطبي ٦/ ١٣٠.
(٣) مفردات الراغب ٧٣ بتصرف.
(٤) تفسير الطبري ٤/ ٥٨٣.

تحديد موقعها على الخريطة الجغرافية. ذلك أنها لم تكن قرى تسكن سكنا دائما. بل كانت منازل ينزلون بها ويعطونها اسما ثم يرتحلون إلى غيرها)[1].

وهناك أكثر من نظرية لدى علماء الآثار والتاريخ المحدثين تتحدث عن خط سير بنى اسرائيل فى سيناء لا مجال لذكرها فلتنظر فى مظانها[2].

(وحكمة ابتلائهم بالتيه أنهم لما قالوا «إنا ها هنا قاعدون» عوقبوا بما يشبه القعود، وكان أربعين سنة لأنها غاية زمن يرعوى فيه الجاهل. وقيل لأنهم عبدوا العجل أربعين يوما فجعل عقاب كل يوم سنة فى التيه وليس بشىء. وكان ذلك من خوارق العادات إذ التحير فى مثل تلك المسافة على عقلاء كثيرين هذه المدة الطويلة مما تحيله العادة، ولعل ذلك كان بمحو العلامات التى يستدل بها أو بأن ألقى شبه بعضها على بعض)[3].

(فإن قلت هذا العقاب قد نال موسى منه ما نال قومه فإنه بقى معهم فى التيه حتى توفى. قلت: كان ذلك هينا على موسى لأن بقاءه معهم لإرشادهم وصلاحهم وهى خصيصة رسالته. فالتعب فى ذلك يزيده رفع درجة أما هم فكانوا فى مشقة)[4].

(فإن قلت فلم كان ينعم عليهم بتظليل الغمام وغيره وهم معاقبون؟ قلت: كما ينزل بعض النوازل على العصاة عركا لهم، وعليهم مع ذلك النعمة متظاهرة، ومثل ذلك مثل الوالد المشفق يضرب ولده ويؤذيه ليتأدب ويتثقف، ولا يقطع عنه معروفه وإحسانه)[5].

«فلا تأس على القوم الفاسقين» (الخطاب لموسى عليه السلام كما هو الظاهر، وإليه ذهب أجلة المفسرين. وقال الزجاج إنه للنبى صلى الله عليه وسلم. والمراد بالقوم الفاسقين معاصروه عليه الصلاة والسلام من بنى اسرائيل كأنه قيل هذه أفعال أسلافهم فلا تحزن أنت بسبب أفعالهم الخبيثة معك وردهم عليك فإنهم ورثوا ذلك عنهم)[6].

---

(١) قصص الأنبياء والتاريخ ٤/ ١٠٥٦. (٢) السابق ٤/ ١٠٥٦.
(٣) تفسير الألوسي ٤/ ٥٨٤، وانظر معه بتفصيل أكثر مفاتيح الغيب ١٠/ ٦٤٨.
(٤) التحرير والتنوير ٦/ ١٦٧. (٥) تفسير الكشاف ١/ ٦٠٦.
(٦) تفسير الألوسي ٤/ ٥٨٥.

والأرجح أنه خطاب لموسى عليه السلام جاء تسلية له وتصبيرا (أى لا تأسف ولا تحزن عليهم فيما حكمت فإنهم مستحقون لذلك)[1]. لأنهم ضعاف الهمة فاتروا العزيمة فاقدوا الشجاعة بسبب ما حل بهم على يد فرعون من الذلة والعبودية، وكان من المفترض أن تأخذهم الحماسة، والجرأة ولا يرفضون دخول الأرض المقدسة ولكنهم لم يستطيعوا التخلص من الخوف والمسكنة والمهانة التى سرت فى دمائهم وعروقهم. فكان لابد من هذا العقاب حتى ينشأ جيل جديد لا يعرف الخنوع والخضوع. جيل تربى فى البادية، وتشرب طباع الحرية والاستقلال والعزة والكرامة. وقد كان هذا غرضا من أغراض التيه على بنى اسرائيل. والله أعلم.

* * *

المشهد السابع

التقاء موسى بالخضر عليهما السلام فى أرض سيناء المباركة

هذا المشهد هو نهاية الحديث عما ورد عن مصر فى قصة موسى عليه السلام. ويضم الآيات التى ذكرت فيها مصر فى قصة الخضر مع موسى عليهما السلام. وقد ختمنا الدراسة بتلك القصة لأن وقائعها جرت عندما كان بنو اسرائيل فى تيه سيناء، ومن ثم فهذا هو الموضع اللائق بها لأنه يتماشى مع الترتيب الزمنى والطبعى للأحداث التى سارت عليها هذه الدراسة. فضلا عن أن الأماكن الواردة فى سياق هذه القصة كانت جزءا من أرض مصر ولازالت حتى الآن. وهاكم هذه الآيات:

١ - قال تعالى: **﴿وإذ قال موسى لفتاه لا أبرح حتى أبلغ مجمع البحرين أو أمضى حقبا﴾** [الكهف ٦٠].

٢ - قال تعالى: **﴿فلما بلغا مجمع بينهما نسيا حوتهما فاتخذ سبيله فى البحر سربا﴾** [الكهف ٦١].

٣ - قال تعالى: **﴿قال أرأيت إذ أوينا إلى الصخرة فإنى نسيت الحوت وما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره واتخذ سبيله فى البحر عجبا﴾** [الكهف ٦٣].

---

(١) تفسير ابن كثير ٢/ ٤٠.

٤ - قال تعالى: ﴿فانطلقا حتى إذا أتيا أهل قرية استطعما أهلها فأبوا أن يضيفوهما فوجدا فيها جدارا يريد أن ينقض فأقامه قال لو شئت لاتخذت عليه أجرا﴾ [الكهف ٧٧].

٥ - قال تعالى: ﴿أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا﴾ [الكهف ٧٩].

٦ - قال تعالى: ﴿وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحا فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك وما فعلته عن أمري ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا﴾ [الكهف ٨٢].

حيث جاء الحديث عن مصر بلفظ «البحر» ثلاث مرات، ومرتين بلفظ «مجمع البحرين»، ومرة بلفظ «القرية» وأخرى بلفظ «المدينة». وقد وقع اختلاف في الأخيرين كما سنذكر بعد إن شاء الله تعالى. فنقول وبالله التوفيق:

* * *

قوله تعالى «وإذ قال موسى لفتاه» (معطوف على جملة «وإذ قلنا للملائكة»(١) عطف القصة على القصة. والتقدير واذكر إذ قال موسى لفتاه. أي اذكر ذلك الزمن وما جرى فيه. وناسبه تقدير فعل «اذكر» لأن في هذه القصة موعظة وذكرى كما في قصة خلق آدم فانتصب إذ على المفعولية به)(٢). وقد مر مثله في غير موضع.

والخطاب في قوله «واذكر» موجه لرسولنا الكريم عليه أفضل الصلوات وأتم التسليم. والتقدير واذكر يا محمد إذ قال موسى بن عمران لفتاه ما سأقصه عليك.

(وأكثر العلماء على أن موسى المذكور في هذه الآية هو موسى بن

---

(١) هي الآية رقم ٥٠ من سورة الكهف التي تحدثت عن قصة سجود الملائكة لآدم ورفض إبليس لذلك.

(٢) التحرير والتنوير ١٥/ ٣٥٨.

عمران صاحب المعجزات الباهرة، وصاحب التوراة)[١]. وهناك قلة[٢] ترى أنه ليس موسى بن عمران إنما هو موسى بن ميشا من نسل إفرايم بن يوسف عليه السلام. واحتجوا (بأن الله تعالى بعد أن أنزل على موسى بن عمران التوراة، وكلمه بلا واسطة، وخصه بالمعجزات الباهرة العظيمة التى لم يتفق مثلها لأكثر أكابر الأنبياء يبعد أن يبعثه بعد ذلك إلى التعلم والاستفادة. وأجيب بأنه لا يبعد أن يكون العالم العامل الكامل فى أكثر العلوم يجهل بعض الأشياء فيحتاج فى تعلمها إلى من دونه وهو أمر متعارف)[٣]. ونحن هنا نؤيد ما ذهب إليه الكثرة من العلماء وبخاصة أنه ورد فى ذلك حديث عن البخارى نص على أنه موسى بن عمران نبى بنى اسرائيل. وأيضا فإن من يتأمل فى أحداث هذه القصة يتضح له بجلاء ملامح شخصية موسى عليه السلام التى رسمها له القرآن الكريم.

ولا يقدح فى ذلك أن القصة لو وقعت لموسى بن عمران (لعلمها كثير من بنى اسرائيل الذين كانوا معه ولو علمت لنقلت لتضمنها أمراًغريبا تتوفر الدواعى على نقله فشيث لم يكن لم يكن)[٤].

وقد أجاب الألوسى على هذا الاعتراض بأجوبة كثيرة فليراجعها من أراد الاستزادة.

والمراد بالفتى هنا هو «يوشع بن نون» من سبط إفرايم بن يوسف عليه السلام كما عليه أكثر العلماء، وصرحت التوراة فى سفر يشوع الإصحاح الأول أنه كان خادم موسى عليه السلام، وقد تنبأ بعد وفاته، ودخل ببنى اسرائيل أرض كنعان بعد التيه كما أومأنا قبل (وإنما سمى فتى لأنه كان ملازما له يأخذ عنه العلم ويخدمه، ويتبعه. وهذا بيان وجه إضافته لموسى)[٥]. (والفتى فى كلام العرب الشاب، ولما كان الخدمة أكثر ما يكونون فتيانا قيل للخادم فتى على جهة حسن الأدب، وندبت الشريعة إلى ذلك. وهذا ندب إلى التواضع)[٦].

---

(١) مفاتيح الغيب ٢٠/ ٣٤٠.

(٢) نسب الألوسي في تفسيره ١٠/ ٤٨٢ هذا الرأي لنوفا البكالي.

(٣) تفسير الجمل ٣/ ٣٢.

(٤) تفسير الألوسي ١٠/ ٤٨٢، وقصص الأنبياء والتاريخ ٤/ ١٠٦٨- ١٠٦٩.

(٥) فتح البيان ٥/ ٤٧١. (٦) تفسير القرطبي ١١/ ١١.

«لا أبرح حتى أبلغ مجمع البحرين» أبرح مضارع برِح بكسر الراء بمعنى زال. ويحتمل هنا أن يكون من أخوات كان، واسمها مستتر وجوبا، وخبرها محذوف تقديره لا أزال أسير (وقد حذف الخبر لأن الحال والكلام معا يدلان عليه. أما الحال فلأنها كانت حال سفر. وأما الكلام فلأن قوله «حتى أبلغ مجمع البحرين» غاية مضروبة تستدعى ما هى غاية له. فلابد أن يكون المعنى لا أبرح أسير حتى أبلغ مجمع البحرين)[1].

ويحتمل أن تكون (تامة فلا تستدعى خبرا بمعنى لا أزول عما أنا عليه من السير والطلب ولا أفارقه)[2]. **«مجمع البحرين»** أى ملتقى البحرين. فالمجمع هنا اسم مكان بمعنى الملتقى. وقد اختلف المفسرون فى تحديد المكان الذى يلتقى عنده البحران على وجوه شتى: فقد نقل عن محمد بن كعب[3] أن ملتقى البحرين عند طنجة فى أقصى بلاد المغرب، وفيها مضيق يربط بين البحر الأبيض المتوسط، والمحيط الأطلنطى.

ونقل عن قتادة[4] وغير واحد أن مجمع البحرين هما بحر فارس مما يلى المشرق، وبحر الروم مما يلى المغرب. وقد ذكر ابن عاشور فى تفسيره أن (مجمع البحرين لا ينبغى أن يختلف فيه أنه مكان من أرض فلسطين. والأظهر أنه مصب نهر الأردن فى بحيرة طبرية. فإنه النهر العظيم الذى يمر بجانب الأرض التى نزل بها موسى عليه السلام)[5].

وكل هذه الآراء اجتهادات من هؤلاء العلماء قائمة على أساس أن النظم القرآنى ليس فيه تحديد صريح لهذين البحرين على نهج القرآن فى عدم ذكر المكان مادام لا يتعلق به عظة وعبرة، أو غرض ما من الأغراض. ولكنها فى الواقع اجتهادات بعيدة عن الصواب. لأن المجمع هنا هو ملتقى خليجى العقبة والسويس عند رأس محمد فى أقصى جنوب سيناء.

يدل على ذلك: أن هذه القصة قد جرت أحداثها حين كان بنو اسرائيل فى تيه سيناء، وأقرب مكان للتيه يصح أن يطلق عليه «مجمع البحرين» هو ما ذكرناه. علاوة على أن هذا المكان هو الوحيد بين الأمكنة

---

(١) تفسير الكشاف ٢/ ٤٩٠.
(٢) تفسير الجمل ٣/ ٣٢.
(٣) تفسير الطبري ٨/ ٢٧٢، وابن كثير ٣/ ٩٢.
(٤) الطبري ٨/ ٢٧١ وابن كثير ٣/ ٩٢.، والقرطبي ١١/ ٩.
(٥) التحرير والتنوير ١٥/ ٣٦٢.

السابقة الذى يسمح لموسى عليه السلام أن يغيب فترة قصيرة يأمن فيها على قومه دون قائد يقودهم، وينظم أمورهم. بخلاف الأماكن[1] الأخرى فإن الرحلة إليها تستغرق وقتا طويلا لا يأمن فيه حدوث الهرة والمرج في قومه، وقد خبرهم قبل ذلك حين تركهم، وذهب لملاقاه ربه فصنع لهم السامرى عجلا عبدوه.

- لم يرد فى سياق القصة أن موسى عليه السلام- وهو سائر إلى المجمع- قد ركب بحراً أو قطع نهراً بل كان هو وفتاه يسيران نحو هدفهما على أقدامهما. يدل عليه الخبر المحذوف فى قوله «لا أبرح» أى لا أبرح أسير. كما يدل عليه قوله حين فقد الحوت «فارتدا على آثارهما قصصا» أى عادا أدراجهما يسيران على أقدامهما يقصان آثارهما فى الرمال مما يدل على أنهما كانا يسيران بمحاذاة الساحل حتى وصلا إلى مجمع البحرين.

- كما يفهم من سياق القصة أن موسى عليه السلام كان يعلم سلفا مكان مجمع البحرين لأنه خبر دروب سيناء قبل ذلك. والإلقال «حتى أبلغ مكانا مجمع البحرين، أو أصل إلى مكان يلتقى عنده بحران».

- كما يؤيده أيضا أن التوراة قد ذكرت المنازل التى نزل فيها بنو اسرائيل فى التيه، ومن هذه المنازل منزلا يسمى «قهيلاتة» (وهو اسم عبرى معناه مجمع، ولعل ذلك كان لقربه من تجمع أو التقاء خليجى السويس والعقبة. وهناك جرت قصة موسى عليه السلام والخضر، والتى لم يرد فى التوراة أى ذكر عنها)[2].

ولا يعترض على ما ذهبنا إليه أن ذلك يؤدى إلى خروج موسى من التيه. إذ يجاب عليه بأن هذا هو أقرب مكان للتيه. لا بل هو داخل فى حدود التيه. أما لو خرجا إلى الأماكن السابقة فإنه يعد خروجا واضحا عن حدود التيه. علاوة على أن التيه قد ضرب على بنى اسرائيل الذين قال الله عزوجل فيهم «فلا تأس على القوم الفاسقين» وموسى عليه السلام لم يكن منهم -حاشا وكلا- بطبيعة الحال.

(١) هذه الأماكن السابقة ليس بينها ما يصح أن يطلق عليه مجمع البحرين. لأنها إما لا تلتقي أصلا في واقع الأمر. أو لاتلتقي التقاء خليجي العقبة والسويس.
(٢) قصص الأنبياء والتاريخ ٤/ ٦٨-١٠.

وما رجحته هو الذى حدابنا أن ندخل القصة فى بحثنا هذا، وبخاصة أن ما ذهبت إليه قد أومأ إليه القرطبى ولكنه لم يورد دليلا عليه حيث قال (وقيل هما بحر الأردن وبحر القلزم)[1].

«أو أمضى حقبا» (الحُقب بضمتين اسم للزمان الطويل غير منحصر المقدار وجمعه أحقاب. وعطف أمضى على أبلغ بـ «أو» فصار المعطوف إحدى غايتين للإقلاع عن السير)[2].

والمعنى أنه لن يكل أو يمل من مواصلة السير حتى يبلغ مجمع البحرين مهما طال به الوقت. (وهذا إخبار من موسى عليه السلام بأنه وطن نفسه على تحمل التعب الشديد والعناء العظيم فى السفر لأجل طلب العلم. وذلك تنبيه على أن المتعلم لو سافر من المشرق إلى المغرب لطلب مسألة واحدة لحق له ذلك)[3].

* * *

«فلما بلغا مجمع بينهما» الفاء للتفريع والفصيحة أفصحت عن محذوف قبلها. أى فسارا حتى بلغا مجمع البحرين «فلما بلغا مجمع بينهما... الخ الآية» «لما» أداة شرط مر الحديث عنها كثيرا. و«بلغا» فعل الشرط، بمعنى وصلا إلى المجمع عند الصخرة.

(وأضيف مجمع إلى «بين» على سبيل التوسع فإن «بين» اسم لمكان متوسط بين شيئين)[4] (وقيل البين بمعنى الافتراق أى البحران المفترقان يجتمعان هناك)[5] وهذا الأخير ينطبق تماما على خليجى العقبة والسويس فهما يجتمعان عند رأس محمد، وحين يفترقان تتكون بينهما شبه جزيرة سيناء. وعند رأس محمد يبدأ ما يسمى بالبحر الأحمر فعليا كما يظهر على الخرائط الجغرافية المصورة لمن يتأملها.

«نسيا حوتهما» جواب الشرط. والحوت كما يقول صاحب مفردات

---

(١) تفسير القرطبي ١١/٩، وانظر معه الالوسي ١٠/ ٤٨٦، وفتح البيان ٥/ ٤٧٢، وقصص الأنبياء والتاريخ ٤/ ١٠٧١.

(٢) التحرير والتنوير ١٥/ ٣٦٥.

(٣) مفاتيح الغيب ٢٠/ ٣٤٤.

(٤) التحرير والتنوير ١٥/ ٣٦٦.

(٥) فتح البيان ٥/ ٤٧٢.

القرآن السمك العظيم والمراد به هنا سمكة كبيرة تكفيهما زاد الطريق، وبداهة لا يراد به حوتا مثل الحوت الذى التقم يونس عليه السلام. وفى ذكر الحوت هنا دليل على أن السمك لم يكن محرما على موسى عليه السلام فى التيه.

وإسناد النسيان إليهما معا، ويوشع هو الناسي وحده بدليل ما بعده فى قوله «فإني نسيت الحوت وما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره» وارد على طريق التغليب[1].

ولا عجب أو غرابة فى نسيان يوشع لهذه (المعجزة الغريبة لأنه كان معتاداً على مشاهدة معجزاته الغريبة، وصار إلفه سببا لقلة اهتمامه بها)[2].

«**فاتخذ سبيله فى البحر سربا**» أى لما بلغا مجمع البحرين واستراحا هنيهة عند الصخرة كما فى الآية التالية (وضع فتاه المكتل الذى فيه الحوت فأحياه الله فتحرك واضطرب فى المكتل ثم انسرب إلى البحر. ولهذا قال «فاتخذ سبيله فى البحر سربا» أى اتخذ الحوت سبيلا سربا وهو النفق الذى يكون فى الأرض للضب ونحوه من الحيوانات. قال سعيد بن جبير: أثره يابس فى البحر كأنه حجر. وذلك أن الله سبحانه أمسك جرية الماء على الموضع الذى انسرب فيه الحوت فصار كالطاق. فشبه مسلك الحوت فى البحر مع بقائه وانجباب الماء عنه بالسرب الذى هو الكوة المحفورة فى الأرض)[3].

والبحر هنا هو المجمع السابق لأنه هو المكان الذى استراحا فيه عند الصخرة، وفيه حدثت هذه المعجزة المباركة التى وقعت على أرض مصر. وهى مكرمة لها تضاف للمكرمات السابقة التى ذكرناها فى التمهيد.

* * *

هذا وقد تكررت هذه الجملة السابقة فى آية ٦٣ فى قوله تعالى «واتخذ سبيله فى البحر عجبا» ولكن باختلاف يسير عن سابقتها. حيث وضع «عجبا» مكان «سربا» إشارة إلى أن الأمر كان خارقا للعادة باعثا للدهشة. داعيا للتعجب يستولى على الألباب، ويجعل النفوس مشرئبة إليه متطلعة لكيفية

(١) انظر السر البلاغي وراء هذا التغليب في رسالة مباحث المعاني في كتب أحكام القرآن صـ ٨٩: ٩١ للمؤلف فقد أفضت القول في ذلك هناك.

(٢) تفسير الجمل ١/ ٣٣ - ٣٤. (٣) فتح البيان ٥/ ٤٧٣.

حدوثه.

وهكذا يضع الذكر الحكيم كل لفظة في موطنها الأليق بها. ففي الآية الأولى كان الحديث من الله عزوجل مباشرة يخبرنا بما كان من أمر الحوت. وهنا جاء الكلام على لسان يوشع يحكي ما رآه ويتعجب مما شاهده. فتغاير النظم لأجل ذلك. كما لا يخفى أن البحر هنا هو البحر هناك تماما بتمام.

ووجه العجب عند يوشع أن يكون حوت قد مات. وأكل منه ثم تراه ينتفض في المكتل، ويخرج حيا، ويرمي بنفسه في البحر متخذا له طريقا فيه.

* * *

تعجب يوشع عليه السلام من أمر الحوت وهو يحكي لموسى عليه السلام. فأدرك موسى أن هذا المكان هو الذى سيجد عنده الخضر لأن فقدان الحوت كان أمارة على المطلوب. فعادا أدراجهما يقصان آثارهما. ولما وصلا هناك **﴿وجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما﴾** [الكهف ٦٥]. وهنا بدأت أحداث القصة التى حكتها الآيات من رقم [٦٦ إلى ٨٢]. وملخصها أن موسى عليه السلام طلب من الخضر أن يصحبه ليتعلم منه فأخبره أنه لن يستطيع الصبر والسكوت على ما يراه من أمور عجيبة. فوعده موسى أن لا يسأله عن شيء حتى يحدثه الخضر عنه بنفسه. فصارا في طريقهما على هذا الشرط. وركب موسى والخضر عليهما السلام سفينة من مكان التقائهما أو بعده بقليل كما قد يفهم من السياق. فما لبث الخضر إلا أن نزع لوحا من ألواحها. فاستغرب موسى الأمر. ولم يطق السكوت إذ هو عمل لا يليق في الظاهر فنسي موسى وعده وسأله لماذا فعل هذا فرد عليه بقوله **﴿ألم أقل لك إنك لن تستطيع معي صبرا. قال لا تؤاخذني بما نسيت ولا ترهقني من أمري عسرا. فانطلقا حتى إذا لقيا غلاما فقتله قال أقتلت نفسا زكية بغير نفس لقد جئت شيئا نكرا. قال ألم أقل لك إنك لن تستطيع معي صبرا. قال إن سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني قد بلغت من لدني عذرا﴾** [الكهف ٧٢ : ٧٦] فأغلق الباب على نفسه بهذه الكلمة.

﴿فانطلقا حتى إذ أتيا أهل قرية استطعما أهلها فأبوا أن يضيفوهما فوجدا فيها جدار يريد أن ينقض فأقامه قال لو شئت لاتخذت عليه أجرا﴾[الكهف

. [٧٧

ويهمنا أن نتوقف هنا أمام لفظ «قرية» في هذه الآية -مادمنا قد ارتضينا أن أحداث هذه القصة قد بدأت -كما سبق- عند ملتقى خليجي العقبة والسويس في أرض سيناء المباركة. لأن بعض المفسرين قد ذكروا أن هذه القرية هي «أنطاكية» وهي مدينة قديمة على نهر العاص في لواء الاسكندرونة حاليا بين سوريا وتركيا[١]. وبعضهم قال إنها قرية «أيلة» وهي قرية على أطراف خليج العقبة بين فلسطين والأردن.

يقول الطبري (قيل إن القرية التي استطعم أهلها موسى وصاحبه فأبوا أن يضيفوهما الأيلة)[٢]. ويقول الزمخشري («أهل قرية» هي أنطاكية، وقيل الأيلة وهي أبعد أرض الله من السماء)[٣].

والراجح أنها «أيلة» لأنها أقرب مكان إلى حدود التيه. وقد ذكرنا قبل أن موسى عليه السلام لم يخرج منه أو لم يبعد عنه. وهذه القرية -إن صح هذا- لم تكن قديما ولا حديثا ضمن الأراضي المصرية. ولكننا أوردنا الحديث عنها هنا لسببين:

أولا: إن اختيارها دون أنطاكية يتسق مع مساق الأحداث في هذه القصة، ويتناغم مع ما رجحناه من أن مجمع البحرين هو ملتقى خليجي العقبة والسويس عند رأس محمد في أرض سيناء. لأن هذه الرحلة قد بدأت بداهة من مكان التقاء موسى والخضر عند مجمع البحرين. ومن هذا المكان أو بعده بقليل ركبا السفينة مجتازة خليج العقبة[٤]، وربما مرت بالمدن المصرية المعروفة حاليا [شرم الشيخ، ودهب، ونويبع] تلك الواقعة على خليج العقبة، ولقيا في طريقهم الملك الذي كان يأخذ كل سفينة غصبا. ولعله كان من الملوك العماليق الذين يسكنون فلسطين آنذاك، والذين خاف منهم بنو اسرائيل كما حكى الله عنهم في قوله تعالى «قالوا يا موسى إن فيها قوما جبارين» [المائدة ٢٢] فخرق الخضر السفينة لئلا يأخذها إن وجدها معيوبة الخ القصة المعروفة.

---

(١) إظهار الحق ٢/ ٤١١ هامش ١.   (٢) تفسير الطبري ٨/ ٢٨٨.
(٣) تفسير الكشاف ٢/ ٤٩٤، وانظر معه مفاتيح الغيب ٢٠/ ٣٦٠، والقرطبي ١١/ ١٢٤، والألوسي ١٠/ ٥٥٣.
(٤) وهو المراد من لفظ البحر في قوله تعالي «أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر».

ثم انطلقا ووقعت حادثة الغلام الذى قتله الخضر. وهما يسيران فى نفس هذا الطريق إذ لا يوجد فى القصة ما يدل على خلاف ذلك.

ثم انتهت الرحلة على امتداد هذا الطريق فى قرية «أيلة» عند رأس خليج العقبة، وهناك استطعما أهلها فأبوا أن يضيفوهما. ومن يتأمل فى هذا الطلب يجد أن الخضر وموسى عليهما السلام لم يطلبا الطعام وهما من هما من علو النفس والهمة إلا إذا كانا قد سارا سيرا طويلا حتى بلغ بهما الجهد والجوع منتهاه.

ثانيا: إن هذه القرية بعينها قد ورد الحديث عنها بلفظ «المدينة» فى قوله تعالى «وأما الجدار فكان لغلامين يتمين فى المدينة وكان تحته كنز لهما» [الكهف ٨٢]. فالمكان واحد، ولكن ورد التعبير عنه بلفظين مختلفين. وهذا راجع كما أومأنا كثيرا إلى مقامات وسياقات كل لفظ. فلما كان المقام مقام ذم ولوم لهؤلاء القوم اللئام، والحشو الطغام الذين أبو أن يضيفوهما استخدم لفظ «قرية» وهو بهذا يتسق مع استخدامات هذا اللفظ فى أكثر مواطنه فى الذكر الحكيم حيث جاء معرفا ومنكرا ٣٣ مرة أغلبها فى سياقات العذاب والهلاك والدمار والشدة وعدم الرحمة والشفقة. أى فى مقامات الذم والتوبيخ والإهانة والتحقير مثل قوله تعالى «ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها» [النساء ٧٥] وقوله «وكذلك جعلنا فى كل قرية أكابر مجرميها ليمكروا فيها» [الأنعام ١٢٣]. وقوله «وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتا أو هم قائلون» [الأعراف ٤] وغير ذلك كثير[1]. بخلاف لفظ المدينة هنا فإنه جاء فى موطن الشفقة والرحمة والإنعام والإكرام لهذين الغلامين. وقد أومأ إلى ما ذكرناه بعض المفسرين يقول العلامة الجمل (قوله «فى المدينة» وهى المعبر عنها فيما تقدم بالقرية تحقيرا لها لخسة أهلها، وعبر عنها هنا بالمدينة تعظيما لها من حيث اشتمالها على هذين الغلامين وعلى أبيهما)[2].

ويقول الألوسى («فى المدينة» هى القرية المذكورة فيما سبق. ولعل التعبير عنها بالمدينة هنا لإظهار نوع اعتداد بها باعتداد ما فيها من اليتيمين،

---

(١) المعجم المفهرس ٥٤٣ -٥٤٤.

(٢) الفتوحات الإلهية للجمل ٣/ ٤٠، وفتح البيان ٥/ ٤٨٦.

وما هو من أهلها وهو أبوهما الصالح. ولما كان سوق الكلام السابق على غير هذا المساق عبر بالقرية فيه)[1].

ونظير المذكور هنا ما جاء فى قصة لوط عليه السلام حيث أورد لفظ القرية فى مقام الإهلاك، و«المدينة» فى مقام البشر والسرور. انظر إلى قوله تعالى «ولما جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى قالوا إنا مهلكوا أهل هذه القرية إن أهلها كانوا ظالمين» [العنكبوت ٣١]. وقوله «إنا منزلون على أهل هذه القرية رجزاً من السماء» [العنكبوت ٣٤].

ونفس هذه القرية جاء الحديث عنها بلفظ «المدينة» فى مقام الفرح والاستبشار فى قوله تعالى «وجاء أهله المدينة يستبشرون» [الحجر ٦٧].

نخلص من هذا كله إلى أن القرآن الكريم -فى الموضع الواحد الذى له أكثر من مسمى- يستخدم كل لفظة فى مقامها الأليق بها، وموضعها الأجدر والأحق بوجودها، وقد مر بنا هذا كثيرا حيث وجدنا لفظ «الجبل» قد استعمل فى سياقات ومقامات لم يستعمل فيها لفظ «الطور» وكذا لفظ «اليم» ورد فى مقامات وسياقات تغاير لفظ البحر، وكذلك الحال هنا فى لفظ المدينة، والقرية. فإن لكل لفظة سياقا هو أحق بها، لا يصح وضع غيرها مكانها البتة. فكل كلمة بله كل حرف وضع فيه بقسطاس مستقيم، وميزان حكيم. وهذه خصيصة من خصائص نظمه، وشية من شيات بلاغته، وسمة من سمات إعجازه.

ويجب على الباحثين المعاصرين أن يلتفتوا إلى مثل هذه الفروق الأسلوبية الدقيقة، ويلقوا الضوء عليها أكثر وأكثر فإن ما ذكرناه يمثل قطرة من بحر زاخر بالأسرار، ومحيط وافر متدفق بالثراء والعطاء.

* * *

وبعد فهذا ما من به علينا الرحمن فى كل[2] ما ورد عن مصر فى القرآن. وقد اجتهدنا فى استقصائه وإحصائه وتسليط الضوء البلاغى عليه، واستبعدنا الآيات التى اشتهرت عند بعض القدماء[3] أنها فى ذكر مصر مثل

---

(١) تفسير الألوسي ١٠/ ٥٧٤.

(٢) المراد بذلك كل المواضع التي ذكرت فيها مصر تصريحا باسمها أو تلميحا بذكر مدنها وبحارها وجبالها الخ ما ذكرناه هنا. وليس منها بطبيعة الحال كل ما يفهم منه الحديث عن مصر. لأن قصة يوسف وموسي عليهما السلام دارت في مصر، وإلا ذكرنا القصتين كلتيهما.

(٣) فضائل مصر لابن زولاق صـ ٣: ٥.

قوله تعالى: ﴿قال موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين. قالوا أوذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا قال عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون﴾ [الأعراف ١٢٨ - ١٢٩].

وقوله ﴿وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها التى باركنا فيها﴾ [من الآية ١٣٧ سورة الأعراف].

وقوله ﴿وجعلنا ابن مريم وأمه آية وآويناهما إلى ربوة ذات قرار ومعين﴾ [المؤمنون ٥٠].

لأنه لم يظهر لنا حين دققنا النظر فى نظمها والسياق المكتنف بها أنها لمصر بل المقصود بها الشام. والله أعلم.

هذا ولعل القارئ الكريم يلحظ أن ما جاء عن مصر فى الآيات محل الدراسة قد ورد على أوصاف شتى، وألفاظ متباينة، وأساليب متفاوتة لم تحظ بها بلدة أخرى كما وكيفا فى الذكر الحكيم.

كما يلحظ القارئ الكريم أن كل ما جرى على أرضها من معجزات وغرائب وعجائب -مما سبق ذكره- ليس له نظير فى دنيا الناس أجمعين. كل هذا يؤهل مصر -بحق- أن تكون أم الدنيا، وكنانة الله فى أرضه. فمن أرادها بسوء كبه الله على وجهه، ومن ابتغى لها العزة والسؤدد أعزه الله.

فاسلمى يا مصر من كل ما يكاد لك، ويُحاك ضدك رغم كيد الكائدين، وتآمر المتآمرين، وكونى دوما وأبداً حصن العروبة والمسلمين تحمين حماهم، وتذودين عن رباهم، وتقفين فى وجه عداهم.

فاحفظها اللهم من المتربصين، وسدد خطاها فى كل وقت وحين، وارفع راياتها خفاقة فى كل الميادين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين.

طنطا ٢٧ رجب ١٤٢١هـ

٢٥ / ١٠ / ٢٠٠٠م

ثبت المصادر والمراجع

أولا: مصادر مادة البحث:

القرآن الكريم.

ثانيا: المراجع:

١- أسرار التنزيل للبيضاوى. شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبى. الطبعة الثانية ١٣٧٥هـ- ١٩٥٥م.

٢- أسرار التكرار فى القرآن للكرمانى. دراسة وتحقيق عبد القادر أحمد عطا. دار الاعتصام.

٣- أساس البلاغة للزمخشرى. الهيئة المصرية العامة للكتاب. الطبعة الثانية ١٩٨٥م.

٤- إظهار الحق. تأليف العلامة رحمت الله الهندى. دراسة وتحقيق وتعليق د/ محمد أحمد عبد القادر- وكالة الطباعة والترجمة الرياض -المملكة العربية السعودية.

٥- العهد القديم (التوراة). دار الكتاب المقدس فى الشرق الأوسط.

٦- بصائر ذوى التمييز فى لطائف الكتاب العزيز للفيروزآبادى. تحقيق الاستاذ/ محمد على النجار -الجمهورية العربية المتحدة- المجلس الأعلى للشئون الإسلامية- لجنة إحياء التراث الإسلامى.

٧- بنو اسرائيل فى القرآن والسنة. د/ محمد سيد طنطاوى. الطبعة الأولى ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨م.

٨- تفسير أبى السعود. إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن العظيم. المطبعة المصرية. إدارة محمد محمد عبد اللطيف. الطبعة الأولى ١٣٤٧هـ -١٩٢٨م.

٩- تفسير الجلالين - مطبعة الأنوار المحمدية.

١٠- تفسير الصابونى. طبع على نفقه السيد حسن عباس الشربتلى.

١١- تفسير الشعراوى. طبع إدراة الكتب والمكتبات أخبار اليوم.

١٢- تفسير الطبرى المسمى جامع البيان فى تأويل القرآن. دار الغد العربى.

١٣- تفسير القرآن العظيم لابن كثير. مكتبة الدعوة الإسلامية شباب الأزهر ١٤٠٠هـ - ١٩٨٣م.
١٤- تفسير المراغي. شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاد بمصر.
١٥- تفسير المنار للشيخ رشيد رضا. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٢م.
١٦- التحرير والتنوير لابن عاشور. دار سحنون للنشر والتوزيع. تونس.
١٧- التصوير الفنى فى القرآن سيد قطب. دار الشروق. الطبعة الثامنة ١٩٨٣م.
١٨- التعبير الفنى فى القرآن د/ بكرى شيخ أمين. دار الشروق. الطبعة الثالثة ١٩٧٩م.
١٩- الجامع لأحكام القرآن للقرطبى مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٣٥م.
٢٠- حسن المحاضرة فى أخبار مصر والقاهرة للسيوطى تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار إحياء الكتب العربية. عيسى البابى الحلبى وشركاه.
٢١- درة التنزيل وغرة التأويل فى بيان الآيات المتشابهات فى كتاب الله العزيز للإسكافى. المكتبة التوفيقية.
٢٢- دراسات جديدة فى إعجاز القرآن د/ عبد العظيم المطعنى مكتبة وهبة. ش الجمهورية.
٢٣- دلائل الإعجاز عبد القاهر الجرجاني. قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر. الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة.
٢٤- رحلة بنى اسرائيل إلى مصر الفرعونية والخروج غطاس عبد الملك خشبة. در الهلال. الطبعة الثانية ١٩٩٩م.
٢٥- روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى للألوسى تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. الطبعة الأولى دار الغد العربى.
٢٦- الزراعة القديمة المصرية. شكرى صادق مطبعة المعارف بشارع الفجالة بمصر ١٩١٦م.
٢٧- شخصية مصر د/ نعمات أحمد فؤاد. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٨م.

٢٨- فتح البيان فى مقاصد القرآن للشيخ صديق حسن خان. دار الفكر العربى.
٢٩- فضائل مصر وأخبارها وخواصها لابن زولاق تحقيق د/ على محمد عمر. الهيئة المصرية العامة للكتاب. مكتبة الأسرة ١٩٩٩م.
٣٠- فضائل مصر د/ إبراهيم أحمد العدوى. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.
٣١- فقه اللغة وسر العربية للثعالبى تحقيق سليمان سليم البواب. دار الحكمة للطباعة والنشر. الطبعة الثانية ١٩٨٩م.
٣٢- فى ظلال القرآن. سيد قطب. دار الشروق.
٣٣- الفتوحات الإلهية للجمل. طبع بمطبعة عيسى البابى الحلبى وشركاه بمصر.
٣٤- قصص الأنبياء لابن كثير - دار الحديث.
٣٥- قصص الأنبياء عبد الوهاب النجار. مكتبة در التراث. القاهرة.
٣٦- قصص الأنبياء والتاريخ د/ رشدى البدراوى.
٣٧- القاموس المحيط. للفيروزآبادى. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.
٣٨- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل من وجوه التأويل للزمخشرى. مطبعة مصطفى الحلبى. الطبعة الأخيرة. ١٣٩٢هـ ١٩٧٢م.
٣٩- لسان العرب لابن منظور. دار المعارف.
٤٠- مباحث المعانى فى كتب أحكام القرآن. رسالة دكتوراه للمؤلف بكلية اللغة العربية.
٤١- معجم البلدان لابن ياقوت الحموى. دار صادر للطباعة والنشر، دار بيروت للطباعة والنشر بيروت.
٤٢- معانى القرآن للفراء. تحقيق أحمد يوسف نجاتى. محمد على النجار. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٠م.
٤٣- مفاتيح الغيب للرازى. دار الغد العربى.

٤٤- مفردات القرآن للراغب الأصفهانى. تحقيق نديم مرعشلى. دار الفكر.
٤٥- من إعجاز القرآن فى أعجمى القرآن. رؤوف أبو سعده. دار الهلال.
٤٦- موسوعة مصر القديمة. سليم حسن. الهيئة المصرية العامة للكتاب -مكتبة الأسرة ٢٠٠٠م.
٤٧- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. محمد فؤاد عبد الباقى. دار الجيل بيروت.
٤٩- المعجم الوجيز. مجمع اللغة العربية.
٥٠- المعجم الوسيط. مجمع اللغة العربية. الطبعة الثالثة.
٥١- نتائج الفكر فى النحو للسهيلى تحقيق د/ محمد إبراهيم البنا. دار الرياض للنشر والتوزيع ١٩٨٤م.

الفهرس

الموضوع	رقم الصفحة

البيان عند الشهاب الخفاجي
في كتابه: عناية القاضي وكفاية الراضي (بقية القسم الرابع)
ويشتمل على: ما جاء من أمثلة الاستعارة المكنية والتحليلية والتمثيلية

تقديم

أ.د / فريد محمد بدوي النكلاوي

رئيس قسم البلاغة والنقد

حمداً لله سبحانه وتعالى وصلاة وسلاما على خير خلق الله سيدنا محمد ﷺ أفصح من نطق بالضاد وقد حباه الله سبحانه وتعالى بجوامع الكلم فلم ينطق عن الهوى.

وبعد ...

فإن هذا البحث هو المتمم للقسم الرابع من البيان عند الشهاب الخفاجي والخاص بما استنبطه الشهاب من ألوان الاستعارة المكنية والتحليلية والتمثيلية فى حاشيته على تفسير البيضاوى والمعروفة بـ عناية القاضى وكفاية الراضى.

وقد سبق أن صدر القسم الأول والثانى فى كتابين منفردين: اختص الأول بأمثلة التشبيه، والثانى بأمثله المجاز المرسل والقسمان الثالث والرابع صدرا فى العددين السابقين لمجلة كلية اللغة العربية بالقاهرة.

والله أسأل أن ينفع به طلاب العلم وأن يكون ذلك حافزاً لهم على التأمل فى آيات القرآن الكريم من خلال كتب التفسير المتعددة عساهم أن يصلوا إلى أغراض أخرى غير ما ورد فى هذا البحث.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

أ. د فريد محمد بدوي النكلاوي

رئيس قسم البلاغة والنقد

ثالثا: ما جاء من أمثلة الاستعارة المكنية والتخيلية في الشهاب:

يبدأ الشهاب هذا النوع من الاستعارة بحديث نبوى (الحمد رأس الشكر) فيقول: واعلم أن رأس الشكر. استعارة مكنية وتخييليه، لأن حقيقة الشكر: إشاعة النعم والكشف عنها فجعل بمنزلة شخص يعاون، وظهوره برأسه ونظيره: مفتاح الشكر[1].

وفى عبارة البيضاوى عن كون القرآن «هدى للمتقين»: هذا تأكيد كونه حقا لا يحوم الشك حوله بأنه «هدى للمتقين»[2].

يقول الشهاب موضحا ما اشتملت عليه تلك العبارة من ألوان البيان: فى هذا مبالغة فى كونه يقينا لا تعتريه شبهة أصلا، لأنه إذا نفى قربه منه علم نفيه عنه بالطريق الأولى.

ويحوم مضارع حام الطائر حول الماء، إذا دار به، وفى الحديث: (من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه) أى من قارب المعاصى ودنا منها قرب وقوعه فيها، وهذا استعارة مكنية بتشبيه اليقين بعين عذبة، والشك بطائر يريد الشرب منه ولا يصل إليه، وإثبات الحوم له تخييل، أو هو استعارة تمثيلية، وقيل هو كناية -أى عن نسبة- كقوله:

فما جازه جود ولا حل دونه ولكن يصير الجود حيث يصير

فيفيد مبالغة مأخوذة من جعل القرآن نفس الهدى[3].

وفى قوله تعالى «وما يخدعون إلا أنفسهم» ٩البقرة يقول البيضاوى: حدثتهم الأمانى الفارغة بأنهم على حق...

ويقول الشهاب: الفارغة بمعنى الخالية عن الفائدة مجازا، فكانوا كمن اشتد عطشه فاستسقى من ناوله كوزا فارغا ليرويه[4].

وفى استشهاد البيضاوى بقول الشماخ: وأسحم دانٍ صادق الرعد صيّب يقول الشهاب موجهاً للاستعارة هنا: صادق الرعد، أى إذا أرعد أمطر،

(١) حاشية الشهاب ١/ ٨٠. (٢) الآية ٢ سورة البقرة. (٣) حاشية الشهاب ١/ ٢٠٣.
(٤) يقصد أن من الاستعارة بالكناية. حاشية الشهاب ١/ ٣١٦.

فكأنه وعد برعده، وهو استعارة حسنة، ولذا جعله بعض الشعراء تحية كما قال:

حياك يا تربة الهادى الرسول حياً ... بمنطق الرعد باد من فم السحب(١)

وفى قول البيضاوى: إن سبب الرعد اضطراب أجرام السحاب واصطكاكها إذا حدتها الريح.. يقول الشهاب: أصل الحدو من الحداء، وهو غناء للعرب معروف تنشط به الإبل، ثم استعمل بمعنى السوق وهو المراد هنا، وفيه استعارة مكنية حسنة لتشبيه السحاب بإبل وركاب تساق، وهو كثير فى كلام العرب، كقول بعضهم:

ركاب تحدوها الشمال زمامها ... بكف الصبا حتى أينخت على نجد(٢)

وفى قول أمية بن أبى الصلت:

يا نفس مالك من دون الله من واقى ... وما للسْع بنات الدهر من راقى

يقول الشهاب: وبنات الدهر مصائبه التى تحدث فيه كأنه يلدها كما قيل: «الليلة حبلى لست تدرى ما تلد».. وهى استعارة رائعة شائعة، كما قلت:

بنات الزمان مصيباته ... وفيها الكريم شديد الثبات
وكتمانها مثل دفن لها ... ودفن البنات من المكرمات

وقد شبهها بعد التشبيه بالبنات بالحيات على طريق الاستعارة المكنية وأثبت لها اللسع تخييلا وكذا الرقية على نهج قوله تعالى «فأذاقها الله لباس الجوع والخوف»(٣) وهى فى الذروة العليا من البلاغة.

قرينة الاستعارة المكنية قد تكون استعارة تحقيقية:

فى قوله تعالى «الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه» ٢٧ البقرة يقول البيضاوى: النقض فسخ التركيب، وأصله فى طاقات الحبل، واستعماله فى إبطال العهد من حيث إن العهد يستعار له الحبل لما فيه من ربط أحد المتعاهدين بالآخر...

(١) حاشية الشهاب ١/ ٣٩٣. (٢) حاشية الشهاب ١/ ٣٩٦.
(٣) الآية ١١٢ سورة النحل وانظر المطول ص

ويقول الشهاب مبينا آراء العلماء فى نوع الاستعارة هنا: قوله واستعماله.. الخ.

فى الكشاف[1]: فإن قلت من أين ساغ استعمال النقض فى إبطال العهد؟

قلت: من حيث تسميتهم العهد بالحبل على سبيل الاستعارة لما فيه من ثبات الوصلة بين المتعاهدين، ومنه قول ابن النبهان فى بيعة العقبة –رضى الله عنه– يا رسول الله إن بيننا وبين القوم حبالا ونحن قاطعون فنخشى إن الله عزوجل أعزك وأظهرك أن ترجع إلى قومك.

وهذا من أسرار البلاغة ولطائفها أن يسكنوا عن ذكر الشئ المستعار ثم يرمزوا إليه بذكر الشئ من روادفه، فينبهوا بتلك الرمزة على مكانه، ونحوه قولك: عالم يغترف منه الناس، وشجاع يفترس أقرانه، قال قدس سره: يريد بيان الاستعارة بالكناية وما يكون قرينة عليها، وقد اتفقوا على أن مثل (أظفار المنية) ويد الشمال استعارة قرينة عليها، واستعارة تخييلية، لكن اضطرب كلامهم فى تحقيق الاستعارتين، وفى أن قرينة الاستعارة بالكناية هل يلزم أن تكون تخييلية البتة؟ وأن مثل الأظفار واليد، هل هو مستعمل فى معنى مجازى أم لا؟

والأشبة بل الصواب ما أشار إليه المصنف، وهو أن المستعار بالكناية فى أظفار المنية هو لفظ السبع المذكور كناية بذكر شئ من لوازمه كالأظفار، وهو مسكوت عنه صريحا لكنه فى حكم المذكور، وههنا قد سكت عن (الحبل) ونبه عليه بذكر النقض حتى كأنه قيل ينقضون حبل الله أى عهده.

والنقض استعارة تحقيقية تصريحية، حيث شبه إبطال العهد بإبطال تأليف الجسم، وأطلق اسم المشبه به على المشبه، لكنها إنما جازت وحسنت بعد اعتبار تشبيه العهد بالحبل.

فبهذا الاعتبار صارت قرينة على استعارة الحبل للعهد، وبهذا ظهر أن الاستعارة المكنية قد توجد بدون التخييلية، وأن قرينتها قد تكون استعارة تحقيقية.

---

(١) الكشاف ١/ ٢٦٨.

وأما فى مثل (أظفار المنية) فالمحققون: على أن الأظفار ليس مستعملا فى معنى مجازى محقق وهو ظاهر، ولا يتوهم -كما زعم صاحب المفتاح- بل هو فى مناه، لكن إثباته للمنية استعارة تخييلية، بمعنى جعل الشئ لشئ ليس هو له، فقرينة الاستعارة بالكناية ههنا استعارة تخييلية، ومذاهب القوم فيها مبسوطة فى المعانى(١)..

ثم يعقب الشهاب بتوضيح ذلك فيقول: فيه بحث من وجوه:

الأول: أن مقتضى كلام العلامة والشارح: أن المكنية إنما تصح أو تحسن إذا علم تشبيه المذكور بالمكنى عنه قبل ذلك.

فعليه: كيف يستعار (يد الشمال) والشمال لم تُشبه قبل ذلك بإنسان ولم يعهد فيها ذلك؟ ونظائره كثيرة.

وفى الكشف: ما شاع تشبيهه قبل اقترانه بالتخييل يجعل كناية وإن أريد بصورة التخييل معنى آخر.

فإن لم يعهد ذلك يجعل ما جعل فى مثله تخييلا استعارة تبعية كما فى قوله ﴿ختم الله على قلوبهم﴾(٢).

الثانى: أنه قال: استفدنا من هذا أن قرينة الاستعارة بالكناية لا يجب أن تكون تخييلية، بل قد تكون تحقيقية -كاستعارة النقض لإبطال العهد- ويرد عليه: أنه لم لا يكون مستعملا فى معناه الوضعى؟ ويكون الحبل استعارة بالكناية يقتضى ذلك، وكذا الافتراس والاغتراف، واستعارة الحبل للعهد تأبى استعارة النقض للإبطال.

ومن قال إن استعارة النقض للإبطال إنما جاءت بعد استعارة الحبل للعهد فقد عكس الأمر.

وقد قيل: إن كلام صاحب الكشاف يحتمل أن يكون النقض بعد إثباته للعهد كناية عن بطلانه، كما أن: نشبت مخالب المنية كناية عن الموت، وأن يكون مراده شاع استعمال النقض فى إفادة إبطال العهد أو فى إظهار إبطال العهد. ولا يخفى أن جعل القرينة مطلق التخييل أقرب إلى الضبط.

الثالث: لو كان النقض مجازا عن إبطال العهد لزم أن يكون ذكر العهد مستدركا.

---

(١) المطول ٣٨٢، وحاشية السيد الشريف ٢٠٤. (٢) الآية ٧ سورة البقرة.

فالوجه أن يقال: بمعنى الإبطال فقط.

ثم يورد أجوبة على ما تقدم من اعتراضات فيقول:

ولك أن تجيب عن الأول: بأن مراده اشتراطه فيما كان التخييل فيه مستعملا فى معنى غير حقيقى، فإنه لا يكون من روادفه ولوازمه حتى يدل عليه، فإذا عهد قبل ذلك تشبيهه به يصح الانتقال إليه بمجرد ذكر لفظ كان معناه لازما له وإلا فلا، وعليه ينزل كلامهم. وأن تجيب عن الثانى: بأنهم استعملوا كثيرا النقض بمعنى إبطال العهد وإن لم يذكر معه العهد كما فى الأساس، فالظاهر إجراؤه على ما تقرر قبل ذلك.

وعن الثالث: بأن العهد خارج عن معناه خروج البصر عن العمى فى قولهم: العمى عدم البصر، إذ لا بصر مع العمى ولا عهد مع النقض[1] وفى قول البيضاوى:

والعهد: الموثق، ووضعه لما من شأنه أن يراعى ويتعهد كالوصية واليمين.

ويقول الشهاب: على هذا الوجه فى تفسير العهد، الظاهر أنه مجاز بأن تشبه الحجج والبراهين التى اقتضاها العقل بالعهود رالمواثيق، فكيف يكون استعارة مكنية؟ اللهم إلا أن يكون من قبيل «فزذاقها الله لباس الجوع والخوف»[2].

استعارة مكنية مأخوذة من التخييلية بمرتبتين:

فى قوله تعالى «أولئك هم الخاسرون»[3] يقول البيضاوى: أى الذين خسروا بإهمال العقل عن النظر واقتناص ما يفيدهم الحياة الأبدية واستبدال الإنكار والطعن فى الآيات بالإيمان بها والنظر فى حقائقها والاقتباس من أنوارها، واشتراء النقض بالوفاء والفساد بالصلح، والعقاب بالثواب..

يورد الشهاب رأى الفاضل فى شرح الكشاف ثم رأى الطيبى ثم رأيه حيث يقول مبينا وجه المجاز هنا ومراتبه:

قال الفاضل فى شرح الكشاف: إنه إشارة إلى أنهم جعلوا بمنزلة التاجرين على طريق الاستعارة المكنية حيث استبدلوا شيئا بشئ ا.هـ

(١) حاشية الشهاب ٢/ ١٠٦، ١٠٧.
(٢) الآية ١١٢ سورة النحل.
(٣) الآية ٢٧ سورة البقرة.

وقال الطيبى: يشير إلى أن تلك الاستعارة التى سبقت فى قوله «ينقضون عهد الله» متضمنه للاستبدال المستعار له البيع والشراء استعارة قوله «اشتروا الضلالة بالهدى»[(١)] ولذا ذيّل بقوله تعالى «أولئك هم الخاسرون»، فإن الخسران لا يستعمل إلا فى التجارة حقيقة فتكون قرينة للاستعارة المقدرة، شبه استبدال النقض بالوفاء المستلزم للعقاب بالاشتراء المستلزم للخسران ا.هـ.

ثم يعقب الشهاب بقوله: أقول هذا من خبايا دفائنه، فإنه جعل فيه التخييلية نفسها مع قرينتها مكنية، وأثبت لها تخييلية أخرى، فيكون فى الجملة الأولى مجاز بمرتبتين بل بمراتب إذا كانت مكنية فى العهد تخييلية فى النقض كما مر، ثم جعل مجموع الجملة مكنية تمثيلية، وأثبت تخييلا آخر فانظره فإنه من سحر البلاغة فلما يعثر عليه غير صاحب الكشاف فلله دره أبيه !

ولعلك يرد عليك ما يشفى الغليل فيه، ثم إن الخسران يكون بإضاعة رأس المال كله أو بعضه وبالضرر وعدم الفائدة، فإهمال العقل.. الخ بمنزلة إضاعة رأس المال[(٢)].

فى قوله تعالى «ابعث لنا ملكا نقاتل فى سبيل الله» ٢٤٦ البقرة. قال البيضاوى: أى أقم لنا أميرا ننهض معه للقتال يدبر أمره، ونصدر فيه عن رأيه. وقال الشهاب: قوله نصدر فيه عن رأيه، معناه: نفعل ما نفعل برأيه.. من الورد والصدر وهو الذهاب للاستقاء والرجوع عنه، وهم يقولون لمن يدرى وجوه الرأى والأمر: له إصدار وإيراد، كما يقال: فتق ورتق، والصدر لما كان لازما للورد وبعده اكتفى به، وفيه استعارة مكنية وتخييلية، شبه الرأى بما يسكّن العطش، وأثبت له الصدر[(٣)].

وفى قوله تعالى «قالوا ربنا أفرغ علينا صبرا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين» ٢٥٠ البقرة. قال البيضاوى: فيه ترتيب بليغ، إذ سألوا أولا إفراغ الصبر فى قلوبهم الذى هو ملاك الأمر، ثم ثبات القدم فى مداحض الحرب المسبب عنه ثم النصر على العَدو المترتب عليهما غالبا..

---

(١) الآية ١٦ سورة البقرة. (٢) حاشية الشهاب ٢/ ١٠٨.
(٣) حاشية الشهاب ٢/ ٣٢٧.

وقال الشهاب: فيه معنى بديع واستعارة لطيفة، ونكتة بليغة.. لأنه جعل الصبر بمنزلة الماء المنصب عليهم لثلج صدورهم وإغنائهم عن الماء الذى منعوا منه، ومصاب الماء: مزالقه، فرشحه بقوله «وثبت أقدامنا».

فإن قلت: على ما ذكره المصنف كان مقتضى المقام الفاء؟

قلت الواو هنا أبلغ، لأنه عول فى الترتيب على الذهن الذى هو أعدل شاهد كما ذكره السكاكى(١).

فى قوله تعالى «لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون» آل عمران ٩٢- قال البيضاوى: أى من المال أو ما يعمه وغيره كبذل الجاه فى معاونة الناس والبدن ... الخ.

وقال الشهاب: قدم المال لأنه الظاهر من الإنفاق، وعلى الثانى يتجوز فيه(٢).

فى قوله تعالى «وإن يدعون إلا شيطانا مريدا» النساء ١١٧- قال الشهاب: وأصل مادة (م ر د) للملاسة والتجرد، فالمريد إما لتجرده للشر، أو لتشبيهه بالأملس الذى لا يعلق به شئ ولا يعلق بخير أى لا يحصل له ولا لأتباعه(٣).

فى قوله تعالى «قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيها» الأنعام ٣١- قال البيضاوى: أى يا حسرتنا ، فهذا أوانك..

وقال الشهاب: هو مجاز معناه تنبيه أنفسهم لتذكير أسباب الحسرة، لأن الحسرة لا تطلب ولا يتأتى إقبالها، وإنما المعنى على المبالغة فى ذلك حتى كأنهم ذهلوا فنادوها، كقوله «يا ويلتنا»(٤).

---

(١) حاشية الشهاب ٢/ ٣٣١، وانظر تلخيص البيان ١٢٠.

(٢) وذلك بتشبيه الجاه بالمال وأسند له الإنفاق تخييلا، وكذلك المساعدة بالبدن، فإنه شبه فيها البدن بالشئ الذي يمكن الإنفاق منه، حاشية الشهاب ٣/ ٤٦.

(٣) حاشية الشهاب ٣/ ١٧٩.

(٤) من الآية ٤٩ الكهف، والحسرة هنا مشبهة بمن يعقل وإسناد النداء لها تخييل - وقال أبو حيان: نادوا الحسرة وإن كانت لا تجيب على طريق التعظيم للأمر على نفس المتكلم وعلى سامعه إن كان ثمّ سامع، وهذا التعظيم هو المقصود أيضا في نداء ما لا يعقل. البحر المحيط ٤/ ١٠٧- وحاشية الشهاب ٤/ ٤٨.

في قوله تعالى ﴿قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب اللع بغتة﴾ الأنعام ٤٧- قال البيضاوى ﴿بغتة﴾ أى من غير مقدمة، قال الشهاب مرجحا عدم الاستعارة: يعنى أمارة متقدمة، يعنى بغتة من حيث الظاهر لا يقابل جهرة، لأن مقابل الجهرة الخفية، لكن لما كان معنى ﴿بغتة﴾ وقوع الأمر من غير شعور -فكأنها في معنى خفية- حسن أن يقابل بها كما في شروح الكشاف، وليس المراد أنه مجاز أو استعارة، بل إنه لما قرب أحدهما من الآخر صح مقابلته به ومثله كثير كما وقع في الحديث: (بشروا ولا تنفروا) ومقابل التبشير الإنذار لا التنفير.

فمن قال: إن البغتة استعارة للخفية بقرينة مقابلة الجهرة، وأنها مكنية من غير تخييلية بل بقرينة المقابلة المذكورة، وهذه الاستعارة لم يذكرها أهل المعاني، تعسّف بما لا حاجة إليه، ولا يخفى ما فيه، وأنه يلزمه أن يصح بل يحسن أن يقال: النور خير من الجهل، على أن الجهل استعارة للظلمة بقرينة مقابلته بالنور، ومثله يمجُّه الذوق السليم(١).

في قوله تعالى ﴿ولباس التقوى ذلك خير﴾الأعراف ٢٦ - قال الشهاب: الإشارة بالبعيد للتعظيم، بتنزيل البعد المعنوى منزلة الحسى، ثم إن كانت الإشارة للباس الموارى، فلباس التقوى حقيقة، والإضافة لأدنى ملابسة، وإن كانت للباس التقوى فهو استعارة مكنية وتخييلية، بأن يتوهم للتقوى حالة شبيهة باللباس تشتمل على جميع بدنه بحسب الورع والخشية من الله اشتمال اللباس على اللابس، ليست حالة خارجية بل صورة وهمية كما في قوله تعالى ﴿فأذاقها الله لباس الجوع والخوف﴾(٢).

قال العلامة: أو هو من قبيل لجين الماء، وعلى قراءة النصب يكون اللباس المنزل ثلاثة، أو يفسر (لباس التقوى) بلباس الحرب فقط، أو يجعل الإنزال مشاكلة(٣).

في قوله تعالى ﴿حقيق على أن لا أقول على الله إلا الحق﴾ الأعراف ١٠٥- ذكر البيضاوى في معنى (حقيق) وجوها منها: أنه للإغراق في

---

(١) حاشية الشهاب ٤/ ٦٣ وانظر المطول ٣٨٣، ٣٨٤. (٢) الآية ١١٢ النحل.

(١) حاشية الشهاب ٤/ ١٦١ وانظر تفسير الرازي ٤/ ١٩٦.

الوصف بالصدق والمعنى: أنه حق واجب على القول الحق أن أكون أنا قائله لا يرضى إلا بمثلى ناطقاً به.

وقال الشهاب: جعل قول الحق بمنزلة رجل يجب عليه شئ، ثم جعل نفسه، أى قابليته لقول الحق وقيامه به بمنزلة الواجب على قول الحق، فيكون استعارة مكنية وتخييلية.

فالمكنية فى قول الحق إذ شُبه بالرجل، والتخييلية فى حقيق، أى بالغ فى وصف نفسه بالصدق فيقول: أنا واجب على الحق أن يسعى فى أن أكون أنا قائله، فكيف يتصور منى الكذب، جعل الحق كأنه عاقل يجب عليه أن يجتهد فى أن يكون هو القائم به[(١)].

فى قوله تعالى «فانبذ إليهم على سواء» الأنفال ٥٨- قال البيضاوى: أى فاطرح إليهم عهدهم (على سواء) أى على عدل وطريق قصد فى العداوة ولا تناجزهم الحرب فإنه يكون خيانة منك، أو على سواء فى الخوف أو العلم بنقض العهد..

وقال الشهاب: النبذ الطرح، وهو مجاز عن إعلامهم بأن لا عهد بعد اليوم، فشبه العهد بالشئ الذى يرمى به لعدم الرغبة فيه، وأثبت له النبذ تخييلا، وقوله على عدل وطريق.. الطريق مجاز عن الحال التى هم عليها[(٢)].

وفى استشهاد البيضاوى بقول الشاعر:

السِّلم تأخذ منها ما رضيت به والحرب تكفيك من أنفاسها جرع

قال الشهاب: معناه أن السلم أمر مرضى ينبغى الاستكثار منه، وأما المحاربة فتجتنب إلا لداع فتدخل على مقدار الحاجة، وشبهها بمشرب غير طيب يكتفى بقليله لدفع العطش، وأنفاس جمع نفس، وأصله من التنفس، وهو إخراج الهواء من الجوف، والمراد به مجازاً المرّة من الشرب، وجرع جمع

---

(١) حاشية الشهاب ٤/ ٢٠١. وقال العز إن هذا من التضمين، فقد ضمن حقيق معني حريص ليفيد أنه محقوق بقول الحق وحريص عليه -الإشارة إلي الإيجاز ٥٤.

(٢) حاشية الشهاب ٤/ ٢٨٦- وقال الرازي إضافة إلي ما ذكره البيضاوي: إن الله تعالي أمره بنبذ من ينقض العهد علي أقبح الوجوه، وأمره أن يتباعد علي أقصي الوجوه من كل ما يوهم نكث العهد ونقضه، التفسير الكبير ٤/ ٣٨٠.

جرعة بتثليث أوله، وهى حسوة من ماء، وهو من المجاز، كما يقال تجرع الغيظ[1].

فى قوله تعالى «تلك آيات الكتاب الحكيم» يونس ١ -قال البيضاوى: ووصفه بالحكيم، لاشتماله على الحكم، أو لأنه كلام حكيم، أو محكم آياته لم ينسخ شئ منها، وقال الشهاب: يراد بالحكيم ذو الحكمة، إما على أنه للنسبة -كلا بن وتامر-، أو يشبه الكتاب بإنسان ناطق بالحكمة على طريق الإستعارة بالكناية، وإثبات الحكمة قرينة لها تخييلية، والحكمة - وهى الحق والصواب- صفة لله، ولكنه لاشتماله عليها أو لمشابهته للناطق به وصف بها. وقوله: أو لأنه كلام حكيم.. فالمعنى حكيم قائله، فالتجوز فى الإسناد كليله قائم ونهاره صائم[2].

فى قوله تعالى «ثم اقضوا إلىّ ولا تنظرون» يونس ٧١- قال البيضاوى: أى أدوا إلىّ ذلك الأمر الذى تريدون بى..

وقال الشهاب: فالقضاء من قولهم قضى دينه إذا أداه، فالهلاك مشبه بالدين على طريق الاستعارة المكنية، والقضاء تخييل.

أو قضى بمعنى حكم ونفذ، والتقدير: احكموا بما تؤدوه إلىّ، ففيه تضمين واستعارة مكنية أيضا[3].

فى قوله تعالى «فلما جاءهم الحق من عندنا» يونس ٧٦- قال الشهاب: جعل الحق كشخص جاءهم من الله على طريق الكناية والتخييل وهذا يدل على غاية ظهوره بحيث لا يخفى على ذى بصر وبصيرة، ولذا فسروه بعرفانهم ذلك[4].

فى قوله تعالى «وقيل يا أرض ابلعى ماءك ويا سماء اقلعى» هود ٤٤- قال البيضاوى: نوديا بما ينادى به أولوا العلم، وأمروا بما يؤمرون به تمثيلا لكمال قدرته وانقيادهما لما يشاء تكوينه فيهما بالأمر المطاع الذى يأمر المنقاد لحكمه المبادر إلى امتثال أمر مهابة من عظمته وخشية من أليم عقابه، والبلع:

(١) حاشية الشهاب ٤/ ٢٨٨.
(٢) حاشية الشهاب ٥/ ٣٠٢، وذكر الرازي وجوها أخري، انظر التفسير الكبير ٤/ ٥٢٧.
(٣) حاشية الشهاب ٥/ ٤٩.
(٤) حاشية الشهاب ٥/ ٥١ ومثلها الآية ٩٤ يونس، وانظر آمالي المرتضي ٢/ ٣٨٢.

والإقلاع: الإمساك.

قال الشهاب موضحا مجئ الاستعارة التمثيلية هنا تابعة للاستعارة المكنية: هذه الآية حوت من البلاغة أمراً عجيباً ترقص الرؤوس له طرباً.

قال في الكشاف[1]: وهذه الأجرام العظام منقادة لتكوينه فيها ما يشاء غير ممتنعة عليه كأنها عقلاء مميزون قد عرفوا عظيمته وجلالته وقدرته على كل مقدور، وتبينوا تحتم طاعته عليهم وهم يهابون ويفزعون من التوقف دون الامتثال له والنزول على مشيئته على الفور من غير ريث..

قيل: عنى أنه شبه الأرض والسماء بالعقلاء المميزين على الاستعارة والمكنية، والنداء استعارة تخييلية وهي قريبتها، ثم رشحت بالأمر، والبلع لاختصاصه بالحيوان- لأنه إدخال الطعام في الحلق بالقوة الجاذبة- فهو ترشيح على ترشيح.

وأما الإقلاع فلا تجريد فيه ولا ترشيح لاشتراكه بين الحيوان وغيره، وخالفه غيره فقال: إنه تجريد لاشتهاره في السماء والمطر. قال: وإنما اختير الترشيح في جانب الأرض والتجريد في جانب السماء لأن إذهاب الماء كان مطلوبا أوليا وليس للسماء فيه سوى الإمساك فقيل (اقعلى) والأرض هي التي تقبل الإذهاب المطلوب.

وقيل: إنه وهم لأن تفسيرهم له بالإمساك ينافيه فتأمل قوله: تمثيلا لكمال قدرته.. قيل: مراده ما مر من الاستعارة المكنية والتخييلية مع ما يصحبه من لطائف البلاغة، وهو تمثيل لغوى أو اصطلاحى باعتبار أنه يلزمه استعارة أخرى تمثيلية لكنها ليست من صريح النظم بل تابعة له.

وقيل: إنه يعنى أن في النظم استعارة تمثيلية، شبهت الهيئة المنتزعة من كمال قدرته على رد ما انفجر من الأرض إلى بطنها، وقطع طوفان السماء وتكوّن ما أراده فيها، كما أراد بالهيئة المنتزعة من الأمر المطاع الذى يأمر المنقاد لحكمه... فعلى هذا يكون استعارة واحدة بخلاف ما في المفتاح، وعلى الوجه الأول لا مخالفة بين كلام الشيخين- يعنى الزمخشرى والبيضاوى- وكلام السكاكى كما ارتضاه الشراح إلا في أمر يسير سيأتى بيانه.

---

(١) انظر الكشاف ٢/ ٢٧١، وتلخيص البيان ١٦١.

وقيل: إنه يخالفه، فإن السكاكي حمل النظم على استعارات حسنة وترشيحاتها، ومجازات بليغة وعلاقاتها، مع فخامة لفظها ووجازة نظمها، فجعل القول مجازا عن الإرادة بعلاقة تسببها له، والقرينة خطاب الجماد، كأنه قيل: أريد أن يرتد ما انفجر من الأرض وينقطع طوفان السماء، وجعل الخطاب بـ يا أرض ويا سماء وارداً على نهج المكنية تشبيها لها بالمأمور المنقاد، وأثبت لهما ما هو من خواص المشبه به -أعني النداء- وجعل البلع استعارة لغور الماء فيها للذهاب إلى مقر خفي، والماء استعارة مكنية تشبيها له بالمطعوم المتغذى به، والقرينة (ابلعي) باعتبار أصله، وإن كان عنده استعارة تصريحية على حد «ينقضون عهد الله»[1].

ورجح استعارة البلع للنشف على ما اختاره على ما سيأتي، وجعل أمر البلع ترشيحا للمكنية التي في المنادى لزيادته على القرينة كما تقرر عندهم، وجعل إضافة الماء إلى الأرض مجازا لغويا لاتصال الماء بها كاتصال المال بالمالك، والخطاب ترشيح له.

قيل: والظاهر أنه تجوز عقلي في النسبة والخطاب ترشيح للمكنية في المنادى، وقد مر تحقيقنا لهذا المبحث في «مالك يوم الدين»[2].

والخلاف فيه بين الفاضلين[3]، واستظهروا أنه من إضافة الغذاء إلى المغذى في النفع والتقوى وصيرورته جزءا منه ولا نظر إلى المالكية، ومن أراد بسط الكلام في هذا فلينظر شروح المفتاح.

قوله: والبلع النشف، والإقلاع الإمسالك.. إلخ. النشف من نشف الثوب العرق- كسمع وبصر- إذا شربه.

قال المدقق: هذا أولى من جعل السكاكي الباغ مستعار الغوْر الماء في الأرض لدلالته على جذب الأرض مات عليها كالبلع بالنسبة إلى الحيوان، ولأن النشف فعل الأرض والغور فعل الماء فلله دره؛ ما أكثر إطلاعه على حقائق المعاني.

وأما ما قيل: إن البلع ترشيح، والإقلاع تجريد بناء على قول الزمخشري: أقلع المطر، فوهم، لأن تفسيره بالإمساك يرشد لخلافه[4].

---

(١) الآية ٢٧ سورة البقرة.

(٢) الآية ٤ من سورة الفاتحة.

(٣) أي البيضاوي والزمخشري.

(٤) حاشية الشهاب ٥/ ١٠١.

في قوله تعالى «ذلك وعد غير مكذوب» هود ٦٥- قال البيضاوى: غير مكذوب فيه، أو غير مكذوب على المجاز، كأن الواعد قال له: أفى بك، فأن وفى به صدقه وإلا كذبه.

وقال الشهاب: قوله غير مكذوب فيه.. يعنى أن المكذوب وصف الإنسان لا الوعد، لأنه يقال: كذب زيد عمرا فى مقالته، فزيد كاذب وعمرو مكذب، والمقال مكذوب فيه، فدفعه بثلاثة أوجه:

- أنه على الحذف والإيصال كمشترك- فلما حذف الحرف صار المجرور مفعولا على التوسع.

- أو جعل الوعد مكذوبا على طريق الاستعارة المكنية والتخييلية، وهو معنى قول المصنف: على المجاز.

- وقيل معناه: إن مكذوب بمعنى باطل ومتخلف مجازا.

فى قوله تعالى «قال يا بشرى هذا غلام» يوسف ١٩- قال البيضاوى: نادى البشرى بشارة لنفسه أو لقوله، كأنه قال: تعالى فهذا أوانك، وقيل هو اسم لصاحب له ناداه ليعينه على إخراجه.

قال الشهاب: فيه وجهان:

أحدهما: أنه نادى البشرى كما فى قوله «يا حسرتا» كأنه نزلها منزلة شخص فناداه، فهو استعارة مكنية وتخييلية، وإليه أشار المصنف بقوله: هذا أوان حضورك.

وقيل: المنادى محذوف كما فى قوله «يا ليت» أى يا قومى انظروا أو اسمعوا بشراى.

وأما ما جعل «بشرى» اسم صاحب له فضعيف، لأن العلم لا تحسن إضافته فى لغة العرب.

وقيل: إن هذه الكلمة تستعمل للتبشير من غير قصد النداء[1].

فى قوله تعالى «وابيضت عيناه من الحزن فهو كظيم» يوسف ٨٤- قال البيضاوى: أى مملوء من الغيظ على أولاده، ممسك له فى قلبه لا يظهره، فعيل بمعنى مفعول، كقوله (وهو مكظوم) من كظم السقاء إذا شده على

(١) حاشية الشهاب ٥/ ١٦٤.

ملئه، أو بمعنى فاعل كقوله «والكاظمين» من كظم الغيظ اجترعه، وأصله: كظم البعير جرته إذا ردها فى جوفه.

وقال الشهاب: قوله مملوء من الغيظ، وقيل من الحزن فهو فعيل بمعنى مفعول، فكأنه مملوء بالغيظ، ففيه استعارة مكنية وتخييلية، والجرة بالكسر ما يجتره البعير من جوفه مما أكله أولا ليلوكه، فكأنه يرده لجوفه مرة بعد أخرى من غير أن يطلع أحدا عليه، وهو استعارة بليغة[1].

فى قوله تعالى «خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين» النحل ٤ قال البيضاوى: أى مبين للحجة، أو خصيم مكافح لخالقه قائل «من يحيى العظام وهى رميم»[2].

وقال الشهاب: وأصل الكفاح فى القتال، وأراد به مطلق الدفع أو الدفع بالحجة على التشبيه لها بالسيف ونحوه على طريق الكناية والتخييل، وهو لبيان جراءة من كفر على الله وعدم استحيائه منه ووقاحته بتماديه فى الكفر[3].

فى قوله تعالى «ما عندكم ينفد»[4] قال البيضاوى «وما عند الله» من خزائن رحمته (باق) لا ينفد- وقال الشهاب: أى من رحمته المخزونة عنده، فهو استعارة مكنية لتشبيه رحمته بالجواهر والنفائس التى تخزن[5].

فى قوله تعالى «لا جرم أنهم فى الآخرة هم الخاسرون» النحل ١٠٩- قال البيضاوى: إذ ضيعوا أعمارهم وصرفوها فيما أفضى بهم إلى العذاب.. وقال الشهاب: جعل الأعمال بمنزلة رأس المال على طريق الكناية بقرينة الضياع والخسران، ومن غفل عن هذا قال: الأولى أن يقول: ضيعوا رؤوس أموالهم[6].

فى قوله تعالى «واخفض لهما جناح الذل من الرحمة» الإسراء ٢٤- قال البيضاوى: أى تذلل لهما وتواضع فيهما، جعل لذل جناحا كما جعل لبيد فى قوله:

وغداة ريح قد كشفت وقرة إذ أصبحت بيد الشمال زمامها

(١) حاشية الشهاب ٥/ ٢٠١. (٢) يس: ٧٨.
(٣) حاشية الشهاب ٥/ ٣١١، وانظر تلخيص البيان ١٩١.
(٤) النحل: ٩٦. (٥) حاشية الشهاب ٥/ ٣٦٧. (٦) حاشية الشهاب ٥/ ٣٧٣.

جعل للشمال يدا وللقرة زماما، وأمره بخفضه مبالغة، أو أراد جناحه كقوله تعالى «واخفض جناحك للمؤمنين»[1] وإضافته إلى الذل للبيان والمبالغة كما أضيف حاتم إلى الجود، والمعنى: واخفض لهما جناحك الذليل «من الرحمة» من فرط رحمتك عليهما لافتقارهما إلى من كان أفقر خلق الله إليهما.

وقال الشهاب مبينا وجه الاستعارة هنا: قوله: جعل للذل جناحا كما جعل.. يعني أن فيه استعارة مكنية وتخييلية كما في بيت لبيد المذكور، فشبه الذل بطائر منحط من علو تشبيها مضمرا، وأثبت له الجناح تخييلا، والخفض ترشيحا، لأن الطائر إذا أراد الطيران والعلو نشر جناحيه ورفعهما ليرتفع، فإذا ترك ذلك خفضهما، وأيضا هو إذا رأى جارحا يخافه لصق بالأرض وألصق جناحيه، وهي غاية خوفه وتذلله.

وقيل: المراد بخفضهما ما يفعله إذا ضم فراخه للتربية وهو أنسب بالمقام، وقوله: للشمال -بفتح الشين- وفيه لغات آخر، ففيه استعارتان مكنيتان بتشبيه الشمال برجل قائد، والقرة بناقة منقادة، وتخييليتان في الزمام واليد، وقوله: وأمره بصيغة الفعل.. معطوف على جعل، ومبالغة مفعول له، أو اسم مرفوع خبره مبالغة. ووجه المبالغة: ما فيه من الترشيح لأنه أبلغ من التجريد لا الإيجاب لأنه يفهم من تواضع وتذلل أيضا.

قوله: أو أراد جناحه.. ففيه استعارة تصريحية تحقيقية مرشحة أو تمثيلية ويحتمل المكنية أيضا على بعد.

ووقع في بعض النسخ بالواو بدل أو، وهو من سهو الناسخ.

والجناح: الجانب كما يقال جناحا العسكر، وخفضه مجاز، كما يقال لين الجانب، ومنخفض الجانب، وقوله للبيان.. لأنه صفة مبينة، لأن المراد من خفض الجناح التذلل، والمبالغة لأنه وصف بالمصدر كما مر تحقيقه والكلام عليه، فكأنه جعل الجناح بمنزلة عين الذل، وأما أنه يفيد أنه خلق منه كما قيل، فلا وجه له.

---

(١) الشعراء ٢١٥، وقد جعل الشهاب اخفض الجناح في آية الشعراء من قبيل المجاز المرسل أو الاستعارة.

وتحقيقه فى الكشف: أن فيه وجهين، وجناح الذل فى الوجه الأول بل خفض الجناح تمثيل فى التواضع كما أشار إليه فى سورة الشعراء.

وجاز أن يكون استعارة فى المفرد- وهو الجناح- ويكون الخفض ترشيحا تبعيا أو مستقلا كما مر فى قوله «واعتصموا بحبل الله»[1].

ولما كان الأول أبلغ وأظهر بالكناية ناشئة من جعل الجناح للذل ثم المجموع، كما هو مثل فى غاية التواضع، ولما أثبت لذله جناحا فالأمر برفع ذلك الجناح أبلغ فى تقوية الذل من الأمر بخفضه، لأن كمال الطائر عند رفعه، فهو ظاهر السقوط إذا جعل المجموع تمثيلا، لأن الغرض تصوير الذل كأنه مشاهد محسوس، وأما على الترشيح فهو وهم، لأن جعل الجناح المخفوض للذل يدل على التواضع، وأما جعل الجناح وحده فليس بشئ، ولهذا جعل تكميلا، والأول أبلغ وأوفق بنظيره فى القرآن فافهم، فإنه من بدائعه.

والذل -بالكسر- فى الدواب ومعناه، سهولة الانقياد، وبالضم فى الإنسان ضد العسر، والنعت منه ذليل، ومن الأول ذلول.

قوله: من فرط رحمتك. -قال فى الكشف: إن هذه إشارة إلى أن (من) ابتدائية على سبيل التعليل، ولا تحتمل البيان حتى يقال: لو كان كذا لرجعت الاستعارة إلى التشبيه، إذ جناح الذل ليس من الرحمة أبدا، بل خفض جناح الذل جائز أن يقال إنه رحمة، وهذا بين. أ.هـ.

يعنى أنه لو كان بيانا لكان على سبيل التجريد، وهو من أقسام التشبيه، وهم قد صرحوا بأنه استعارة، ثم إنه بعد التنزيل لا مجال هنا فتدبر[2].

فى قوله تعالى «فترى المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون يا ويلتنا» الكهف ٤٩- قال البيضاوى: ينادون هلكتهم التى هلكوها من بين الهلكات...

وقال الشهاب: نداء الهلكة على تشبيهها بشخص يطلب إقباله، كأنه قيل: يا هلاك أقبل فهذا أوانك، ففيه استعارة مكنية تخييلية، وفيه تقريع لهم وإشارة إلى أنه لا صاحب لهم غير الهلاك، أو طلبوا هلاكهم لئلا يروا ما هم فيه. وأما تقدير المنادى أى يا من بحضرتنا وملتنا.. فيه حذف وتقدير لما تفوت به تلك النكتة[3].

---

(١) آل عمران (٢) حاشية الشهاب ٦/ ٢٤ (٣) حاشية الشهاب ٦/ ١٠٨.

فى قوله تعالى ﴿هل أتبعك على أن تعلمنى...﴾ الكهف ٦٧- قال البيضاوى: أى على شرط أن تعلمنى، وهو فى موضع الحال من الكاف..

وقال الشهاب: هذا بناء على أن (على) تأتى للشرطية وتعليق ما بعدها على ما قبلها نحو: آتيك على أن تأتينى كما ذكر فى أصول الفقه.

وذكر أنه معنى حقيقى لها لكن النحاة لم يتعرضوا له، وقد تردد السبكى فى وروده فى كلام العرب، وهذه الآية تؤيد أنه استعمال صحيح، لكن الظاهر أنه مجاز[(١)] بتشبيه لزوم الشرط بالاستعلاء الحسى، كما يقال وجب عليه كذا، وتحقيقه فى الأصول[(٢)].

فى قوله تعالى ﴿لقد أحصاهم وعدهم عدا﴾ مريم قال البيضاوى: أى حصرهم وأحاط بهم بحيث لا يخرجون عن حوزة علمه وقبضة قدرته..

وقال الشهاب: قبضة قدرته.. تخييلية ومكنية.

فى قوله تعالى ﴿فليلقه اليم بالساحل﴾ طه ٣٩- قال البيضاوى: لما كان إلقاء البحر إياه إلى الساحل أمر واجب الحصول لتعلق الإرادة به جعل البحر كأنه ذو تمييز مطيع أمره بذلك، وأخرج الجواب مخرج الأمر والأولى أن تجعل الضمائر كلها لموسى مراعاة للنظم..

وقال الشهاب: قوله كأنه ذو تمييز.. إشارة إلى أنه استعارة بالكناية بتشبيه اليم بمأمور منقاد، وإثبات الأمر تخييل[(٣)].

وقيل: إن قوله (فليلقه) استعارة تصريحية تبعية، والمراد بالجواب جواب الأمر، وقوله والأولى أن يجعل.. إشارة إلى أن بعض الضمائر يحتمل أن يعود إلى التابوت لأنه المقذوف والملقى، لكن فيه تفتيت للنظم، لكنه أشار بقوله الأولى إلى أنه جائز إذا قامت عليه قرينة أو رجحه مرجح[(٤)].

وفى استشهاد البيضاوى بقول الشاعر:

فقل للشامتين افيقوا   سيلقى الشامتون كما لقينا

يقول الشهاب هو لعروة بن مسيك، وقيل لغيره، وقيل هذا البيت:

---

(١) يعني أنه استعير الاستعلاء للزوم الشرط ووجوب العمل به.

(٢) حاشية الشهاب ٦/ ١١٩.

(٣) يعني (فليلقه).

(٤) حاشية الشهاب ٦/ ٢٠٠.

إذا ما الدهر جرّ على أناس   كلاكله أناخ بآخرينا

والكلاكل: الصدر، يعنى أن الدهر لا ينجو أحد من ريبه فقل للشامتين تنبهوا لهذا وانتهوا عن الشماتة فإنه سيحل بكم ما حل بنا، وأفيقوا بمعنى تنبهوا استعارة، وقوله: إذا ما الدهر.. إلخ فيه استعارة مكنية وتخييلية[1].

فى قوله تعالى «كل نفس ذائقة الموت» الأنبياء ٣٥- قال البيضاوى: أى ذائقة مرارة مفارقتها جسدها، وهو برهان على ما أنكره.

وقال الشهاب: هذا إشارة إلى أن الموت بمعناه المعروف لا مجاز عن مقدماته وآلامه فإنه قبل وجوده يمتنع إدراكه، وبعده هو ميت لا إدراك له، وفى قوله مرارة.. إشارة إلى أنه استعارة مكنية، وذائقة تخييلية بتشبيه الموت بأمر كريه الطعم مر[2].

فى قوله تعالى «قلنا يا نار كونى برداً وسلاماً» الأنبياء ٦٩- قال البيضاوى: فيه مبالغات، جعل النار المسخرة لقدرته مأمورة مطيعة.

وقال الشهاب: المسخرة أى المنقادة لقدرته، وهو إشارة إلى الأمر مجاز عن التسخير كما فى قوله «كونوا قردة»[3] ففيه استعارة بالكناية بتشبيه النار بمأمور مطيع وتخييلها الأمر والنداء، والتسخير هنا هو التكوين، والمجاز إنما هو فى جعلها مأمورة.

فما قيل: إنه لو حمل القول على ظاهره والأمر على التكوينى لم يكن استعارة وهم[4].

فى قوله تعالى: «إنك لعلى هدى مستقيم» الحج ٦٧- قال البيضاوى: أى طريق إلى الحق سوى..

وقال الشهاب: هذا إشارة إلى أن فيه مكنية، وهى بتشبيه الهدى بالطريق المستقيم، وتخييليتها (على، ومستقيم) أو أحدهما تخييل والآخر ترشيح[5].

فى قوله تعالى «والذين آمنوا بالباطل» العنكبوت ٥٢- قال البيضاوى: وهو ما يعبدون من دون الله «وكفروا بالله أولئك هم الخاسرون» فى صفقتهم

---

(١) حاشية الشهاب ٦/ ٢٥٤.
(٢) حاشية الشهاب ٦/ ٢٥٤، ٧/ ١٠٨.
(٣) سورة البقرة ٦٥.
(٤) حاشية الشهاب ٦/ ٢٦٣ وانظر تفسير الرازي ٦ / ١١٤.
(٥) حاشية الشهاب ٦/ ٣١٣.

حيث اشتروا الكفر بالإيمان..

وقال الشهاب: يشير إلى أن قوله «والذين آمنوا بالباطل» استعارة مكنية، شبه استبدال الكفر بالإيمان المستلزم للعقاب -باشتراء مستلزم للخسران، ففى الخسران استعارة تخييلية هى قرينتها، وقوله حيث.. تعليل للخسران[(١)].

فى قوله تعالى: «إنك لا تسمع الموتى» النمل ٨٠- قال البيضاوى: وهم مثلهم سدوا مشاعرهم عن الحق..

وقال الشهاب: قدّر ذلك ليرتبط بما قبله، وقيل: إنه إشارة إلى أنه استعارة مكنية[(٢)].

فى قوله تعالى «الله الذى خلقكم من ضعف» الروم ٥٤- قال البيضاوى: أى ابتدأكم ضعفاء، وجعل الضعف أساس أمركم كقوله تعالى «خلق الإنسان من عجل»[(٣)] أو خلقكم من أصل ضعيف وهو النطفة..

وقال الشهاب: قوله وجعل الضعف.. إلخ إشارة إلى أن فيه استعارة مكنية بتشبيه الضعف بالأساس والمادة، وفى إدخال (مِن) عليه تخييل[(٤)].

فى قوله تعالى «من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه» الأحزاب ٢٣- قال الشهاب: الأصل صدقوا الله فيما عاهدوه، أو يجعل ما عاهدوا الله عليه بمنزلة شخص معاهد على طريق الاستعارة المكنية وجعله مصدوقا يحتفل، أو على الاسناد المجازى[(٥)].

وقال الشهاب -عارضا رأى الطيبى- قوله أى ألزه.. كذا فى الكشاف[(٦)]، وقال الطيبى: إنه استعارة، شبه الكافر الذى أدر الله عليه النعمة التى استدناه بها قليلا قليلا إلى ما يهلكه بحال من لا يملك الامتناع مما اضطر إليه، فاستعمل فى المشبه ما استعمل فى المشبه به.

وقيل: إنه قال فى الأساس:لذ هذا بهذا، قُرن به وأُلصق، ومن المجاز لذ، إلى كذا اضطره إليه، وبهذا يظهر أن ما فى الكتاب تكلف لا حاجة له، وفيه نظر، لأن الكافر ليس مضطرا إلى العذاب، إذ يمكنه الإسلام، فهو مجاز عن

---

(١) حاشية الشهاب ٧ / ١٠٧.

(٢) حاشية الشهاب ٧/ ١٢٨.

(٣) الأنبياء ٣٧.

(٤) حاشية الشهاب ٧/ ١٢٨.

(٥) حاشية الشهاب ٧/ ١٦٧.

(٦) الكشاف ١/ ٣١٠.

كون العذاب واقعا به وقوعا محققا حتى كأنه مربوط به، وما فى الأساس شئ آخر[١].

فى قوله تعالى «ولنبلونكم بشئ من الخوف.. الآية» البقرة ١٥٥- قال البيضاوى: ولنصيبنكم إصابة من يختبر أحوالكم هل تصبرون على البلاء؟

وقال الشهاب: لما كان أصل الابتلاء الاختبار وهو على الله غير جائز جعله استعارة تمثيلية، شبه إصابتهم بالبلاء الذى يظهر له صبرهم ورضاهم بما قدر الله بفعل المختبر الذى يكلف من اختبره أمرا شاقا ليعلم إطاعته[٢] وذكر ذلك فى قوله تعالى «ثم صرفكم عنهم ليبتليكم» آل عمران ١٥٢-

فى قوله تعالى «ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف.. الآية» البقرة ٢٤٣- قال البيضاوى: تعجيب وتقرير لمن سمع بقصتهم من أهل الكتاب وأرباب التواريخ، وقد يخاطب به من لم ير ومن لم يسمع فإنه صار مثلا فى التعجب..

وقال الشهاب: أى أنه شبه حال من لم يره بحال من رآه فى أنه لا ينبغى أن تخفى عليه هذه القصة وأنه ينبغى أن يتعجب منها، ثم أجرى الكلام معه كما يجرى مع من رآهم وسمع بقصتهم قصدا إلى التعجب واشتهر بذلك[٣].

فى قوله تعالى «وما يذكر إلا ألو الألباب» آل عمران ٧- قال البيضاوى: مدح للراسخين بجودة الذهن وحسن النظر.. واتصال الآية بما قبلها من حيث إنها فى تصوير الروح بالعلم وتربيته، وما قبلها فى تصوير الجسد وتسويته.

وقال الشهاب: قوله واتصال الآية بما قبلها.. جعل العلم تصويرا وتربية.

---

(١)حاشية الشهاب ٢/ ٢٣٨. (٢) حاشية الشهاب ٢/ ٢٥٩.

(٣) حاشية الشهاب ٢/ ٣٢٧، هذا وذكر السعود نفس هذا الكلام وأضاف: أن المراد المبالغة في شهرته في التعجب، وتعدية الرؤية بإلي علي تقدير كونها إدراكا قلبيا لتضمين معني الوصول أو الانتهاء أي لم ينته علمك إليهم، وذكر الرضي: أن في هذا التعبير لطف وحسن تطربه عند السامع لاستحضار الصورة في الذهن ولذا ورد كثيرا في القرآن الكريم في المواضع التي يدعي فيها ظهور أمر المحدث عنه وجلاؤه ويقصد إلي المبالغة في شهرته فيكون كأنه حاضر ماثل بين أيدينا، وهو يقصد كل ما هو علي نمط هذه الآية كما في: البقرة ٢٤٦، وآل عمران ٢٣- وإبراهيم ٢٨، انظر شرح الرضي علي الكافية ٢/ ٢٧٨.

فى قوله تعالى «ليجزى الله الصادقين بصدقهم ويعذب المنافقين» الأحزاب ٢٤- قال البيضاوى تعليل للمنطوق والمعرض به، وكأن المنافقين قصدوا بالتبديل عاقبة السوء كما قصد المخلصون بالثبات العاقبة الحسنى..

وقال الشهاب: لما جعل قوله «وما بدلوا» تعريضا للمبدلين من أهل النفاق صار المعني: وما بدلوا كما بدل المنافقون، فقوله (ليجزى ويعذب) متعلق بالمنفى والمثبت على اللف والنشر التقديرى، وجعل تبديلهم علة للتعذيب على المجاز، لكن التعليل فى المنطوق ظاهر وهو على الحقيقة وأما فى المعرض به فلتشبيه المنافقين بالقاصدين لعاقبة السوء على نهج الاستعارة المكنية كما أشار إليه بقوله: وكأن.. الخ والقرينة إثبات معني التعليل، فهى على الحقيقة لا جمع بين الحقيقة والمجاز عند غير السكاكى كما قيل فتأمل.

قيل: ولا يبعد جعل (ليجزى) تعليلا للمنطوق المقيد بالمعرض به كأنه قيل: فأبدلوا كغيرهم ليجزيهم بصدقهم ويعذب غيرهم إن لم يتب، وأنه يظهر بحسن صنيعهم قبح غيره، فلا حاجة إلى ارتكاب التجوز كما ارتكبه المصنف، أو الحذف كما ارتكبه القائل: إنه فذلكة مستأنفة لبيان الداعى لوقوع ما حكى من الأحوال والأقوال تفصيلا وغاية له، كأنه قيل: وقع ما وقع ليجزى الصادقين بصدقهم والوفاء قولا وفعلا، وليعذب المنافقين بما صدر عنهم من الأعمال والأحوال المحكية(١).

فى قوله تعالى «يوم تقلب وجوههم فى النار» الأحزاب ٦٦- قال البيضاوى: تصرف من جهة إلى جهة كاللحم يشوى بالنار، أو من حال إلى حال...

وقال الشهاب فى الكشاف(٢): تشبيه بقطعة لحم فى قدر تغلى تراقى بها الغليان من جهة إلى جهة، وقوله من حال إلى حال.. فالمراد تغيير هيآتها من سواد وتقديد وغيره»(٣).

ما جاء على طريق الاستعارة التمثيلية:

فى قوله تعالى «فأمتعه قليلا ثم أضطره إلى عذاب النار» البقرة ١٢٦-

(١) حاشية الشهاب ٧/ ١٦٧، ١٦٨. (٢) احاشية الشهاب ٣/ ٢٧٥.
(٣) حاشية الشهاب ٣/ ٧.

قال البيضاوى: أى ألزه إليه لز المضطر لكفره وتضيعيه ما متعته به من النعم، للروح على ضرب من التمثيل، لأن به كما لها وشقاوتها وسعادتها، فتبقى به فى النعى وتفارقه بعدمه، كما أن الجسد يبقى بالروح ويفنى بمفارقتها[١].

وفى استشهاد البيضاوى بقول النبى ﷺ «ما من مولود يولد إلا والشيطان يمسه حين يولد فيستهل.. إلخ.

قال الشهاب فى الكشاف: استهلاله صارخا من مسه تخييل وتصوير لطمعه فيه كأنه يمسه، ومعنى قوله تخييل... أنه استعارة تمثيلية، شبه حال الشيطان فى قصد الإغواء بحال من يمس الشئ بيده ويعينه لما يريد به[٢].

فى قوله تعالى «فنبذوه وراء ظهورهم» آل عمران ١٨٧- قال الشهاب: النبذ وراء الظهر، أى الطرح، تمثيل واستعارة لعدم الالتفات، وعكسه جعله نصب العين ومقابلها[٣].

فى قوله تعالى «ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلا عظيما» النساء ٢٧- قال البيضاوى: الذين يتبعون الشهوات يعنى الفجرة فإن اتباع الشهوات الائتمار لها.

وقال الشهاب: قوله يعنى الفجرة.. أى الفسقة لأنهم يدورون مع شهوات أنفسهم من غير تحاشى عنها، فكأنهم بانهماكهم فيها أمرتهم الشهوات باتباعها فامتثلوا أمرها واتبعوها، فهو استعارة تمثيلية، وأما المترخص فلم يتبع الشهوات وإنما تبع الشرع..

وفى الاستشهاد بقول النبى ﷺ (ما أيس الشيطان لعنه الله من بنى آدم إلا أتاهم من قبل النساء) أورد الشهاب آراء العلماء فى هذا ثم قال: لا حاجة إلى ما ذكره كله مما لا نظير له، فإنه تمثيل لشدة إغواء النساء وانقياد الناس لهن بزمام الهوى، فالشيطان إذا أيس من إضلال أحد بذاته وفضول نزعاته فلم يقده بحبائل الحيل إلى مهاوى الزلل سلط النساء عليه ليضللنه فإنهن حبائل الشيطان فيفعلن، فهو فى حال إضلال له أيس من إضلاله بغير واسطتهن، وكم من أمر لا يقبل يلقى بواسطة آخر فيقبله منه من لم يكن قابلا له قبل،

(١) حاشية الشهاب ٣/ ٧.

(٢) حاشية الشهاب ٣/ ٢٣.

(٣) حاشية الشهاب ٣/ ٨٨.

فإن معهن من الحسن شافعا لا يُرد، ومن الكيد مُحلاً لا تُمل، ولذا قال تعالى «إن كيدهن عظيم»(١) مع ما فى قوله «إن كيد الشيطان كان ضعيفا»(٢) فيكون الاستثناء فى الحديث على ظاهره مستثنى من أعم الأحوال والأوقات زمان يأسه من الإغواء بلا واسطة منهن(٣).

فى قوله تعالى «واتخذ الله إبراهيم خليلا» النساء ١٢٥- قال البيضاوى: أى اصطفاه وخصه بكرامة تشبه كرامة الخليل عند خليله..

وقال الشهاب: يعنى أنه استعارة تمثيلية لتنزهه تعالى عن صاحبة وخليل، وأما الخليل وحده فاستعارة تصريحية ثم صار علما عليه ﷺ(٤).

فى قوله تعالى «ولو ترى إذ وقفوا على ربهم» الأنعام ٣٠- قال البيضاوى: مجاز عن الحبس للسؤال والتوبيخ..

وقال الشهاب: لما كان معنى الاستعلاء هنا غير متصور احتاج النظم إلى تقدير أو تجوز. والتجوز إما فى المفرد أو فى الجملة على أنه استعارة تمثيلية وهو الأرجح عندهم، وكلام المصنف رحمه الله يحتملهما، ولم يجعلوه كناية لأن المشهور فيها اشتراط إمكان الحقيقة وهى غير ممكنة هنا، وبهذا بطل ما قال بعض الظاهرية من أن أهل القيامة يقفون بالقرب من الله تعالى فى موقف الحساب(٥).

فى قوله تعالى «قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله» الأنعام ٣١- قال البيضاوى: لقاء الله البعث وما يتبعه..

وقال الشهاب: يعنى أنه استعارة تمثيلية كما قال المصنف فى سورة العنكبوت: إنه تمثيل لحاله بحال عبد قدم على سيده بعد زمان مديد وقد اطلع السيد على أحواله فإما أن يلقاه ببشر لما يرضى من أفعاله أو بسخط لما يسخط منها وفسره فى العنكبوت بالجنة، ومرّض ما هنا لأنه مع منكرى البعث وهناك عام(٦).

(٣) سورة يوسف ٢٨.   (٢) النساء ٧٦.

(٣) حاشية الشهاب ٣/ ١٢٩.

(٤) حاشية الشهاب ٣/ ١٨١ هذا وللرازي كلام جيد في معني الخليل والمراد به في حق إبراهيم عليه السلام وكيف أطلق عليه يمكن مراجعته في التفسير الكبير ٣/ ٣٢١، ٣٢٢.

(٥) حاشية الشهاب ٤/ ٤٦.   (٦) حاشية الشهاب ٤/ ٤٧.

فى قوله تعالى «وهم يحملون أوزرهم على ظهورهم» الأنعام ٣١- قال البيضاوى: هذا تمثيل لاستحقاقهم آصار الأيام..

وقال الشهاب: الأصار جمع إصر -كحمل- لفظا ومعنى، والوزر أصل معناه الثقل أيضا ثم قيل للذنوب أوزارا، وجَعلها محمولة على الظهر استعارة تمثيلية، وعلى الظهر بناء على المعتاد الأغلب، وقيل: حملها على الظهر حقيقة وأنها تجسم لما روى فى الحديث هنا: أنه ليس من ظالم يموت فيدخل قبره إلا جاءه رجل قبيح الوجه.. فيركب ظهره ويسوقه إلى النار، ولعل هذا تمثيل أيضا.

وقريب منه ما قيل: من قال بالميزان واعتقد وزن الأعمال لا يقوم إنه تمثيل[١].

فى قوله تعالى «إنما يستجيب الذين يسمعون» الأنعام ٣٦- قال البيضاوى: إنما يجيب الذين يسمعون بفهم وتأمل، وهؤلاء كالموتى لا يسمعون، «والموتى يبعثهم الله» فيعلمهم حيث لا ينفعهم الإيمان..

وقال الشهاب: والموتى يبعثهم.. فى الكشاف هو مثل لقدرة الله على إلجائهم إلى الاستجابة بأنه هو الذى يبعث الموتى من القبور يوم القيامة ثم إليه يرجعون للجزاء فكان قادرا على هؤلاء الموتى بالكفر أن يحييهم بالإيمان وأنت لا تقدر على ذلك.

وقيل معناه: وهؤلاء الموتى -يعنى الكفرة- يبعثهم الله ثم إليه يرجعون فحينئذ يسمعون، وأما قبل ذلك فلا سبيل إلى استماعهم، وهما وجهان:

الأول: أن المعنى حال قدرته خاصة على إلجائهم إلى الاستجابة كحال قدرته خاصة على بعث الموتى من القبور، لكن لى هذا ليس لقوله «ثم إليه يرجعون» كبير دخل فى التمثيل إلا أن يراد أنه إشارة إلى ما ترتب على الاستجابة من الآثار فى الدنيا والآخرة.

والثانى: الموتى فيه مجاز عن الكفرة تشبيها لكفرهم وجهلهم بالموت فيكون استعارة تبعية كما قيل:

---

(١) حاشية الشهاب ٤/ ٤٨، وانظر التفسير الكبير ٤/ ٣٢.

لا يُعجبنّ الجهول بزته فذاك ميت ثيابه كفنُ

وعلى الأول فالمفردات على حقائقها، وكلام المصنف محتمل، فيحتمل أنه يريد الأول ويكون قوله فيعلمهم.. سرتب عليه بناء على أنه عند الآية الملجئه لا ينفع الإيمان كما مر، ويحتمل الثانى أيضا، أى الكفرة يعلمهم حيث لا ينفعهم الإيمان، وقوله كالموتى ظاهر فيه[1].

فى قوله تعالى «وهو القاهر فوق عباده» الأنعام ١٨- قال البيضاوى: هذا تصوير لقهره وعلوه بالغلبة والقدرة...

وقال الشهاب: يعنى أنه استعارة تمثيلية فلا يلزم الجهة، وقوله بالغلبة.. متعلق بعلوه. ويحتمل أن الاستعارة فى الظرف، بأن شبه الغلبة بمكان محسوس.

وقيل: إنه كناية عن القهر والعلو بالغلبة والقدرة وهما متعلقان بالقهر والعلو على طريق اللف والنشر.

والحاصل: أن قوله «وهو القاهر فوق عباده» عبارة عن كمال القدرة، كما أن قوله «وهو الحكيم الخبير» عبارة عن كمال العلم و (فوق) منصوب على الظرفية معمول للقاهر، أى المستعلى فوق عباده بالرتبة والمنزلة والشرف، والعرب تستعمل فوق لعلو المنزلة وتفوقها، ومنه «يد الله فوق أيديهم»[2].

فى قوله تعالى «ويضع عنهم إصرهم والأغلا التى كانت عليهم» الأعراف ١٥٧- قال البيضاوى: ويخفف عنهم ما كلفوا به من التكاليف الشاقة كتعين القصاص فى القتل العمد والخطأ، وقطع الأعضاء الخاطئة، وفرض موضع النجاسة، وأصل الإصر: الثقل الذى يأصر صاحبه أى يحبسه من الحراك لثقله..

وقال الشهاب: يعنى أن الوضع والإصر والأغلال كل منها استعارة لما ذكر، ويصح جعل بعضها استعارة والآخر ترشيح والمجموع استعارة تمثيلية، ولم يبين لكل مثالا على حدة لأنه لا يصلح لكل منها، والإصر الحمل والثقل[3].

---

(١) حاشية الشهاب ٤/ ٥٤. (٢) سورة الفتح ١٠- وحاشية الشهاب ٤/ ٣٥.
(٣) حاشية الشهاب ٤/ ٢٢٦.

فى قوله تعالى «وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم» الأعراف ١٧٢- قال البيضاوى: أى ونصب لهم دلائل ربوبيته، وركب فى عقولهم ما يدعوهم إلى الإقرار بها حتى صاروا بمنزلة من قيل لهم «ألست بربكم» -«قالوا بلى» فنزل تمكينهم من العلم بها وتمكنهم منه بمنزلة الإشهاد والاعتراف على طريقة التمثيل..

وقال الشهاب: قوله ونصب لهم دلائل ربوبيته... يعنى أنه استعارة تمثيلية شبه فيها مركب بمركب، وعدل عن قول الزمخشرى[١] : إنه من باب التمثيل والتخييل.. لأنه ربما يتوهم منه أن فيه استعارة تخييلية، وليس كذلك لا لما قيل إن إطلاق التمثيل على كلامه تعالى جائز، وأما إطلاق التخييل فغير جائز لأن كلام الله وارد على أساليب كلام العرب فلا منع فى إجرائه مجرى كلامهم حتى يطلق عليه مثله، كالالتفات ونحوه مما منعه بعض الظاهرية. والمراد بالتخييل: الإيقاع فى الخيال وتصوير المعقول بصورة المحسوس، لأن إلف العامة بالمحسوس أتم وأكمل، وإدراكهم له أعم وأشمل، وقد تبع فى كونه تمثيلا الزمخشرى وغيره..

واعلم أن ما ذكره الزمخشرى هنا معناه: أنه شبه من أودع الله فيه عقلا يدرك به ما نصب لهم من دلائل هديهم للإيمان به بذوات ذراريهم التى أشهدها على أنفسها فأقرت، إلا أن المعتزلة يشترطون فى الإدراك البنية كما نقله ابن المنير فى تفسيره، فالمشبه أمر محقق، والمشبه به أمر مفروض متخيل لا حقيقة له فى الخارج فهو من قبيل ما يحكى عن الحيوان والجماد، وعليه قوله تعالى «قالتا أتينا طائعين»[٢] ولذا جعله تخييلا، وليس المراد به الاستعارة التخييلية المشهورة.

فإن قلت: كل الناس يصدق عليهم بنو آدم وذريته فمن المخرج والمُخرج منه والكل واحد؟

قلت: هذا مما استشكلوه، والزمخشرى تخلص منه بحمل بنى آدم على قدماء اليهود القائلين عزير ابن الله، والذرية على المعاصرين للنبى ﷺ[٣].

فى قوله تعالى «فلما تراءت الفئتان نكص على عقبيه» الأنفال ٤٨-

---

(١) الكشاف ٢/ ١٢٩. (٢) الآية ١١ سورة (٣) حاشية الشهاب ٤/ ٢٣٤.

قال البيضاوى: أى رجع القهقرى، أى بطل كيده وعاد ما خيل إليهم أنه مجيرهم سبب هلاكهم..

وقال الشهاب: يعنى أنه استعارة تمثيلية، شبه بطلان كيده بعد تزيينه بمن رجع القهقرى عما يخافه[1].

فى قوله تعالى ﴿ويأب الله إلا أن يتم نوره﴾ التوبة ٣٢- قال البيضاوى: بإعلاء التوحيد وإعزاز الإسلام، وقيل: إنه تمثيل لحالهم فى طلبهم إبطال نبوة محمد ﷺ بالتكذيب بحال من يطلب إطفاء نور عظيم منبث فى الآفاق يريد الله أن يزيده بنفخة..

وقال الشهاب: قوله إنه تمثيل لحالهم.. أى هو استعارة تمثيلية، والمستعار جملة الكلام لأن حالهم فى محاولة إبطال نبوة محمد بالتكذيب هو المشبه المطوى، والمشبه به حال من يريد أن ينفخ فى نور عظيم منبث فى الآفاق أى منتشر والمعنى بقوله ﴿يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم﴾ وقوله ﴿ويأب الله إلا أن يتم نوره﴾ ترشيح، لأن إتمام النور زيادة فى استنارته وفشو ضوئه، فهو تفريع على الأصل المشبه به، وقوله ﴿هو الذى أرسل رسوله بالهدى﴾ تجريد وتفريع على الفرع، وروعى فى كل من المشبه والمشبه به الإفراط والتفريط، حيث شبه الإبطال بالإطفاء بالفم، ونسب النور إلى الله ومن شأن النور المضاف إليه أن يكون عظيما فكيف يطفأ بنفخ الفم؟ فلذا قال: عظيم منبث فى الآفاق، مع ما بين الكفر -الذى هو ستر وإزالة للظهور -والإطفاء من المناسبة[2].

فى قوله تعالى ﴿قل انفقوا طوعا أو كرها لن يتقبل منكم﴾ التوبة ٥٣- قال البيضاوى: أمر فى معنى الخبر، أى لن يتقبل منكم نفقاتكم أنفقتم طوعا أو كرها، وفائدته المبالغة فى تساوى الأمرين فى عدم القبول، كأنهم أمروا بأن يمتحنوا فينفقوا..

وقال الشهاب لا يتوهم أنه إذا أمر بالإنفاق كيف لا يقبله؟ وهو استعارة تمثيلية، شبهت حالهم فى النفقة وعدم قبولها بوجه من الوجوه بحال من يؤمر بفعل ليمنحه ويجربه فيظهر له عدم جدواه، فلا يتوهم أن لفظه لفظ

---

(١) حاشية الشهاب ٤/ ٢٨١. (٢) حاشية الشهاب ٤/ ٣٢٢.

الأمر والتجوز عن الأمر بالامتحان يقتضى بقاءه على الإنشائية والمبالغة جاءت من هذه الاستعارة(١).

فى قوله تعالى «إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم بأن لهم الجنة» التوبة ١١١- قال البيضاوى: تمثيل لإثابة الله إياهم الجنة على بذل أنفسهم وأموالهم فى سبيله..

وقال الشهاب: هو استعارة تمثيلية، صور جهاد المؤمنين وبذل أموالهم وأنفسهم فيه وإثابة الله لهم على ذلك الجنة بالبيع والشراء، وأتى بقوله (يقاتلون) بيانا لمكان التسليم وهو المعركة وإليه الإشارة بقوله ﷺ (الجنة تحت ظلال السيوف) ثم أمضاه بقوله «ذلك هو الفوز العظيم».

ولما فى هذا من البلاغة واللطائف المناسبة للمقام لم يلتفتوا إلى جعل (اشترى) وحده استعارة أو مجازا عن الاستبدال وإن ذكروه فى غير هذا الموضع، لأن قوله «فاستبشروا ببيعكم» يقتضى أنه شراء وبيع وهذا لا يكون إلا بالتمثيل، ومن غفل عنه قال: إنه تركه وهو جائز أيضا.

ومنهم من جوّر أن يكون معنى «اشترى منهم أنفسهم» بصرفها فى العمل الصالح (وأموالهم) بالبذل فيها .. وجعل قوله (يقاتلون) مستأنفا لذكر بعض ما شمله اهتماما به(٢).

فى قوله تعالى «وضاقت عليهم الأرض بما رحبت» التوبة ١١٨- قال البيضاوى: هو مثل لشدة الحيرة..

وقال الشهاب: جعله مثلا لأن المكان الضيق لا يسع ولا يكون مقرا لأحد، فالمراد مجازا أنهم لم يقرؤا فى الدنيا مع سعتها كما قيل:

كأن بلاد الله وهى فسيحة على الخائف المطلوب كفة حابل(٣)

فى قوله تعالى «مثل الفريقين كالأعمى والأصم والبصير والسميع هل يستويان مثلا» هود ٢٤- قال البيضاوى: (مثلا) أى تمثيلا، أو صفة أو حالا..

وقال الشهاب: مر فى البقرة أن المثل كالمِثل فى الأصل بمعنى النظير،

(١) حاشية الشهاب ٤/ ٣٣٣.

(٢) حاشية الشهاب ٤/ ٣٦٧، وانظر تلخيص البيان ١٥٠. (٣) حاشية الشهاب ٤/ ٣٧٣.

ثم استعير لقول شبه مضربه بمورده، ولا يكون إلا لما فيه غرابة فلذا استعير فى المرتبة الثانية، لأن الأولى صارت حقيقة عرفية للقصة أو الحال أو الصفة العجيبة كقوله «مثلهم كمثل الذى استوقد نارا»[١] أى حالهم العجيبة الشأن وقوله «ولله المثل الأعلى»[٢] أى الصفة العجيبة[٣].

فى قوله تعالى «وأتبعوا فى هذه لعنة ويوم القيامة» هود ٦٠- قال البيضاوى: جعلت اللعنة تابعة لهم فى الدارين تكبهم فى العذاب..

وقال الشهاب: يعنى أن الكلام على التمثيل بجعل اللعنة كشخص تبع فيه آخر ليدفعه فى هوة قدامه، فالمتبعون قدامهم الجبارون أهل النار وخلفهم اللعنة، والثبور، وضمير (أتبعوا) إما لعاد مطلقا أو للمتبعين للجبارين منهم فتعلم لعنة غيرهم بالطريق الأولى[٤].

فى قوله تعالى «حتى إذا استيأس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا» يوسف ١١٠- قال البيضاوى بعد عرض الآراء فى الآية: هذا وإن المراد به المبالغة فى التراخى والإمهال على سبيل التمثيل..

وقال الشهاب: قوله هذا.. أى الأمر هذا، أو مضى هذا، وهو توجيه آخر لكلام ابن عباس بأن المراد بظنهم كذب النفس فى حديثها المبالغة فى التراخى وطول المدة على طريق التمثيل -أى الاستعارة التمثيلية- بأن شبه المبالغة فى التراخى بظن الكذب باعتبار استلزام كل منهما لعدم ترتب المطلوب فاستعمل ما لأحدهما للآخر[٥].

فى قوله تعالى «ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون» إبراهيم ٤٢- قال البيضاوى: خطاب للنبى ﷺ، والمراد تثبيته على ما هو عليه من أنه مطلع على أحوالهم وأفعالهم ولا يخفى عليه خافية، والوعيد بأنه معاقبهم على قليله وكثيره.

وقال الشهاب: ذكر فى هذا الخطاب وجهين:

---

(١) سورة البقرة الآية ١٧. (٢) سورة النحل ٦٠.

(٣) حاشية الشهاب ٥/ ٨٩- هذا ويقول ابن القيم تضمنت الآية قياسين تمثيليين للفريقين ثم نفي التسوية عن الفريقين بقوله «هل يستويان مثلا» انظر التفسير القيم ٣١١.

(٤) حاشية الشهاب ٥/ ١٠٩. (٥) حاشية الشهاب ٢١٣.

الأول: أنى يكون للنبى ﷺ، وقدمه لأنه الأصل المتبادر لكن لما كان عليه الصلاة والسلام أعلم الناس بالله فهو لا يتصور منه جواز الغفلة أوله الزمخشرى بوجهين، وهى فى الحقيقة ثلاثة:

أولهما: أن المراد به تثبيته على ما هو عليه من عدم.

ولا يخفى ما فيه لأنه لا يتوهم منه عدم الدوام عليه ولذا قال المدقق فى الكشف: إن فيه ركاكة يصان التنزيل عنها.

وثانيهما: أن المراد منه على طريق الكناية أو المجاز بمرتبتين الوعيد والتهديد، والمعنى: لا تحسبن الله يترك عقابهم للطفه وكرمه بل هو معاقبهم على القليل والكثير، أو هو استعارة تمثيلية، أى لا تحسبنه يعاملهم معاملة الغافل عما يعملون، فإنه يعاملهم معاملة الرقيب المحاسب على النقير والقطمير، فقوله: والوعيد... إلخ هو الوجه الثانى، فإما أن تكون الواو فيه بمعنى أو كما قيل، أو تبقى على ظاهرها بناء على أنه لاحظ ركاكة الوجه الأول فى الكشاف لعدم مناسبته لمقام النبوة فجعله مع الوجه الثانى وجها واحدا ليتم بأن تجوز بلا تحسبن عن عدم الحساب ثم جعله كناية عن الوعيد لأنه لا ينهى عما لا يتصور منه كما ذكره بعض المتأخرين وهو الأحسن(١).

فى قوله تعالى ﴿وإن كان مكرهم لتزول منه الجبال﴾ إبراهيم ٤٦- قال البيضاوى: على أن الجبال مثل لأمر النبى ونحوه...

وقال الشهاب: قوله ونحوه.. أى من الشرائع والتوحيد، وزوال الجبال مثل، أى استعارة تمثيلية، تنبيه على أنه فى الرسوخ والثبات كالجبال الراسية، وفى قول البيضاوى قبل هذا الكلام: مسوى لإزالة الجبال.. قال الشهاب: يعني تحقير مكرهم وأنه ما كان لتزول منه الشرائع التى هى كالجبال فى الثبات والقوة، وعلى هذا فالجبال بمعناها المعروف، فالجبال استعارة، وكان تامة(٢).

---

(١) حاشية الشهاب ٥/ ٢٧٥، هذا ويضيف الرازي وجها آخر وهو: أن الخطاب وإن كان للنبي ﷺ في الظاهر إلا أنه في الحقيقة يكون خطابا مع الأمة، وعن سفيان: أنه تسلية للمظلوم وتهديد للظالم، التفسير الكبير ٥/ ٢٤٨.

(٢) حاشية الشهاب ٥/ ٢٧٧.

في قوله تعالى «وإن من شئ إلا عندنا خزائنه» الحجر ٢١- قال البيضاوى: أى وما من شئ إلا ونحن قادرون على إيجاده وتكوينه أضعاف ما وجد منه، فضرب الخزائن مثلا لاقتداره، أو شبه مقدوراته بالأشياء المخزونة التى لا يحوج إخراجها إلى كلفة واجتهاد...

وقال الشهاب: الخزائن جمع خزانة ولا تفتح، وهى اسم المكان الذى يخزن فيه الشئ ويحفظ، شبه اقتداره عَلى كل شئ وإيجاده بالخزائن المودعة فيها الأشياء المعدة لإخراج ما يشاء منها، وما يخرجه إلا بقدر معلوم، فهو استعارة تمثيلية.

قيل: والأنسب أنه مثل لعلمه بكل معلوم وأنه لم يوجد شئ منها إلا بقدر معلوم، ووجهه: أنه يبقى «شئ» على عمومه لشموله الممكن والواجب بخلاف القدرة لأن «عند» أنسب بالعلم، لأن المقدور ليس عنده إبا بعد الوجود.

وقوله: «وإن من شئ» أى من الأنواع أو الأفراد التى لم تخلق، وعممه ليكون كالدليل على ما قبله، وخصصه الزمخشرى[1] بما ينتفع به بقرينة السياق، وهو من الاستعارة التمثيلية على الأول، ومن المكنية والتخييلية على الثانى[2].

فى قوله تعالى «وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه بل له ما فى السموات والأرض كل له قانتون. بديع السموات والأرض وإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون» سورة البقرة ١١٦- ١١٧- يقول البيضاوى: (كن) من كان التامة، أى احدث فيحدث، وليس المراد حقيقة أمر وامتثال، بل تمثيل حصول ما تعلقت به إرادته بلا مهلة بطاعة المأمور المطيع بلا توقف، وفيه تقرير لمعنى الإبداع، وإيماء إلى حجة خاصة، وهو أن اتخاذ الولد مما يكون بأطوال ومهلة، وفعله تعالى يستغنى عن ذلك.

وقال الشهاب: ووجه التمثيل فيه أن شبهت الحالة التى تتصور من تعلق إرداته بشئ من المكونات- الدال عليها قوله (قضى) كما مر- وسرعة إيجاده

---

(١) الكشاف ٢/ ٣٨٩ وفيه: ذكر الخزائن تمثيل، والمعني وما من شئ ينتفع به العباد الخ.

(٢) الشهاب ٥/ ٢٨٨، ٢٨٩، وانظر التفسير القيم ٣٣٥.

إياه من غير امتناع ولا توقف بحالة النافذ تصرفه فى المأمور المطيع الذى لا يتوقف فى الامتثال، فأطلق على هذه الحالة ما كان يستعمل فى ذلك من غير أن يكون هنا قول وأمر، فهو استعارة تمثيلية، وذهب بعضهم إلى أنه استعارة تحقيقية تصريحية، ورده النحرير وسيأتى ما فيه.

وذهب قوم إلى أنه حقيقة، وأن السنة الإلهية جرت بأنه تعالى يكون الأشياء بكلمة (كن) ويكون المأمور هو الحاضر فى العلم، والمأمور به الدخول فى الوجود، وكأن مراده أن اللفظ موجود حقيقة وإلا فهذا الأمر تسخيرى وهو مجاز أيضا.

وقد أبدا الشهاب كون الاستعارة تحقيقية تصريحية أثناء عرضه لأوجه الإعراب فقال: وكون الأمر غير الحقيقى لا ينصب فى جوابه ممنوع، فإن كان بلفظ -كما ذهب إليه كثير من المفسرين- فظاهر، ولكنه مجاز عن سرعة التكوين كما مر فى «كونوا قردة» وإن لم يعتبر ذلك فهو مجاز عن إرادة سرعة التكوين فيكون استعارة تبعية يترتب عليها وجوده سريعا، فالتقدير: أن يرد سرعة وجود شئ يوجد فى الحال فالتغاير ظاهر، ومنه تعلم أن عدم الذهاب إلى التمثيل له وجه خلافا لمن رده[1].

وفى قوله تعالى «إنما قولنا لشئ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون» النحل ٤٠- يقول الشهاب فى الكشاف[2]: أى إذا أردنا وجود شئ فليس إلا أن نقول له أحدث، وهذا مثل، لأن مراده لا يمتنع عليه وأن وجوده عند إرادته تعالى غير متوقف كوجود المأمور به عند أمر الآمر المطاع إذا ورد على المأمور المطيع الممتثل ولا قول ثمّة، والمعنى: أن إيجاد كل مقدور عليه تعالى بهذه السهولة فكيف يمتنع عليه البعث الذى هو من شق المقدورات، فسقط ما قيل أن (كن) إن كان خطابا مع المعدوم فهو محال، وإن كان مع الموجود كان إيجادا للموجود وهو محال أيضا. وقوله أمكن، أى لسبق المثال، وظاهر قوله إنه بإعادة المعدوم وهو مقرر فى محله، وأن منهم من قال: إنه جمع الأجزاء المتفرقة تفصيله[3].

---

(١) حاشية الشهاب ٢/ ٢٣٠. (٢) الكشاف ٢/ ٣١٠.

(١) حاشية الشهاب ٥/ ٣٣٢، وقال الزركشي: وجعله الفارسي من مجاز إقامة صيغة مقام أخرى لأن (كن) لفظه أمر والمراد الخبر، والتقدير: يكون فيكون، أو أنه خبر مبتدأ محذوف أي فهو يكون ولهذا أجمع القراء على رفع يكون ورفضوا فيه النصب وبينوا ان النصب لكونه بصيغة الأمر، البرهان ٢/ ٢٩٠.

فى قوله تعالي «والله الذى أنزل من السماء ماء فأحيا به الأرض بعد موتها إن فى ذلك لآية لقوم يسمعون» النحل ٦٥- قال البيضاوى: أى سماع تدبر وإنصاف.

وقال الشهاب: خصه بما ذكر لاقتضاء المقا له، أو لتنزيل غيره منزلة العدم.

وقال خاتمة المفسرين: أراد بالسمع القبول كما فى: سمع الله لمن حمده، أى لقوم يتأملون فيها ويعقلون وجه دلالتها، ويقبلون مدلولها، وإنما خص كونها آية لهم، لأن غيرهم لا ينتفع بها، وهذا كالتخصيص فى قوله «هدى ورحمة لقوم يؤمنون».

وبما قررنا تبين وجه العدول عن: يبصرون- إلى «يسمعون» أ.هـ.

قلت: ما ذكره الشيخان أنه أرسل إلى الأمم السالفة رسلاً وكتباً فكفروا بها فكان لهم خزى فى الدنيا والآخرة عقبه بأنه أرسله ﷺ بسيد الكتب فكان عين الهدى والرحمة لمن أرسل له إشارة إلى مخالفة أمته لمن قبلهم لقربهم من سعادة الدارين، وتبشيرا له ﷺ بكثرة متابعته وقلة مناوئيه وأنهم سيدخلون فى دينه أفواجا، ثم أتبع ذلك على طريق التمثيل لإنزاله تلك الرحمة التى أحيت موتة الضلال إنزال الأمطار التى أحيت موات الأراضى «وهو الذى ينزل الغيث من بعد ما قنطوا»[1] ولولا هذا لكان قوله «والله أنزل من السماء ماء» كالأجنبى عما قبله وبعده. وقوله «إن فى ذلك لآية لقوم يسمعون» تتميم لقوله وما أنزلنا.. إلخ وللمقصور بالذات منه، فالمناسب (يسمعون) لا يبصرون، ولو كان مفهما لما لاصقه الثانى وهو ظاهر النصوص، وأن قوله (كن فيكون) استعارة تمثيلية كما جزم به الزمخشرى، ويحتمل أنه على حقيقته وأنه جرت به العادة الإلهية، وقد مر من الإنبات لم يكن (ليسمعون) بمعنى يقبلون مناسبة أيضا، ومن لم يقف على محط نظرهم قال فى جوابه: يمكن أن يحمل على يسمعون قول الله «أنزل من السماء..» فإنه مذكر وحامل على تأمل مدلوله فتأمل[2].

فى قوله تعالى «فلا تضربوا لله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون»

---

(١) الآية ٢٨ سورة الشوري.

(٢) حاشية الشهاب ٥/ ٣٤٤، ٣٤٥.

النحل ٧٤- قال البيضاوى: فلا تجعلوا له مثلا تشركونه به، أو تقيسونه عليه، فإن ضرب المثل تشبيه حال بحال، ويجوز أن يراد: فلا تضربوا لله الأمثال فإنه يعلم كيف تضرب الأمثال وأنتم لا تعلمون، ثم علمهم كيف تضرب فضرب مثلا لنفسه ولمن عبد دونه فقال: «ضرب الله مثلا عبدا مملوكا.. الآية.

وقال الشهاب: قوله فلا تجعلوا له مثلا تشركونه به.. المِثل فى عبارته -بوزن العلم- الشبه وليس واحد الأمثال الواقع فى النظم بل بيان لحاصل المعنى، فهو كما فى الكشاف تمثيل للإشراك بالله.

قال المدقق فى الكشف: أى أن الله تعالى جعل المشرك به الذى يشبهه بخلقه بمنزلة ضارب المثل، فإن المشبه المخذول يشبه صفة بصفة وذاتا بذات، كما أن ضارب المثل كذلك، فكأنه قيل: ولا تشركوا، وعدل عنه لما ذكر دلالة على التعميم فى النهى عن التشبيه وصفا وذاتا.

وفى لفظة (الأمثال) لمن لا مثال له نعى عظيم على سوء فعلهم، وفيه إدماج لأن الأسماء توفيقية، وهذا هو الظاهر لدلالة الفاء وعدم ذكر المثل منهم سابقا. أ.هـ.

ويجوز عندى أن يريد أن (تضربوا) بمعنى تجعلوا، لأن الضرب للمثل فيه معنى الجعل كما صرح به المصنف رحمه الله تعالى فى سورة البقرة فيكون كقوله «فلا تجعلوا لله أندادا»(١) على أن الأمثال جمع مثل فيكون وجها غير المذكور فى الكشاف وبه يظهر مغايرة ما بعده وعطفه بأو، وهذا مع ظهوره لم يعرّج عليه أحد من شراح الحواشى، ولبعض الشراح كلام مختل تركناه خوف الإطالة..

قوله: وتقيسونه عليه.. إلخ هذا معطوف على تشركونه به فهو صفة مثلا أيضا، وضمير عليه للمثل لا لله، والفرق بينه وبين ما قبله على الوجه ظاهر لفظا ومعنى، وأما على الأول: فمعنى ضرب المثل فيما قبله الإشراك بالله على أنه استعارة تمثيلية كما حقق فى شروح الكشاف.

ومعناه على هذا: النهى عن قياس الله على غيره، فضرب المثل استعارة للقياس، فإن القياس إلحاق شئ بشئ، وهو عند التحقيق تشبيه مركب

(١) الآية ٢٢ سورة البقرة.

بمركب، فأو على ظاهرها وليست للتنويع كما توهم.

وقوله: فإن ضرب المثل تشبيه حال بحال تعليل لهذا فقط على الوجه الأول وتعليل لهما أو للثانى ويعلم منه حال الأول على غيره..

وقليل: ويجوز أن يراد فلا تضربوا لله الأمثال فإنه يعلم كيف تضرب.. إلخ.

يقول الشهاب: فعلى هذا المنهي عنه ضرب الأمثال له تعالى حقيقة، والمراد: النهى مبالغة عن الإلحاد فى أسمائه وصفاته لأنه إذا لم يجوز ضرب المثل له- وهو استعارة يكفى لها شبه ما- فعدم إطلاق الأسماء وإثبات الصفات من غير توقيف أولى، ثم ضرب مثلا دل به على أنهم ليسوا بأهل ضرب الأمثال لأنهم على هذا الحد من المعرفة والتقليد أو المكابرة فليس لهم إلى ضرب الأمثال- المستدعى للذكاء -سبيل.

وقوله: فضرب مثلا لنفسه ولمن عبد دونه.. هذا باعتبار المعنى المراد من التمثيل والتشبيه كما أشار إليه المصنف، ولا يضره كونه إخباراً عما فى اللوح أو العلم، لأن إشركهم وضربهم الأمثال من غير تطبيق لمفاصلها ثابت فيه أيضا مع أنه لا يتعين فيه المعنى ولا الإخبار فتدبر(١).

فى قوله تعالى «ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط» الإسراء ٢٩- قال البيضاوى: تمثيلان لمنع الشحيح وإسراف المبذر، نهى عنهما وأمر بالاقتصاد بينهما الذى هو الكرم.

وقال الشهاب: يعنى أنهما استعارتان تمثيليتان، شبه فى الأولى فعل الشحيح فى منعه بمن يده مغلولة لعنقه بحيث لا يقدر على مدها، وفى الثانية شبه المسرف ببسط اليد بحيث لا تحفظ شيئا وهو ظاهر(٢).

فى قوله تعالى «واستفزز من استطعت منهم»الاسراء ٦٤- قال البيضاوى: من استطعت منهم أن تستفزه بصوتك بدعائك إلى الفساد واجلب عليهم وصيح عليهم بخيلك ورجلك بأعوانك من راكب وراجل، والخيل: الخيالة، والرجل: اسم جمع للراجل كالصحب والراكب، ويجوز أن يكون

(١) حاشية الشهاب ٥/ ٣٥٤، ٣٥٥.

(٢) حاشية الشهاب ٦/ ٢٧، وانظر تفسير الرازي ٥/ ٣٩٢.

تمثيلا لتسلطه على من يغويه بمغوار صوت على قوم فاستفزهم من أماكنهم وأجلب عليهم بجنده حتى استأصلهم.

وقال الشهاب: قوله بأعوانك.. يتناول جند الشياطين ومن يتبعه من أهل الفساد- كما فى الكشاف- فلو خص بالأول، فالظاهر أن الخيل والرجل كناية عن الأعوان والأتباع من غير ملاحظة لكون بعضهم راكبا وبعضهم ماشيا، وهذا غير التمثيل الآتى لأنه فى المجموع كما سيأتى بيانه، وقد يقال فى تفسيره بالأعوان إشارة ما إليه فتأمل.

قوله: والخيل والخيالة؛ أصل معنى الخيل الأفراس ولا واحد له من لفظه، وقيل: إن واحده خائل لاختياله فى مشيه وقد يطلق على فرسانها وهو مجاز فى الأصل، والخيالة- بفتح الخاء وتشديد الياء- ركبان الخيل وأصحابها، وقوله ﷺ (يا خيل الله اركبى) من بليغ الكلام، قاله ﷺ فى بعض غزاوته وقد استنفر أصحابه رضى الله عنهم كما وقع فى الأحاديث الصحيحة من طرق.

قوله: والرجل اسم جمع للراجل.. إلخ لا جمع لغلبة وزنه فى المفردات، والراجل خلاف الفارس.

وقوله: ويجوز أن يكون تمثيلا.. الظاهر أنه يريد أنه استعارة تمثيلية مركبة استعير فيه المجموع والهيئة للمجموع والهيئة، وهذا لا ينافى أن يكون فى الوجه الأول تجوزا فى المفردات، كأن يراد بالصوت الوسوسة أو كناية لأنه ليس على طريق التمثيل المشهور، ومن قال: إنه تمثيل من غير أن يلاحظ فيه شئ يشبه الصوت وآخر يشبه الخيل والرجل بخلافه على الوجه الأول فإنه لوحظ فيه ذلك، لأنه لا تمثيل على الأول لم يصب. والذى غره كلام صاحب الكشاف وهو محل بحث.

وقوله: لتسلطه.. وفى نسخة لتسليطه، بيان لذلك المجموع ووجهه ما ذكر من استئصالهم وإهلاكهم، أو غلبته وتسخيره لهم، والمغوار بالكسر الكثير الغارة وهى الحرب والنهب.

وقوله: فاستفزهم من أماكنهم، أى أزعجهم....(1).

---

(1) حاشية الشهاب ٦/ ٤٧.

فى قوله تعالى «تنزيلا ممن خلق الأرض والسموات العلى» طه ٤- قال البيضاوى: ثم أشار إلى وجه إحداث الكائنات وتدبير أمرها بأن قصد العرش فأجرى منه الأحكام والتقادير، وأنزل منه الأسباب على ترتيب ومقادير حسب ما اقتضته حكمته وتعلقت به مشيئته فقال «الرحمن على العرش استوى. له ما فى السموات وما فى الأرض وما بينهما وما تحت الثرى»(١) ليدل بذلك على كمال قدرته وإرادته...

قال الشهاب: وإجراء الأحكام والتقادير بناء على أن قوله «على العرش استوى» تمثيل لإجرائه ذلك كالملك إذا جلس على سرير ملكه لتنفيذ أوامره ونواهيه، وقيل:إنه إطلاق العرش على المحيط تشبيها له بسرير ملك يصدر أمره ونهيه عليه(٢).

فى قوله تعالى «ولتصنع على عينى» طه ٣٩- يقول الشهاب: على عينى هنا استعارة تمثيلية للحفظ والصون، لأن المصون يجعل بمرأى.

وقال الواحدى: الصحيح أن معناه: لِيربى على محبتى وإرادتى(٣)، لأن جميع الأشياء بمرأى من الله، قيل: وليس بذاك لأنه غفول عن كونه تمثيلا، ولا يرد عليه ما ذكر لأنه مراده فتأمل(٤).

وفى قوله تعالى «واصطنعتك لنفسى» طه ٤١- قال البيضاوى: أى اصطفتيك لمحبتى، مثله فيما خوله من الكرامة بمن قربه الملك واستخلصه لنفسه.

وقال الشهاب: الاصطناع افتعال من الصنع بمعنى الصنعة أى جعله محلا لإكرامه باختياره وتقريبه منه بجعله من خواص نفسه وندمائه، فاستعير استعارة تمثيلية من ذلك المعنى المشبه به إلى المشبه، وهو جعله نبياً مكرما كليما منعما غليه بجلائل النعم، وخوله بمعنى أعطاه.

---

(١) سورة طه، الآيتان ٥،٦. (٢) حاشية الشهاب ٦/ ١٩٠، والمعروف أن أهل السنة لا يقولون بالمجاز فيما يتعلق بصفات الله سبحانه.

(٣) وفي تلخيص البيان: المراد أن تتربي بحيث أرعاك وأراك، وليس أن ههنا شيئا يغيب عن رؤيته تعالي، ولكن هذا الكلام لإفادة الاختصاص بشدة الرعاية وفرط الحفظ، ولما كان الحافظ للشئ يديم مرعاته بعينه جاء تعالي باسم العين بدلا من ذكر الحفظ. تلخيص البيان ٢٢٤ وانظر بدائع الفوائد ٢/ ٣، والاتقان ٣/ ١٩.

(٤) حاشية الشهاب ٦/ ٢٠١.

فى قوله تعالى «قال فما بال القرون الأولى. قال علمها عند ربى فى كتاب» طه ٥١، ٥٢- قال البيضاوى: أى مثبت فى اللوح المحفوظ، ويجوز أن يكون تمثيلا لتمكنه فى علمه بما استحفظه العالم وقيده بالكتبة، يؤيده «لا يضل ربى ولا ينسى».

وقال الشهاب: قوله ويجوز أنى يكون تمثيلا.. فيشبه علمه تعالى بتفاصيل الأمور علما ثابتا لا يتغير بمن علم شيئا علما متقنا وكتبه فى جريدة حتى لا يذهب أصلا فيكون قوله «لا يضل ربى ولا ينسى» ترشيحا للتمثيل واحتراسا أيضا، لأن من يفعل ذلك إنما يفعله لخوف النسيان والله تعالى منزه عنه، وإنما تثبت معلوماته فى اللوح المحفوظ ليطلع عليها الملائكة فتعلم أن ما فيه معمول معلوم له فالكتاب على هذا بمعناه اللغوى وهو الدفتر لا اللوح المحفوظ.

فسقط ما قيل: إنه إنما يسحسن هذا إذا لم يوجد اللوح، فلا مجال للاستعارة أصلا.

قوله: ويؤيده «لا يضل ربى».. وجه التأييد ما عرفت من أنه ترشيح مناسب للمستعار منه، وأيضا عدم الضلال والنسيان يناسب إتقان العلم لا كتابته، فإن من يكتب قد يغيب عنه كتابه وينسى ما فيه.

وقيل: وجه التأييد أن قوله «لا يضل..» تذييل لتأكيد الجملة السابقة، وعلى الأول هو تكميل لدفع ما يتوهم من أن إثباتها فى اللوح لاحتياجه إليه لاحتمال خطأ أو نسيان تعالى الله عنه، فلا وجه لما قيل: إن المصنف رحمه الله ينتبه لما قاله فحمله على التمثيل، وإنما يظهر عدم تنبيهه لو اقتصر على احتمال التمثيل وليس كذلك ولا تأييدا فيما ذكره، كيف وهو على الأول تأسيس وعلى هذا تأكيد كما اعترف به، والتأسيس أولى، نعم ما ذكر من الاعتراض ساقط كما عرفت(١).

فى قوله تعالى «إن زلزلة الساعة شئ عظيم. يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت» الحج ١-٢- قال البيضاوى: هذا تصوير لهولها والضمير للزلزلة..

(١) حاشية الشهاب ٦/ ٢٠٧، وانظر تفسير الرازي ٦/ ٤٣.

وقال الشهاب: يعنى أن قوله (تذهل) استعارة تمثيلية لبيان شدة الأمر وتفاقمه، ولذا قال ﴿وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد﴾[1].

فى قوله تعالى ﴿كُتب عليه أنه من تولاه فإنه يضله ويهديه إلى عذاب السعير﴾ الحج ٤- قال البيضاوى: أى بالحمل على ما يؤدى إليه..

وقال الشهاب: هذا إشارة إلى أن فيه استعارة تمثيلية تهكمية[2].

فى قوله تعالى ﴿ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم﴾ المؤمنون ١٠٣- قال البيضاوى: أى غبنوها حيث ضيعوا زمان استكمالها وأبطلوا استعدادها لنيل كما لها..

وقال الشهاب: قوله غبنوها.. يعنى الخسارة، والغبن-وهو بيع متاعه بدون قيمته- المراد به ههنا- على طريق الاستعارة التمثيلية تضييع زمانه فى الضلال وترك ما أعطاه الله له من رأس المال، وهو الاستعداد لأن يربح فى تجارة الكمال بفطرة الإيمان وصالح الأعمال[3].

وفى قولهم: إن الحرب سجال لا يدرى عاقبتها.. يقول الشهاب: هذا مثل مستعار من المساجلة، وهى المناوبة فى السقى، من السجل وهو الدلو، يعنى كل من زاولها تارة يغلب وتارة يغلب[4].

فى قوله تعالى ﴿قال أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك﴾ النمل ٤٠- قال البيضاوى: والطرف تحريك الأجفان للنظر فوضع موضعه، ولما كان يوصف الناظر بإرسال الطرف كما فى قوله:

وكنت إذا أرسلت طرفك رائدا ... لقلبك يوما أتعبتك المناظر

وصف برد الطرف والطرف بالارتداد، والمعنى: أنك ترسل طرفك نحو شئ فقبل أن ترده أحضر عرشها بين يديك، وهذا غاية فى الإسراع ومثل فيه..

وقال الشهاب: قوله والطرف تحريك الأجفان للنظر.. فهو مقدمة النظر، كما أن النظر مقدمة الرؤية ثم تجوز به على النظر والعين نفسها، ولكونه

(١) حاشية الشهاب ٦/ ٢٨١.
(٢) حاشية الشهاب ٦/ ٢٨٢.
(٣) حاشية الشهاب ٦/ ٣٤٨.
(٤) حاشية الشهاب ٧/ ٤٥.

مصدرا فى الأصل كثر إفراده وإليه أشار بقوله: فوضع موضعه أى موضع النظر بمعنى عبر به عنه، لأن الرد والارتداد أظهر فيه.

وقيل: لا حاجة إلى الوضع المذكور إذ المراد: قبل ارتداد تحريك الأجفان بطبقها بعد فتحها.. وفيه نظر.

قوله: ولما كان يوصف الناظر.. بيان للتجوز فى ارتداد النظر، بأنه لما عبر عن النظر بالإرسال تعبيرا شائعا، والإرسال الإطلاق والتسريح، وهو إما لتوهم نور امتد من العين إلى المرئى، وإما لتهيئة الآلات للتحريك وتوجيهها نحو المنظور فعبر عن مقابله بالرد لذلك فيكون استعارة تمثيلية على استعارة أخرى أو مشاكلة.. وقوله والمعنى.. إلخ إن كان ما روى أن آصف قال لسليمان مد طرفك وقيل طرفه حضر عنده فهو حقيقة لا مثل، فقوله: ومثل، وجه آخر كما فى الكشاف(١) ولا يلزم أن يكون مجازا كما هو فى اصطلاح أهل المعانى، وهذا يعرفه من تتبع كتب الأمثال.

ويحتمل أن يريد بيان ما كنى به عنه تمثيلا فهو وجه واحد[٢].

فى قوله تعالى «ويقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين. قل عسى أن يكون ردف لكم بعض الذى تستعجلون» النمل ٧١- ٧٢- قال البيضاوى: عسى ولعل وسوف فى مواعيد الملوك كالجزم بها وإنما يطلقونه إظهارا لوقارهم وإشعارا بأن الرمزة منهم كالتصريح من غيرهم وعليه جرى وعد الله ووعيده.

وقال الشهاب: لما كان الترجي لا ينسب إليه تعالى جعل فى بعض المواضع من العباد، وجعله هنا فى الكشاف استعارة تمثيلية جارية على عادة العظماء فى استعمالها مع الجزم فى صدق الأمر وجده إظهارا للوقار ووثوقا بعدم الفوت وأن الرمز من مثلهم كاف، وعلى هذا جرى وعد الله ووعيده، وهو كلام حسن[٣].

فى قوله تعالى «ويوم ينفخ فى الصور» النمل ٨٧- قال البيضاوى: فى الصور أو القرن، وقيل: إنه تمثيل لانبعاث الموتى بانبعاث الجيش إذا نفخ فى البوق «ففزع من فى السموات والأرض» من الهول.

---

(١) الكشاف ٣/ ١٤٩.

(٢) حاشية الشهاب ٧/ ٤٧، ٤٨.

(٣) حاشية الشهاب ٧/ ٥٧.

وقال الشهاب: هذا استعارة تمثيلية، شبه هيئة انبعاثهم من القبور إلى المحشر وقد نفخ فى الصور بجيش نفخ لهم فى المزمار المعروف فساروا إلى ما يريدون وقوله: من الهول.. أى هول النفخ أو المحشر(١).

فى قوله تعالى «واضمم إليك جناحك» القصص ٣٢- قال البيضاوى: يديك المبسوطتين تتقى بهما الحية كالخائف، ويجوز أن يكون المراد بالضم التجلد والثبات عند انقلاب العصا حية استعارة من حال الطائر، فإنه إذا خاف نشر جناحه وإذا أمِن ضمهما إليه..

وقال الشهاب: قوله يدك المبسوطتين تتقى بهما الحية.. يشير إلى أن الجناح بمعنى اليد استعارة، وأنه وإن أفرد فالمراد به كلتاهما كما يقال مشى برجله...

وقوله: ويجوز أن يكون المراد بالضم التجلد والثبات.. إلخ يعنى على هذا أنه استعارة تمثيلية من فعل الطائر عند هذه الحالة فى الأصل ثم قصر استعماله فى التجلد وضبط النفس حتى صار كناية عنه ومثلا، وعلى هذا هو تتميم لقوله «إنك من الآمنين»(٢).

فى قوله تعالى «وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه» الروم ٢٧- يقول الشهاب: الأهونية على طريق التمثيل بالنسبة لما يفعله البشر مما يقدرون عليه، فإن إيجاد شئ ابتداء أصعب على الناس من إعادة فعله ثانيا من مادته الأولى(٣).

وفى قوله تعالى «وله المثل الأعلى» الروم ٢٧- يقول البيضاوى: أى الوصف العجيب الشأن كالقدرة العامة والحكمة التامة.

ويقول الشهاب: قوله الوصف العجيب الشأن.. لأن المثل يستعار لذلك كما مر فى البقرة، وقوله كالقدرة.. إشارة إلى ارتباطه بما قبله لأنه لما جعل ذلك أهون عليه على طريق التمثيل عقبه بهذا، فكأنه قيل هذا لتفهم العقول القاصرة أن صفاته عجيبة وقدرته عامة وحكمته تامة، فكل شئ بداءة وإعادة وإيجادا وإعداما عنده على حد سواء، ولا مثل له ولا ند(٤).

---

(١) حاشية الشهاب ٧/ ٦٠.
(٢) حاشية الشهاب ٧/ ٣٧.
(٣) حاشية الشهاب ٧/ ١٢٠.
(٤) حاشية الشهاب ٧/ ١٢٠

فى قوله تعالى «ولقد ضربنا للناس فى هذا القرآن من كل مثل» الروم ٥٨- قال البيضاوى: وصفناهم فيه بأنواع الصفات التى هى فى الغرابة كالأمثال مثل صفة المبعوثين يوم القيامة فيما يقولون وما يقال لهم..

وقال الشهاب: قوله التى هى فى الغرابة.. إشارة إلى أن وجه إطلاق المثل على الصفة العجيبة مع أن أصله ما شبه مضربه بمورده وأنه استعارة لأن المثل إنما يضرب بما هو مستغرب(١).

فى قوله تعالى «إن أنكر الأصوات لصوت الحمير» لقمان ١٩- قال البيضاوى: والحمار مثل فى الذم سيما نهاقه، ولذلك يكنى عنه فيقال: طويل الأذنين، وفى تمثيل الصوت المرتفع بصوته ثم إخراج ذلك مخرج الاستعارة مبالغة شديدة..

وقال الشهاب: قوله وفى تمثيل الصوت.. إلخ كذا فى الكشاف(٢) قال الشارح الطيبى: إنه إشارة إلى أن قوله «إن أنكر الأصوات» تعليل للأمر بالغض على الاستئناف، كأنه قيل: لم أغض؟ فقيل: لأنك إذا رفعته كنت بمنزلة الحمار فى أحسن أحواله، ثم ترك المشبه وأداة التشبيه ووجهه وأخرج مخرج الاستعارة المصرحة التمثيلية أ.هـ. فجعله استعارة وحمله على ظاهره.

وقال بعض أهل العصر: إنه طوى المشبه على سنن الاستعارة وليس استعارة فإن المشبه لم يعرض عنه بالكلية، لأنه وإن لم يكن مقدرا منوى مراد على نهج قوله «وما يستوى البحران هذا عذب فرات..»(٣) ولذا قالوا: مخرج الاستعارة دون أن يقولوا استعارة، هذا محصل ما أطال به من غير طائل، فإنه لا مانع من حمله على ظاهره بجعل صوت الحمير استعارة لصياح الإنسان والجامع بينهما الشدة مع القبح الموحش فتأمل(٤).

فى قوله تعالى «هنالك ابتلى المؤمنون» الأحزاب ١١- قال البيضاوى: اختبروا فظهر المخلص من المنافق، والثابت من المتزلزل..

وقال الشهاب: هنا لك ظرف مكان ويستعمل لزمان، وقيل: إنه مجاز وهو أنسب هنا، وقوله: اختبر المؤمنون.. أى اختبرهم الله، والمعنى عاملهم

---

(١) حاشية الشهاب ٧/ ١٣١.
(٢) الكشاف ٣/ ٢٣٤.
(٣) الآية ١٢ سورة فاطر.
(٤) حاشية الشهاب ٧/ ١٣٨، ٢٢٠، ٢٢١.

معاملة المختبر لتبيين حالهم، فهو تمثيل كما سيأتى تحقيقه فى سورة تبارك[١].

وقال البيضاوى فى سورة تبارك فى قوله تعالى «ليبلوكم أيكم أحسن عملا» أى ليعاملكم معاملة المختبر بالتكليف..

وقال الشهاب: يعنى أن البلاء بمعنى الاختبار يقتضى عدم العلم بما اختبره فهو غير صحيح فى حقه تعالى، ولذا جعلوه هنا استعارة تمثيلية أو تبعية، على تشبيه حالهم فى تكليفه تعالى لهم بتكاليفه وخلق الموت والحياة لهم، وإثابته لهم وعقوبته بحال المختبر مع أن من اختبره وجربه لينظر إطاعته وعصيانه فيكرمه ويهينه، والمختبر بفتح الباء ويجوز كسرها[٢].

فى قوله تعالى «ثم سئلوا الفتنة» الأحزاب ١٤- قال البيضاوى: أى الردة ومقاتلة المسلمين «لآتوها» لأعطوها..

وقال الشهاب: الظاهر أنه تمثيل بتشبيه الفتنة المطلوب اتباعهم فيها بأمر نفيس يطلب منهم بذله، وإطاعتهم ومتابعتهم بمنزلة بذل ما سألوه وإعطائه[٣].

فى قوله تعالى «من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه» الأحزاب ٢٣- قال البيضاوى: (نحبه) أى نذره بأن قاتل حتى استشهد كحمزة، والنحب: النذر، استعير للموت لأنه كنذر لازم فى رقبة كل حيوان..

وقال الشهاب: أصل معنى النحب النذر، وقضاؤه الوفاء به، وقد كان رجال من الصحابة رضى الله عنهم نذروا أنهم إذا شهدوا معه ﷺ حربا قاتلوا حتى يستشهدوا، وقد استعير قضاء النحب للموت لأنه لكونه لابد منه شبه بالنذر الذى يجب الوفاء به. فيجوز أن يكون هنا حقيقة واستعارة مع المشاكلة فيه.

وقوله: استعير للموت.. ظاهره أن النحب وحده مستعار استعارة تصريحية فيكون القضاء ترشيحا وهو محتمل للتمثيل، فإن أراد استعارته بعد هذا أو فى

---

(١) في قوله تعالي «هو الذي خلق لموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا» تبارك ٢.
(٢) حاشية الشهاب ٨/ ٢١٦. (٣) حاشية الشهاب ٧/ ١٦٣.

غير هذا المحل فظاهر، وإن أراد استعارته هنا فقد أورد عليه أمور:

منها: أنه فسر المعاهد عليه وهو المنذور بالثبات والمقاتلة وهذا يخالفه.

ومنها: أنه إذا صح الحمل على الحقيقة لا يتأتى المجاز.

ومنها أن قوله «ومنهم من ينتظر» لا يلائم تفسيره بأنهم وفوا نذرهم بالثبات.

والجواب عنه: أن يحمل قوله فى النذر بالقتال حتى يستشهدوا على الثبات التام، لأن الشهادة ليست فى أيديهم، والموت لا يصح نذره، وهذا المجاز مجاز مشهور فيجوز الحمل عليه وإن أمكنه الحقيقة، بل ربما يرجح عليها، وأن قوله «ومنهم من ينتظر» بالنظر إلى حرب آخر أو إلى من لم يشهد الحرب منهم[1].

فى قوله تعالى «إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها واشفقن منها وحملها الإنسان» الأحزاب ٧٢- قال البيضاورى: سماها أمانة من حيث أنها واجبة الأداء، والمعنى: أنها لعظمة شأنها بحيث لو عرضت على هذه الأجرام العظام وكانت ذات شعور وإدراك لأبين أن يحملنها وأشفقن منها، وحملها الإنسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لا جرم، فإن الراعى لها والقائم بحقوقها بخير الدارين.

وقيل: المراد بالأمانة الطاعة التى تعم الطبيعية والاختيارية، وبعرضها: استدعاؤها الذى يعم طلب الفعل من المختار وإرادة صدوره من غيره، وبحملها: الخيانة فيها والامتناع عن أدائها، ومنه قولهم: حامل الأمانة ومحتملها لمن لا يؤديها فتبرأ ذمته، فيكون الإباء عنه إتيانا بما يمكن أن يتأتى منه.

وقيل إنه تعالى لما خلق الأجرام خلق فيها فهما وقال لها إنى فرضت فريضة وخلقت جنة لمن أطاعنى فيها، ونارا لمن عصانى فقلن نحن مسخرات على ما خلقتنا لا نحتمل فريضة، ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فحمله..

ولعل المراد بالأمانة العقل، وبعرضها عليهن اعتبارها بالإضافة إلى استعدادهن وبإبائهن الإباء الطبيعى الذى هو عدم اللياقة والاستعداد..

(١) حاشية الشهاب ٧/ ١٦٧.

وقال الشهاب: قوله والمعنى إلخ شروع فى بيان معنى الآية وما فيها من الاستعارة وقد قرره الزمخشرى[1] على وجهين، وله ولشراحه فيه كلام طويل الذيل.

والذى ارتضاه المدقق فى الكشف أن فيه وجهين:

الأول: أنه أريد بالأمانة الطاعة المجازية ليتناول اللائق بالجماد والمكلفين والعرض والإشفاق والإباء عن الحمل، أى الخيانة وعدم الأداء مجازات متفرعة على التمثيل الذى مداره على تشبيه الجماد بمأمور متبادر إلى الامتثال تعريضا للإنسان بأنه كان أحق بذلك، وفيه تفخيم لشأن الطاعة بأن مشابهها يتسارع له الجماد لعظمة شأنه فكيف بها؟

ونظيره: ما مر فى قوله «ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين»[2] وهو من المجاز الذى يسمى التمثيل كما نص عليه ثمة وإن اختلف الغرض فيهما.

والثانى: أريد فيه بالأمانة الطاعة الحقيقية لما كلفه الإنسان، والعرض والاشفاق والإباء حقيقة، والحمل بمعنى الاحتمال لا الخيانة، وحقيقة التمثيل: أنه مثل حال التكليف فى صعوبة وثقل محمله.. إلخ والغرض تصوير عظم الأمانة وهو المراد بقوله ثمة. ويجوز أن يكون تخييلا، ومنه ظهر أن التخييل تمثيل خاص، والتصوير لا ينافى كونه تمثيلا.

وما لهج به بعضهم من الكناية الإيمائية وأخذ الزبدة من غير نظر حقيقة التمثيل لا يطابق الحقيقة والاصطلاح ولا يغنى عن الرجوع لما مر، مع تناقضه فى مواضع، وهذا أبسط موضع حقق المصنف فيه التمثيل فليحذ على خالصه ومخضه، وللنظر فيه مجال ولكن لكل مجال مقام مقال.

وقوله بحيث لو عرضت.. إلخ هذا هو الوجه الثانى، فالمراد بالأمانة الطاعة الحقيقية، وهو استعارة مركبة وتمثيل تخييلى على حد قولهم: لو قيل للشحم أين تذهب؟ لقال أسوى العوج.

والمراد: أن ما كلفه الإنسان على ضعفه لو كلف هذه الأجرام حمله لأبته، فشبهت حالة الإنسان المحققة بحالة مقدرة مفروضة، ومفرداتها على حقيقتها، والإشفاق: الخوف مع الاعتناء.

---

(١) حاشية الشهاب ٣/ ٢٧٦. (٢) الآية ١١ سورة الشوري.

قوله: وقيل المراد بالأمانة الطاعة، يعنى أن هذه الأجرام انقادت لأمر الله انقياد مثلها تكوينا وتسوية، والإنسان لم يكن حاله كذلك وهو عاقل مكلف. فالأمانة الطاعة المجازية الشاملة للإنسان والجماد، وهو الوجه الأول وهو مختار الزجاج، والمقصود: تعظيم شأن الطاعة وتوبيخ الإنسان، ففيه تقرير لما قبله أيضا، وهو تجوز فى مفردات عدة، أو تمثيل يتفرع عليه تلك المجازات على ما مر فى الكشف، فالطاعة قبول الأمر وسرعة الانفعال، وقوله: استدعاؤها أى تسخيرها.

وقوله: وبحملها الخيانة.. بتشبيه الأمانة قبل أدائها بحمل يحمله، كما يقال ركبته الديون، وإباء الأجرام عن حملها تأديها، والمراد: إتيان ما يتأتى منها، ولا يخفى بعدها.

قوله: وقيل إنه تعالى.. إلخ هذا التفسير نقله البغوى والطيبى عن السلف ولا بُعد أن يخلق الله فيها فهما لخطابه فأجابت بأنها لا تطيق التكليف[1].

وفى قوله تعالى «يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد» ق ٣٠- يقول البيضاوى: سؤال وجواب جئ بهما للتخييل والتصوير..

وقال الشهاب: يعنى أنه استعارة تمثيلية تخييلية على ما مر تفصيله فى عرض الأمانة على السموات والأرض وعدم قبولهما بها، وقد رد هذا فى الانتصاف وقال: إن الله قادر على أن يخلق إدراكا ونطقا كما خلق ذلك فى الحصى والجذع حتى سبح ولا داعى لتأويل النصوص مع إمكان إبقائها على ظاهرها، وهو كلام حسن وأمور الآخرة لا ينبغى أن تقاس على أمور الدنيا[2].

فى قوله تعالى «وما يستوى الأعمى والبصير» فاطر ١٩- قال البيضاوى: أى الكافر والمؤمن، وقيل هما مثلان للصنم ولله عزوجل، ووله «وما أنت بمسمع من فى القبور» ترشيح لتمثيل المصرين على الكفر بالأموات ومبالغة فى إقناطه منهم.

وقال الشهاب: قوله الكافر والمؤمن.. على أنه ضُرب مثلا لهما

(١) حاشية الشهاب ٧/ ١٨٧.

(٢) حاشية الشهاب ٨/ ٩١، وهذا الذي ذكره ابن المنير هو الأحق في اتباعه عند النظر في مثل هذه الآيات المتعلقة بالغيب وبذات الله تعالي وهو مذهب حق يرتضيه الباحث ويفوض فيه الأمر لله تعالي فهو أعلم سبحانه بمراده من آياته وما يقال فيها فإنما هو محض اجتهاد.

كالبحرين[1]، فهو بجملته استعارة تمثيلية، أو فى (الأعمى والبصير) استعارة مصرحة، وقوله وقيل.. إلخ فيكون من تتمة قوله «ذلكم الله»[2] وهو أيضا استعارة تمثيلية، والمعنى لا يستوى الله مع ما عبدتم، أو الأعمى عبارة عن الصنم على أنه استعارة، أو من استعمال المقيد فى المطلق فالبصير على حقيقته[3].

فى قوله تعالى «ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته ءأعجمي وعربى قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون فى آذانهم وقر وهو عليهم عمى أولئك ينادون من مكان بعيد» فصلت ٤٤- قال البيضاوى: من مكان بعيد منهم، وهو تمثيل لهم فى عدم قبولهم الحق واستماعهم له بمن يصيح به مسافة بعيدة..

وقال الشهاب: وجعل النداء من مكان بعيد تمثيلا لعدم فهمهم وانتفاعهم بما دعوا إليه، يقال: أنت تنادى من مكان بعيد أى لا تفهم ما أقول، وقيل: إنه على حقيقته وأنهم يوم القيامة ينادون كذلك تفضيحا لهم[4].

فى قوله تعالى «أفنضرب عنكم الذكر صفحا» الزخرف ٥- قال البيضاوى: أفتذوده ونبعده عنكم؟ مجاز من قولهم: ضرب الغرائب عن الحوض، قال طرفة:

اضرب عنك الهموم وطارقها　　　ضربك بالسيف قونس الفرس

والفاء للعطف على محذوف، أى أنهملكم فنضرب عنكم الذكر؟

وقال الشهاب: قوله فنذوده.. أى نطرده ونبعده، وهذا تفسير لمنطوق اللفظ باعتبار معناه الحقيقى، وقوله: مجاز من قولهم.. إلخ إشارة إلى أنه استعارة تمثيلية، فشبه حال من لم يذكره القرآن والوحى وأعرض عنه بحال إبل غريبة وردت الماء مع إبل أصحابه فضربت وطردت عنه كما فى المثل: (لأضربنه ضرب غرائب الإبل) قال الحجاج يهدد أهل العراق فى خطبة له، ويجوز أن يكون استعارة تبعية.

---

(١) في قوله تعالي «وما يستوي البحران...».

(٢) الآية ١٣ سورة فاطر.

(٣) حاشية الشهاب ٧/ ٢٢٣.

(٤) حاشية الشهاب ٧/ ٤٠٣.

والشاهد فى بيت طرفة: استعارة الضرب للمنع كما فى النظم الكريم، والطارق ما يأتى ليلا، والقونس: منبت شعر الناصية، وهو عظم ناشئ بين أذنى الفرس والبيت محتمل للمشاكلة أيضا[١].

الاستعارة التمثيلية التخييلية:

فى قوله تعالى «فما بكت عليهم السماء والأرض» الدخان ٢٩- قال البيضاوى: مجاز عن عدم الاكتراث بهلاكهم والاعتداد بوجودهم، كقولهم: بكت عليهم السماء وكسفت لمهلكهم الشمس فى نقيض ذلك، ومنه ما روى فى الأخبار: إن المؤمن ليبكى مصلاه ومحل عبادته ومصعد عمله ومهبط رزقه، وقيل تقديره، فما بكت عليهم أهل السماء والأرض.

وقال الشهاب: قوله مجاز عن عدم الاكتراث.. الاكتراث المبالاة والاعتناء بالشئ، وقريب منه الاعتداد، ووجه المجازية: أنه استعارة تمثيلية فشبه حال موتهم لشدته وعظمته بحال من تبكى عليه السماء والأجرام العظام، وأثبت له ذلك، وهذه هى الاستعارة التمثيلية التخييلية التى مر تحقيقها، والنفى تابع للإثبات فيه كما مر تحقيقه فى قوله «إن الله لا يستحيى.. الآية»[٢]. وما قيل: من أنها استعارة تمثيلية، وأنه شبه حالهما فى عدم تغيرهما وبقائهما على ما كانا عليه بحال من لم يبك، أو مكنية بأن شبها بالإنسان، وأسند إليهما البكاء فهو استعارة تخييلية، كلام فاسد مبنى على عدم فهم كلامهم هنا[٣].

فى قوله تعالى «كل امرئ بما كسب رهين» الطور ٢١- قال البيضاوى: رهين بعمله مرهون عند الله تعالى، فإن عمل صالحا فكها، وإلا أهلكها..

وقال الشهاب: قوله فكها.. استعارة، والمعنى خلّصها من العذاب كما يُخلص الرهن من يدمر تهنه، ولذا قابله بقوله أهلكها، وضمير فكها للنفس المفهومة من السياق، وهو أقرب من كونه للرقبة وإن كان الفك شاع فيها لأنها مجاز عن النفس أيضا، فالتجوز ثم التقدير تعسف، وقوله بعمله.. إشارة إلى أن (ما)[٤] مصدرية، ومعنى كونه مرهونا عند الله على طريق التمثيل، أن الكسب

---

(١) حاشية الشهاب ٧/ ٤٣٢، ٤٣٣.
(٢) الآية ٢٦ سورة البقرة.
(٣) حاشية الشهاب ٨/ ٨.
(٤) في (بما كسبت).

بمنزلة الدين ونفس العبد مرهونة به فإن عمل صالحا أدى دينه وفك رقبته من الرهن كما فصله فى الكشف، وفى الحديث الصحيح (كل الناس يغدون فبائع نفسه أو موبقها) وأما كونه إشارة إلى أن الكسب المخصوص بالعمل الصالح ونفس المؤمن مرهونة به لا تفك إلا بإدانه فسيأتى تفصيله فى سورة المدثر[1].

فى قوله تعالى «ففتحنا أبواب السماء بماء منهمر» القمر ١١- قال البيضاوى: منصب، وهو مبالغة وتمثيل لكثرة الأمطار وشدة انصبابها، قرأ ابن عامر ويعقوب (ففتحنا) بالتشديد لكثرة الأبواب.

وقال الشهاب: قوله تمثيل لكثرة الأمطار.. أى استعارة تمثيلية بتشبيه تدفق المطر من السحاب بانصباب أنهار انفتحت لها أبواب السماء وشق لها أديم الخضراء، ولو أبقى على ظاهره من غير تجوز لم يمنع منه مانع[2]، إذ ورد فى الأحاديث أن السماء لها أبواب وأن بعض الأنهار يخرج منها.. فلا مانع من حمله على الحقيقة[3].

فى قوله تعالى «سنفرغ لكم أيه الثقلان» الرحمن ٣١- قال البيضاوى: أى سنتجرد لحسابكم وجزائكم، وذلك يوم القيامة فإنه تعالى لا يفعل فيه غيره، وقيل: تهديد مستعار من قولك لمن تهدده: سأفرغ لك، فإن المتجرد للشئ كان أقوى عليه وأحد فيه، والثقلان الإنس والجن.

وقال الشهاب: قوله سنتجرد لسحابكم وجزائكم.. التجرد بمعنى الفراغ، ويقال تجرد للأمر إذ جد فيه، لأن الجد الأمر يلزمه ترك ما عداه، وليس المراد: أنه مجاز مرسل لاستعمال الفراغ فى لازمه وهو التجرد كما توهم، فإن التجرد كالفراغ فى أنه تعالى لا يوصف به، بل المراد: أنه جعل انتهاء الشئون إلى شأن واحد وهو جزاء المكلفين فراغا على سبيل التمثيل، لأن من ترك أشغاله إلى شغل واحد يقال فرغ له وإليه، فشبه حال هؤلاء وأخذه تعالى فى جزائهم فحسب بحال من فرغ له، وحازت الاستعارة التصريحية أيضا لاشتراك الأخذ فى الجزاء فقط والفراغ من جميع المهام إلى واحد فى أن المعنى به ذلك

(١) حاشية الشهاب ٨/ ١٠٤، ١٠٥، ٢٧٩.
(٢) وهذا ما أستريح إليه لأن قدرة الله لا تقف عند حد ومخلوقات كلها مسخرة لمشيئته سبحانه.
(٣) حاشية الشهاب ٨/ ١٢٣.

الواحد كما فى المفتاح، كذا فى شرح الكشاف[1].

فى قوله «لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله» الحشر ٢١- قال البيضاوى: تمثيل وتخييل كما مر فى «إنا عرضنا الأمانة...».

وقال الشهاب: يعنى أنه استعارة تمثيلية تخييلية كما مر تفصيله، والرد على من قال إنه ليس تمثيلا مصطلحا.

والمعنى: أن الجبال لو ركب فيها العقول وخوطبت بهذا الكلام لخضعت لمهابة قائله وتهدمت من خشيته[2].

فى قوله تعالى «وإن فاتكم شئ من أزواجكم» الممتحنة ١١- قال البيضاوى: أى سبقكم وانفلت منكم أحد من أزواجكم، وقد قرئ به (يعنى أحد) وإيقاع شئ موقعه للتحقير والمبالغة فى التعميم، أو شئ من مهورهن (إلى الكفار فعاقبتم) أى فجاءت عقبتكم أى نوبتكم من أداء المهر يشبه الحكم بأداء هؤلاء مصور نساء أولئك تارة وأداء أولئك مهور نساء هؤلاء أخرى بأمر يتعاقبون فيه كما يتعاقب فى الركوب وغيره، وقيل معناه: إن فاتكم فأصبتم من الكفار عقبى هى الغنيمة فآتوا بدل الفائت من الغنيمة..

وقال الشهاب: قوله وإن سبقكم.. إلخ يعنى المراد من الفوات مجازا لحوق النساء هاربة بدار الحرب من الأزواج، قوله: وإيقاع شئ موقعه، أى موقع أحد كما هو مقتضى الظاهر، لأن شيئا وإن وقع على الذوات من أولي العلم كأحد إلا أنه غلب استعماله إذا أريد التعميم فى العقلاء وغيرهم، أو التحقير فى العقلاء، ولذا عاب فى دلائل الإعجاز على المتنبى قوله:

لو الفلك الدوار أبغضت سعيه   لعوّقه شئ عن الدوران

وهنا قصد تحقير ما فات من الزوجات وعدّه من غير ذوى العقول لاختياره الكفر على الإسلام وتعميمه فهو أحسن من لفظ أحد هنا.

قوله: أو شئ من مهورهن... مبنى على ظاهره، وقوله: فجاءت عقبتكم.. إلخ فعاقب مفاعلة من العقبة لا من العقاب، وهى النوبة فى ركوب أحد الرفيقين على دابة لهما والآخر بعده، والمراد لزوم أداء المهر كما لزم

(١) حاشية الشهاب ٨/ ١٣٥.   (٢) حاشية الشهاب ٨/ ١٨٢.

الكفار، فليس المعنى على معاقبتهم لغيرهم، بل على معاقبتهم فى الأداء.

وقوله: شبه الحكم.. إشارة إلى أنه استعارة تبعية أو تمثيلية، فشبه لزوم الأداء لكل من هؤلاء وهؤلاء بتعاقب رفيقين على أمر واحد، وجعل المصنف المشبه الحكم، وفى الكشاف أنه المحكوم به وهو أداء المهر ولا تسامح فيه لأنه كما اتحد الحكم اتحد المحكوم به نوعا فتأمل[1].

في قوله تعالى «يوم يكشف عن ساق» القلم ٤٢- قال البيضاوى: يوم يشتد الأمر ويصعب الخطب، وكشف الساق مثل فى الشدة، وأصله تسمير المخدارات عن سوقهن فى الهرب..

وقال الشهاب: قوله وكشف الساق مثل- أى فى شدة الأمر والخطب، فهو استعارة تمثيلية لما ذكر وقد كان كناية، والمراد به يوم القيامة، وإنما فرضه فى المخدرات الهاربة من العدو لأنها تصعب عليها كشف ساقها فلا تفعله إلا إذا جدت فى الهرب فذهلت عن التستر بذيل الصيانة[2].

راي الشهاب في تفضيل بعض الآيات علي بعض:

فى قوله تعالى «وما نريهم من آية إلا هى أكبر من أختها» الزخرف ٤٨- قال البيضاوى: أكبر من أختها.. أى إلا وهى بالغة أقصى درجات الإعجاز بحيث يحسب الناظر فيها أنها أكبر مما يقاس إليها من الآيات والمراد وصف الكل بالكبر، كقولك: رأيت رجالا بعضهم أفضل من بعض، وكقوله:

من يلق منهم تقل لاقيت سيدهم   مثل النجوم التى يسرى بها السرى

أو إلا وهى مختصة بنوع من الإعجاز مفضلة على غيرها بذلك الاعتبار..

وقال الشهاب: قوله إلا وهى بالغة.. إلخ إشارة إلى ما يرد عليه من لزوم كون كل واحدة فاضلة ومفضولة معا وهى تؤدى إلى التناقض وتفضيل الشئ على نفسه لعموم آية فى النفى؟ ودفعه بأنه كناية أو تمثيل، وليس المراد به

(١) حاشية الشهاب ٨/ ١٩٠.   (٢) حاشية الشهاب ٨/ ٢٣٢.

إثبات الزيادة لكل واحد على كل واحد حقيقة بل لبيان اتصاف الكل بالكمال بحيث لا يظهر التفاوت ويظن كل ناظر إلى كل منها أنها أفضل من البواقى، أو الاختلاف عند المفضلين، والمراد بأختها، مثلها فى أنها آية دالة على النبوة[1].

ومن الاستعارات التى قرر الشهاب أنها تمثيلية مكنية، أو تمثيلية تخييلية ما يلى:

– فى قوله تعالى «أفمن حق عليه كلمة العذاب أفأنت تنقذ من فى النار» الزمر ١٩– قال البيضاوى: جملة شرطية معطوفة على محذوف دل عليه الكلام تقديره: أأنت مالك أمرهم فمن حق عليه العذاب أفأنت تنقذه؟ فكررت الهمزة فى الجزاء لتأكيد الإنكار والاستبعاد، ووضع «من فى النار» موضع الضمير لذلك وللدلالة على أن من حكم عليه بالعذاب كالواقع فيه لامتناع الخلف فيه، وأن اجتهاد الرسل فى دعائهم إلى الإيمان سعى فى إنقاذهم من النار، ويجوز أن يكون (أفأنت تنقذ) جملة مستأنفة للدلالة على ذلك والإشعار بالجزاء المحذوف.

وقال الشهاب: واعلم أن فى هذه الآية كما قاله الشارح المحقق استعارة لا يعرفها إلا فرسان البيان وهى الاستعارة التمثيلية المكنية، لأنه نزل ما دل عليه قوله «أفمن حق عليه كلمة العذاب» من استحقاقهم العذاب وهم فى الدنيا منزلة دخلوهم النار فى الآخرة حتى يترتب عليه تنزيل بذله ﷺ جهده فى دعائهم إلى الإيمان منزلة إنقاذهم من النار الذى هو من ملائمات دخولهم النار..

وقد عرفت من مذهبه أن قرينة المكنية قد تكون استعارة تحقيقية كما فى نقض العهد[2] وأما ما قيل: من أن النار مجاز عن الكفر والضلال المفضى إليها فذكر المسبب وأريد السبب– فكأنه قيل: أأنت تهدى من أضله الله؟– والإنقاذ ترشيح لهذا المجاز، أو مجاز عن الدعاء للإيمان والطاعة، فمع بعده عما ذكره الزمخشرى نازل الدرجة بالنسبة لما ذكر، وعليه ينزل كلام المصنف أيضا.

(١)حاشية الشهاب ٧/ ٤٤٤.
(٢) سورة البقرة الآية ٢٧.

فما قيل فى شرحه إنه تشبيه بليغ -كزيد أسد- وتنقذتر شيح له، بعد سماع ما مر لا وجه له، وقوله سعى فى إنقاذهم، أى كالسعى[1].

وفى قوله تعالى «والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه» الزمر ٦٧- قال البيضاوى: تنبيه على عظمته وحقارة الأفعال العظام التى تتحير فيها الأواهم بالإضافة إلى قدرته، ودلالة على أن تخريب العالم أهون شئ عليه على طريقة التمثيل والتخييل من غير اعتبار القبضة واليمين حقيقة ولا مجازا كقولهم: شابت لمة الليل، والقبضة المرة من القبض، أطلقت بمعنى القبضة وهى المقدار المقبوض بالكف تسمية بالمصدر، أو بتقدير ذات قبضة.

وقال الشهاب: قوله تنبيه على عظمته... لجعل هذه الأجرام العظيمة كقبضة واحدة والسموات كورقة تطوى بسهولة، وقوله: أهون شئ عليه.. مأخوذ من التعبير بالقبضة والطى، وقوله: على طريقة التمثيل والتخييل.. متعلق بقوله تنبيه ودلالة..

وقيل: المراد أنه استعارة تمثيلية، مثل حال عظمته ونفاذ قدرته بحال من يكون له قبضة فيها الأرض ويمين بها تطوى السموات، والمراد بالتخييل ما يقابل التصديق، كما فى قولهم: الناس للتخييل أطوع منهم للتصديق، وهو ما سلف من المقدمات المتخيلة لا تخييل الاستعارة بالكناية كما يوهمه تشبيهه بقولهم: شابت لمة الليل، فما قيل فى كتب القوم أن القياسات الشعرية وإن أفادت الترغيب والترهيب لا تنبغى للنبى ﷺ لأن مدارها على الكذب، ولذا قيل أعذبه أكذبه. أ.هـ.

وأعلم أن المراد: أنه استعارة تمثيلية تخييلية، فإن التمثيل يكون بالأمور المحققة كما فى: أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى، ويسمى تمثيلا تحقيقا، وقد يكون بالأمور المفروضة ويسمى تمثيلا تخيليا وقد بسطه فى الكشاف أحسن بسط.

فالتخييل له ثلاثة معان: التمثيل بالأمور المفروضة، وفرض المعانى الحقيقية، وقرينة المكنية، هذا زبدة ما حققه الشريف فى شرح المفتاح، إذا

---

(١) حاشية الشهاب ٧ / ٣٣٤.

عرفت هذا فما ذكره هذا القائل فيه أمور:

منها: أنه خالف ما ذكره في السجدة إذ جعل التخييل غير التمثيل.

ومنها: أنه ناشئ من عدم الفرق معنيَيْ التخييل، وأنه في أحدهما يقصد ما يخيله ظاهره من غير تصديق وتأويل فلذا يلحق بالكذب وهو الشعرى، وفي الآخر يقصد معنى صحيح بليغ كتصوير أثر القدرة بأحد طرق الدلالة وهو مراد السعد، وهذا ظن أن كل تخييل شعرى كاذب وهو مخالف للمعقول والمنقول، وما ذكره من المنع لا يخلو إما أن يريد منع مصطلح الميزان من تخصيصه بالكاذب أولا، ويقول هو واقع في الكلام المذكور لا سبيل إلى الأول إذ لا مشاحة في الاصطلاح، ولا إلى الثاني فإنه بعد تسليم كذبه -كيف يقع في أصدق الكلام؟ ثم إنه يجوز حمل كلام المصنف على أنه استعارة تمثيلية وتخييلية، ويكون التمثيل في كلامه بمعنى مطلق التشبيه كما ذكره الطيبي، قوله: من غير اعتبار القبضة.. كونه غير مراد به ذل حقيقة ظاهر، وأما كونه لا يراد به معنى مجازى -كأن يراد بالقبضة الملك أو التصرف، وباليمين القدرة مثلا، كما ذهب إليه بعضهم- فيجور لكن الأول أبلغ فلذا اختار،ه هنا، قوله: لمة الليل، اللمة بالكسر الذؤابة التي تلم بالمنكب، والمراد أنه ابيضت ظلمته بطلوع الفجر، وهو استعارة مكنية وتخييلية، ويجوز كونها تصريحية وتمثيلية، وأراد بالتسمية الإطلاق عليه مجازا[(١)].

في قوله تعالى: «قل أروني الذي ألحقتم به شركاء» سبأ ٢٧- قال البيضاوي: أي لا أرى بأي صفة ألحقتموهم بالله في استحقاق العبادة، وهو استفسار بعد إلزام الحجة عليهم وزيادة في تبكيتهم..

وقال الشهاب: جوز المعرب هنا في (رأى) أن تكون علمية متعدية بهمزة النقل إلى ثلاثة مفاعيل: ياء المتكلم والموصول وشركاء، وعائد الموصول محذوف، أي ألحقتموهم، وأن تكون بصرية تعدت بالنقل لاثنين: ياء المتكلم والموصول، وشركاء حال، ولا ضعف في هذا -كما قاله ابن عطيه- بل فيه توبيخ لهم إذ لم يرد حقيقته لأنه كان يراهم ويعلمهم فهو مجاز وتمثيل.

والمعنى: ما زعمتموه شريكاً، إذا برز للعيون وهو خشب وحجر تمت

---

(١) حاشية الشهاب ٧/ ٣٥١.

فضيحتكم، وقد جوز الزمخشرى فيه الوجهين كما أشار إليه بقوله: وكان يراهم ويعرفهم وقد صرح به بعض شراحه، فمن قصره على أحدهما فقد قصر[1].

فى قوله تعالى «وقالوا آمنا به» سبأ ٥٢- قال البيضاوى: أى بمحمد عليه الصلاة والسلام «وأنّى لهم التناوش» أى ومن أين لهم أن يتناولوا الإيمان تناولا سهلا «من مكان بعيد» فإنه فى حيز التكليف وقد بعد عنهم، وهو تمثيل لحالهم فى الاستخلاص بالإيمان بعد ما فات عنهم أوانه وبعد عنهم بحال من يريد أن يتناول الشئ من غلوة تناوله من ذراع فى الاستحالة.

وقال الشهاب: قوله تناولا سهلا.. التناوش مطلق التناول كما قاله الراغب وصاحب القاموس، فلو أبقاه على عمومه ولم يقيده كان أولى، لكنه تبع فيه الزمخشرى وهو ثقة، وقوله: وهو تمثيل حالهم.. يعنى أنه استعارة تمثيلية، شبه إيمانهِم بحيث لا يقبل بمن كان عنده شئ يمكن أخذه، فلما بعد عنه فرسخا مدّ يده لتناوله وقوله: حالهم فى الاستخلاص.. أى طلب الخلاص وهو المشبه، والغلوة مقدار مائة سهم، وهو هنا مثال للبعد، كما أن الذراع مثال للقرب بدون قصد للتخصيص[2].

وفى قوله تعالى «ويقذفون بالغيب من مكان بعيد» سبأ ٥٣- قال البيضاوى: أى ويرجمون بالظن من جانب بعيد من أمر الرسول ﷺ، وهى الشبه التى تمحلوها فى أمره وحال الآخرة، ولعله تمثيل لحالهم فى ذلك بحال من يرمى شيئا لا يراه من مكان بعيد لا مجال للظن فى لحوقه.

وقال الشهاب: قوله ويقذفون.. استعارة تمثيلية بتشبيه حالهم فى ذلك -أى فى قولهم آمنا حيث لا ينفعهم- بحال من رمى شيئا من مكان بعيد وهو لا يراه، فإنه لايتوهم إصابته ولا لحوقه لخفائه عنه وغاية بعده، فباء (بالغيب) بمعنى (فى) أى فى محل غائب عن نظره، أو للملابسة[3].

فى قوله تعالى «لتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون» فاطر ١٢- قال البيضاوى: أى تشكرون على ذلك، وحرف الترجى باعتبار ما يقتضيه ظاهر الحال.

---

(١) حاشية الشهاب ٧/ ٢٠٣.

(٢) حاشية الشهاب ٧/ ٢١٢.

(٣) حاشية الشهاب ٧/ ٢١٣.

وقال الشهاب: يعني أن الترجي عليه تعالى محال فهو مجاز، والمراد: اقتضاء ما ذكر من النعم للشكر حتى كأن كلا يترجاه من المنعم عليه بها، فهو تمثيل يؤل إلى أمره بالشكر لنا[1].

في قوله تعالى «إنا جعلنا في أعناقهم أغلالا» يس ٨- قال البيضاوي: تقرير لتصميمهم على الكفر والطبع على قلوبهم بتمثيلهم بالذين غلت أعناقهم، «فهي إلى الأذقان فهم مقمحون» رافعون أبصارهم غاضون أبصارهم في أنهم لا يلتفتون لفت الحق.

قال الشهاب: قوله تقرير لتصميمهم على الكفر .. أي مجموع الكلام استعارة تمثيلية فشبههم في عدم التفاتهم إلى الحق وعدم وصولهم إليه بمغلول بين سدين لا يلتفت ولا ينظر لما خلفه وما قدامه، وفي التيسير: جمع الأيدي إلى الأذقان بالأغلال عبارة عن منع التوفيق حين استكبروا عن الحق، لأن المتكبر يوصف برفع العنق والمتواضع بضده كما في قوله «فظلت أعناقهم لها خاضعين»[2].

وفي الانتصاف: تصميمهم على الكفر مشبه بالوضع في الأغلال واستكبارهم بالأقماح، وهي إلى العواقب الآتية بالسدين من خلف وقدام، فيكون فيه تشبيه متعدد، والتمثيل أحسن منه، وإنما اختير هذا لأن ما قبله وما بعده في ذكر أحوالهم في الدنيا، وجعله أبو حيان لبيان أحوالهم في الآخرة على أنه حقيقة لا تمثيل فيه، فورد عليه أنه يكون أجنبيا في البين- وتوجيهه: أنه كالبيان لقوله «حق القول على أكثرهم»[3] لا يلائم ما فسره به المصنف لأنه وعيد قبل الوقوع أيضا[4].

في قوله تعالى «وجعلنا من بين أيديهم سدا ومن خلفهم سدا فأغشيناهم فهم لا يبصرون» يس ٩- قال البيضاوي: وبمن أحاط بهم سدان فغطى بأبصارهم بحيث لا يبصرون قدامهم ووراءهم في أنهم محبوسون في مطمورة الجهالة ممنوعون عن النظر في الآيات والدلائل.

وقال الشهاب: قوله وبمن أحاط بهم سدان.. إشارة إلى أن قوله

---

(١) الآية ٤ سورة الشعراء.
(٢) الآية ٤ سورة يس.
(٣) حاشية الشهاب ٧/ ٢٢١.
(٤) حاشية الشهاب ٧/ ٢٣٣.

«وجعلنا».. تمثيل آخر لا أنه تمثيلات أُخر متعددة ولا المجموع تمثيل واحد كما يتوهم من التقرير السابق، والمجاز والمجرور متعلق بتمثيلهم أيضا، ولا حاجة إلى اعتبار تعلقه به بعد تعلق الأول لأنه معطوف، وكذا قوله: في أنهم، والمطمورة حبس مظلم تحت الأرض، وأصله حفرة يجعل فيها الطعام، وفي مطمورة الجهالة استعارة مكنية وتخييلية، ومن بين أيديهم ومن خلفهم: قدامهم ووراءهم كناية عن جميع الجهات، ووجه الشبه فيهما عقلي في المشبه حسي في المشبه به وهو في الحقيقة عدم القدرة على فعل ما ينبغي لهم، فهو مشترك بينهما لكنه تسمح فذكر المقصود من عدم التفاتهم وممنوعيتهم كما في قوله: كلام كالعسل في حلاوته كما قرر في المعاني، فلا يكون ملتفتا للحق فتأمل[1].

في قوله تعالى «وضرب لنا مثلا» يس ٧٩- قال البيضاوي: أمرا عجيبا وهو نفي القدرة على إحياء الموتى وتشبيهه بخلقه بوصفه بالعجز عما عجزوا عنه.

وقال الشهاب: قوله أمرا عجيبا.. ذكر فيه الزمخشري وجهين:

أحدهما هذا، وهو أن المراد بالمثل الأمر العجيب وهو إنكار قدرته تعالى على إحياء الموتى، فضرب المثل عليه هو قوله «من يحيي العظام» وهو مجاز لمشابهته له، فقد جعله مثلا مشابها للخلق في العجز، والمثل لكونه ما شبه مضربه بمورده يتضمن التشبيه فجعل هذا مثلا للمشابهة له إما في الدلالة على أمر غريب، أو في تضمنه تشبيه شئ بشئ، ولما كان تشبيهه بخلقه هو الأمر العجيب جعلها المصنف وجها واحدا، فمن ظنه اقتصر على أحد الوجهين لأنه المناسب للمقام فقد أخطأ[2].

في قوله تعالى «ولو أن للذين ظلموا ما في الأرض جميعاً ومثله معه لافتدوا به من سوء العذاب يوم القيامة» الزمر ٤٧- قال البيضاوي: هذا وعيد شديد وإقناط كلي لهم من الخلاص.

وقال الشهاب: لأنه كما مر[3] تمثيل للزوم العذاب لهم إذ لم يقصد

---

(١) حاشية الشهاب ٧/ ٢٣٤.   (٢) حاشية الشهاب ٧/٢٥٤.

(٣) في قوله تعالي «إن الذين كفروا لو أن لهم ما في الأرض جميعا ومثله معه..» ٣٦ المائدة.

إثبات الشرطية بل التمثيل لحالهم بحال من يحاول التخلص والفداء مما ذكر فلا يقبل منه[١].

فى قوله تعالى «النار يعرضون عليها غدوا وعشيا» غافر ٤٦- قال البيضاوى: عرضهم على النار إحراقهم بها، من قولهم عرض الأسارى على السيف إذا قتلوا به وذلك لأرواحهم، وذكر الوقتين يحتمل التخصيص والتأبيد..

وقال الشهاب: قوله فإن عرضهم .. إلخ توجيه لتفسيره بالإحراق، يعنى أنه من قولهم عرضت المتاع على المبيع إذا أظهرته لذى الرغبة فيه، وعرضت الجند إذا أمردتهم لينظر إليهم، والظاهر أنه مجاز ولا حاجة إلى دعوى القلب فيه كما فى قولهم: عرضت الناقة على الحوض كما قيل[٢]، مع أن فى دعوى القلب فيه نزاعا ذكره فى عروس الأفراح، فعرضهم على النار، وعرضه على السيف استعارة تمثيلية بتشبيههم بمتاع يبرز لمن يريد أخذه وجعل السيف والنار كالطالب الراغب فيهم لشدة استحقاقهم للهلاك، وفيه تأييد لتفسيره بعذاب القبر لجعلهم كأنهم لم يهلكوا بالنسبة لما يمسهم بعده[٣].

وقال البيضاوى: فى قوله تعالى «وقالوا قلوبنا فى أكنة» أى أغطية جمع كنان لا مما تدعونا إليه «وفى آذاننا وقر» صمم وأصله الثقل «ومن بيننا وبينك حجاب»[٤] يمنعنا عن التواصل، و «من» للدلالة على أن الحجاب مبتدأ منهم ومنه بحيث استوعب المسافة المتوسطة ولم يبق فراغ، وهذه تمثيلات لنبو قلوبهم عن إدراك ما يدعوهم إليه واعتقادهم ومج أسماعهم له وامتناع مواصلتهم وموافقتهم للرسول ﷺ.

وقال الشهاب: قوله وهذه تمثيلات.. أى ما فى مقول قولهم من الأكنة وما بعده استعارات تمثيلية، ثم بين ما استعير له على الترتيب بقوله لنبو.. إلخ والمراد بالنبو عدم القبول وهى الارتفاع والتباعد، واعتقادهم معطوف على قلوبهم، فقولهم «قلوبنا فى أكنة» استعير لبعيدة عن فهم ما تدعونا إليه، ووجه الشبه ظاهر،- وقواله ومج أسماعهم له، وهو ما استعير له «فى آذاننا وقر» والمج

(١) حاشية الشهاب ٧/ ٣٤٢.

(٢) وسبق تحقيق ذلك من الباحث في الجزء الثاني من البيان عند الشهاب في قوله تعالي «ويوم يعرض الذين كفروا علي النار»

(٣) حاشية الشهاب ٧/ ٣٧٥.

(٤) الآية ٥ سورة فصلت.

رمى المائع من الفم ونحوه، والمراد به عدم القبول لما سمعوه حتى كأنهم صم، وقوله وامتناع.. إلخ، هو ما استعير له «ومن بيننا وبينك حجاب» والمراد تباعد ما بين الدينيين وما هم عليه وبين الرسول ﷺ وما هو عليه، والمراد بهذا إقناطهم عن اتباعهم حتى لا يدعوهم إلى الطريق المستقيم(١).

فى قوله تعالى «ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت» فصلت ٣٩- قال البيضاوى: أى تزخرفت وانتفخت بالنبات، وقرئ (ربأت) أى زادت.

وقال الشهاب: التزخرف التزين بالنبات، والانتفاخ معنى قوله «ربت» بمعنى صارت ربوة مرتفعة، قوله وقرئ (ربأت) أى بالهمز بمعنى ارتفعت، من ربأ عليه إذا أشرف، ويقال: إنى لا أربابك عن كذا، أى أرفعك عنه ولا أرضاه لك -كما فى الأساس.

وفى الكشاف: كأنها بمنزلة المختال فى زيّه وهى قبل ذلك كالذليل الكاسف البال فى الأطمار الرثة أ.هـ.

فهو استعارة أيضا، وفى الكشف: أنه يشعر بأنه ليس من التمثيل، وذكر فى قوله «حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازينت»(٢) أنه كلام فصيح، جعلت الأرض آخذة زخرفها على التمثيل بالعروس إذا أخذت النبات الناضر من كل لون، والظاهر أنه تمثيل هنا أيضا لكن أطلق الاستعارة على المعنى الأعم، على معنى أنه لا مانع من الوجهين كما فى قوله «واعتصموا بحبل الله جميعا»(٣) وقوله «بعد موتها» الموت والحياة استعارة للخصب والجدب كما مر تحقيقه(٤).

هذا وقد بقى من البيان عند الشهاب ما يتصل بتنوع الاستعارة فى الآية الواحدة، بحيث تجئ صالحة لكونها استعارة تصريحية أو مكنية وتخييلية، أو تمثيلية وغير ذلك مما سيرد بمشيئة الله تعالى فى القسم الخامس والأخير من هذا الموضوع والذى سيصدر فى العدد القادم إن كان فى العمر بقية.

وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه

أ. د فريد محمد بدوي النكلاوي

---

(١) حاشية الشهاب٧/ ٣٨٨. (٢) الآية ٢٤ سورة يونس.

(٣) سورة آل عمران ١٠٣. (٤) حاشية الشهاب ٧/ ٤٠١.

لم اذكر مصادر هنا نظر السبق ذكرها في الأقسام السابقة.

أبو يعقوب السكاكي

الغايات المتجددة والوسائل المتعددة

بقلم

عبده زايد

تمهيد:

في نهاية عام ١٩٨٠ انتهيت من إعداد رسالتي التي تقدمت بها إلى كلية اللغة العربية للحصول على درجة العالمية (الدكتوراه) في البلاغة والنقد، وكان موضوعها «بلاغة السكاكي – منهجا وتطبيقا». وكنت قد كتبت هذه المادة عن السكاكي لتحتل مكانها في صدر الرسالة، ولكن الأخ الكريم الدكتور إبراهيم الخولي اقترح أن تلخص هذه المادة في صفحات قليلة؛ لأن هذه التفاصيل لا تضيف إلى الرسالة شيئا، وقد استجبت لاقتراحه، ولخصت ترجمة السكاكي في ثلاث صفحات ليس غير.

وبهذا بقيت هذه المادة مخطوطة حتى الآن، وها أنذا أنشرها للمرة الأولى؛ فقد يجد فيها إخواني وتلاميذي شيئا مفيدا عن السكاكي، الذي كنا نجهل حياته، وشخصيته، وثقافته، وغاياته ووسائله. ولم تكن هذه المادة وحدها هي التي أبقيتها خارج الرسالة؛ فهناك مواد أخرى لم تسلك طريقها إلى صفحات الرسالة، التي نوقشت في شعبان سنة ١٤٠١هـ – يوليو سنة ١٩٨١م، وقد تتاح لها الظروف فتنشر فيما بعد؛ حتى أستفيد من ملاحظات إخواني عليها.

ولم يغرني بإضافة هذه المواد إلى الرسالة ما بذلته فيها من جهد، ولا صغر حجم الرسالة؛ فقد جاءت رسالتي في ٢٨٢ صفحة، بالإضافة إلى المقدمة التي جاءت في ثلاث صفحات؛ فليست القضية في كمّ الأوراق التي تضمها الرسالة، ولا في كمّ القضايا التي تعالجها، ولكن القضية أن تخرج الرسالة وليس فيها سطر واحد يمكن حذفه أو الاستغناء عنه، وأرجو أن أكون قد وفقت فيما فعلت، والحمد لله في الأولى والآخرة.

﴿وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب﴾

صدق الله العظيم

أحمد محمد على إبراهيم

(عبده زايد)

الجمعة ٢١ من ذى الحجة سنة ١٤٢١هـ

١٦ مـــــارس سنة ٢٠٠١م

ابو يعقوب السكاكي:

هو أبو يعقوب يوسف بن أبى بكر بن محمد بن على الخوارزمى الملقب سراج الدين(١).

ولد بإقليم خوارزم ليلة الثلاثاء الثالث من رجب سنة خمس وخمسين وخمسمائة من الهجرة(٢).

نشأ السكاكى فى هذا الإقليم كما ينشأ عامة الناس، وقضى حياته الأولى كما قضاها أترابه فى بيئته، ممن لم يحفل بهم التاريخ، ولم يعرهم من عنايته، أو اهتمامه شيئا، ومنذ متى دخل التاريخ إلى القرى والنجوع، والكفور والحارات والأزقة، وما شاكلها؟!

إن التاريخ مشدود بأمراس كتان إلى قمة السياسة والحكم، وما يتصل بها ويدور فى فلكها، ولا يعنيه ما وراء ذلك فى قليل ولا كثير، ولم يكن بيت السكاكى على اتصال بهذه القمة، ولا قريبا منها، ولا دائرا فى فلكها، وإنما كان بيته فيما نرجح بيت حرفة وصناعة، يبدو أنها كانت متوارثة، وعليها نشأ السكاكى؛ حتى احترفها واطلع على أسرارها، ولكن طموحه ذهب به إلى مدى أبعد من بيئته الصغيرة، وأسرته المتواضعة؛ ذهب به إلى القمة، ذات الأضواء الباهرة؛ حتى يكون واحدا ممن يشار إليهم بالبنان، ويلهج الناس بذكرهم، ولكنه ذهب بسلعة لا تنفق فى هذه السوق، ذهب بحرفته بعد أن أتقنها وجودها، وطورها وأبدع فيها، وهذا ما دفعه إلى الظن أن ذلك يمكن أن يكون شفيعا له عند هذه القمة.

---

(١) روضات الجنات ٧٤٥، بغية الوعاة جـ٢ صـ٣٦٤، الكني والألقاب جـ٢ صـ٢٨٩، معجم الأدباء جـ٢ صـ٥٨، مفتاح السعادة جـ١ صـ٢٠٣، الجواهر المضية جـ٢ صـ٢٢٥، الفوائد البهية صـ٢٣٢، وهناك اختلاف في اسمه ونسبه في بعض المصادر لا نري ضرورة لذكره.

(٢) الجواهر المضية جـ٢ صـ٢٢٦، مفتاح السعادة جـ١ صـ٢٠٣، معجم المؤلفين جـ١٣ صـ٢٨٢، دائرة المعارف الإسلامية- الطبعة العربية - مادة «سكاكي» وفي معجم الأدباء أنه ولد سنة أربع وخمسين وخمسمائة، وهو ما رجحه الدكتور أحمد مطلوب، لأن ياقوت كان معاصرا للسكاكي، وهو عند التحقيق أمر يمكن الاستئناس به، ولكن لا يمكن الاعتماد عليه اعتمادا كليا؛ لأن ياقوت الحموي لم يكن موظفا في السجل المدني آنذاك، حتي يعرف تواريخ معاصريه.

لكن الثمن الذى قبضه- أو عرض عليه- كان دون ما أمَّل بكثير؛ فلقد ذهب يطلبَ الشرف والفضل والقبول، فلم يظفر إلا بالإعجاب والترحاب، وشتان ما بينهما.

ولقد اكتشف هناك أن السلعة الرائجة فى هذه السوق هى سلعة العلم، فيمم وجهه إليهما ليقتنيها، ولكنه عانى الكثير حتى حصل عليها، واقتحم بها عالم الأضواء، حتى أصبح واحدا من علماء دولة السلطان علاء الدين محمد خوارزم شاه، الذى حكم فيما بين ست وتسعين وخمسمائة وسبع عشرة وستمائة من الهجرة، ثم السلطان جلال الدين منكبرتى، فلما اقتحم التتار هذا الإقليم، اتصل السكاكى بالسلطان التترى جغتاى خان، ابن السلطان جنكيز خان، ووصل عنده إلى مكانة كبيرة، نافس فيها وزيره ومدبر أمور دولته، حتى استطاع عزله من منصبه، لكن هذه الحظوة عند السلطان لم تدم طويلا، فلقد اعتقل السكاكى سنة ثلاث وعشرين وستمائة. ووضع فى السجن إلى أن مات فى قرية الكندى، بالقرب من مدينة المالغ، من أعمال فرغانة[١] فى أوائل رجب سنة ست وعشرين وستمائة، على ما هو المشهور[٢].

أساتذته:

لم يذكر السكاكى من أساتذته إلا الحاتمى، وكان دائما يشفعه بالثناء الطيب، والذكر العطر، والتبجيل والإعظام[٣]. ولكننا لا نعرف على وجه التحديد من هو الحاتمى، وما آثاره، وما المدرسة الفكرية التى ينتمى إليها، ويدعو الناس إلى اتباعها؟ غير أن الدكتور أحمد مطلوب[٤] يرجح أن الحاتمى هو: شيخ الإسلام سديد الدين بن محمد الخياطى، الذى كان رأسا فى الفقه والكلام، والذى تتلمذ السكاكى على يديه، كما تذكر كتب التاريخ[٥].

---

(١) الجواهر المضية جـ٢ صـ٢٢٦، دائرة المعارف الإسلامية - الطبعة العربية، مادة «سكاكي».

(٢) مفتاح السعادة جـ١ صـ٢٠٣، معجم المؤلفين جـ١٣ صـ٢٨٢.

(٣) انظر: مفتاح العلوم صـ١٧، ٧٥، ٢٤٥، ٢٥٠.

(٤) البلاغة عند السكاكي صـ ٥٣.

(٥) الجواهر المضية جـ١ صـ٢٤١، وفي «شذرات الذهب» جـ٥ صـ١٢٢، و«الفوائد البهية» صـ٧٨، ٢٣٢ أنه سديد الدين بن محمد الحنّاطي، وفي دائرة المعارف الإسلامية - الطبعة العربية ==

ومن أساتذته شيخ الإسلام محمود بن صاعد بن محمود الحارثى[(١)].

ولقد ذكر الدكتور أحمد مطلوب من بين أساتذة السكاكى محمد بن عبد الكريم التركستانى الخوارزمى، الذى كان يعرف ببرهان الأئمة[(٢)]، واعتمد فى هذا على «الجواهر المضية» فى طبقات الحنفية» جـ٢ صـ٨٥، وبالرجوع إلى هذا الموضع لم نر ما يشير من قريب أو من بعيد إلى أستاذية برهان الأئمة للسكاكى، وهذا هو النص فى الموضع المذكور:

«محمد بن عبد الكريم التركستانى الخوارزمى، عرف ببرهان الأئمة، تفقه عليه مختار بن محمود الزاهد»[(٣)].

وفى صـ١٦٦ من الجزء نفسه كلام مثل ذلك، وفى الفوائد البهية صـ١٧٨ كلام قريب من هذا.

ولا أدرى كيف فهم الدكتور أحمد مطلوب من النص الأول الذى اعتمد عليه، أو من بقية النصوص- إن كان قد رجع إليها- أن برهان الأئمة كان أستاذا للسكاكى؟!

إن برهان الأئمة كان أستاذا لمختار بن محمود الزاهد، الذى تتلمذ على يد السكاكى أيضا، وليست هناك علاقة أستاذية أو تلمذة بين السكاكى

= مادة «سكاكي» أنه سديد الخيّاتي، وهو من أخطاء الترجمة، لأن المترجمين نقلوا الكلمة كما هي في الأصل الأوربي، ولو رجعوا إلي المصادر العربية لعرفوا أنه الخياطي «الجواهر المضية جـ١ صـ٢٤١، جـ٢ صـ١٦٦» ولكتبوا الاسم صحيحا، والخطأ نفسه وقعوا فيه حينما ترجموا اسم كتاب مختار بن محمود الزاهدي، تلميذ السكاكي؛ فقد ذكروا أن اسمه «الكنية» والاسم الصحيح كما في المصادر العربية هو «القنية»، وعندما ترجموا اسم أستاذه الثاني محمود بن صاعد الحارثي أخطأوا أيضا؛ فذكروا أنه محمود بن سعيد الحارثي. وما أكثر ما يقع المترجمون في أخطاء جسيمة في أسماء الأعلام العربية حينما ينقلونها عن المراجع الأجنبية؛ لأن المفروض أن يوثقوا ما يترجمون بما في المصادر العربية؛ حتي تكون الترجمة سليمة.

(١) الجواهر المضية جـ٢ صـ٢٢٥، شذرات الذهب جـ٥ صـ١٢٢، وفي الفوائد البهية صـ٢٣٢ أنه محمود بن عبد الله بن صاعد المروزي.

(٢) البلاغة عند السكاكي صـ٥٥، وتابعه الدكتور شوقي ضيف «البلاغة تطور وتاريخ» صـ٢٨٧، والدكتور سيد حجاب: الصبغة الفلسفية لبلاغة السكاكي صـ٣٣٠ مجلة كلية اللغة العربية- الرياض.

(٣) الجواهر المضية في طبقات الحنفية جـ٢ صـ٨٥.

وبرهان الأئمة قط.

* * *

أما تلاميذ السكاكى فلم تذكر كتب التاريخ منهم، إلا مختار بن محمود، صاحب كتاب «القنية» فى الفقه الحنفى، وتذكر المصادر أنه قرأ عليه علم الكلام[1].

ثقافته

إذا كان السكاكى قد عُمر أكثر من سبعين سنة، فإنه قطع من هذا العمر الطويل حوالى ثلاثين سنة، بعيدا عن حلقات العلم، لا يفكر فى الاقتراب منها، ولا الاستفادة بها، ولا يطمح لأن يكون واحدا من العلماء، الذين تزخر بهم الأمصار الإسلامية فى ذلك الوقت.

ويبدو أن بيئة السكاكى كانت بيئة حرف وصناعات، وإذا صح ما ذكره أبو حيان فى «الارتشاف» ونقله السيوطى عنه من أن اسمه «ابن السكاك فهو إلى جده، وكأنه إلى صنعة السكة التى يضرب بها الدرهم»[2] كانت حرفته التى نشأ عليها متوارثة فى أسرته.

وما أكثر ما تتوارث الأسر حرفا معينة، تعيش عليها وبها، وقد تستأثر بها وتعدّها سرا من الأسرار، التى لا يجوز لأحد الاطلاع عليها، إذا كانت من الصناعات الدقيقة النادرة، ويصير هذا الاعتقاد قانونا غير مكتوب، يلتزم به الجميع، وقلما يخرج عليه أحد، ومازلنا نرى فى هذه الأيام مصداق ذلك.

نشأ السكاكى وفى يده المطرقة والسندان، يمارس أعمال الحدادة[3] وصناعة المعادن[4] ويعالج صناعة الأقفال الدقيقة[5] حتى أجادها وبرز فيها، وبزّ أقرانه، وتوصل بفضل ذكائه وعبقريته، ومهارته، وتوفيق الله له إلى ما لم يتوصل إليه غيره.

---

(١) شذرات الذهب جـ٥ ص١٢٢، الجواهر المضية جـ٢ ص١٦٦، ص٢٢٦، الفوائد البهية ص٢٣٢.
(٢) لب اللباب في تحرير الأنساب صـ ١٣٧.
(٣) روضات الجنات صـ ٧٥٤، معجم المطبوعات العربية -المجلد الأول- نهر ١٠٣٤.
(٤) دائرة المعارف الإسلامية - الطبعة العربية- مادة «سكاكي».
(٥) السابق نفسه، روضات الجنات صـ ٧٥٤.

فلقد صنع وهو فى الثلاثين من عمره محبرة عجيبة، تزن هى وقفلها الأعجب قيراطا واحدا[1].

ولقد كان ذلك ابتكارا منه، دفعه إلى محاولة التقرب إلى السلطان، مذهب إليه ليطلعه عليها، فربما يعجب بعبقريته، ويتخذه واحدا من جلسائه أو ندمائه، وربما يمنحه احترامه وتقديره، فينال من الشرف والفضل والقبول ما لا يستطيع أن يصل إليه واحد من أقرانه[2].

ولكن السكاكى اكتشف فى هذا اللقاء شيئا عجيبا، اكتشف أن ابتكاره وإبداعه ونتاج عبقريته أقل من أن ينال احترام السلاطين وتقديرهم، وإن نال إعجابهم وترحيبهم، وأن العلماء لهم من المكانة والمنزلة عند السلطان ما يتضاءل أمامه ابتكارات عباقرة الصناع وإبداعاتهم. إذن فقد ضاع عمره فيما لا جدوى منه، ولا فائدة فيه، وعرف ساعتها أنه لو عرف طريقه إلى حلقات الدرس، لكان فى هذه السن واحدا من العلماء، الذين يشار إليهم بالبنان، وينالون احترام السلطان.

ولكن هل فاته ركب العلم؟ وهل تحول هذه السنون بينه وبين طلب العلم، والقدرة على تحصيله؟ وهل يمكن أن يبرز فيه كما برز فى الصناعة اليدوية؟

---

(١) روضات الجنات صـ ٧٤٦، دائرة المعارف الإسلامية -الطبعة العربية- مادة «سكاكي»، معجم المطبوعات العربية -المجلد الأول- نهر ١٠٣٤. ولقد ذكرت المصادر القديمة «روضات الجنات صـ٤٢٩، ٤٣٠، طبقات الشافعية الكبري للسبكي ط. أولي- عيسي الحلبي جـ٥ صـ٥٤ محققة» قصة مشابهة إلي حد كبير، تنسب إلي عبد الله بن أحمد بن عبد الله المعروف بالقفال الصغير، المتوفي سنة سبع وعشرين وأربعمائة من الهجرة. فلقد قيل إنه لقب بالقفال لأنه أفني شبيبته في صناعة الأقفال، وكان ماهرا؛ حتي كان يصنع القفل بالآلة فيزن أربع حبات من حديد، وقيل إنه ولي وجهه شطر مجالس العلم، وهو في الثلاثين من عمره، فبارك الله تعالي له؛ حتي أربي علي أهل عصره، وصار أفقه أهل زمانه، حتي قال عنه صاحب «روضات الجنات»: «كان وحيد زمانه فقها وحفظا، وورعا وزهدا، وله في مذهب الإمام الشافعي ما ليس لغيره من أبناء عصره» فهل القصة واحدة نسبت للقفال مرة وللسكاكي مرة أخري؟ أو هما قصتان مختلفتان، وإن كان بينهما تشابه شديد؟ نحن نعتقد أنهما قصتان مختلفتان، خاصة أن بينهما فروقا في التفاصيل، وفي الإيجاز والإطناب، ومما يؤيد هذا أن صاحب «روضات الجنات» ذكرهما معا في كتاب واحد.

(٢) سيأتي مزيد من التفاصيل لهذه القصة التي كانت نقطة تحول في تاريخ حياته.

يبدو أن السكاكي كان واثقا من نفسه ومن قدراته، لهذا حول وجهته، وغير مجرى حياته، وضحى بخبرته التي كونها في سنوات النضج والتكوين، وذهب إلى حلقات العلم طالبا مبتدئا، بعد أن كان في ميدان الحدادة وصناعة المعادن أستاذا قديرا.

ولم يكن هذا التحول سهلا عليه، فقد جابهه أستاذه بأنه في سن لاتسمح له بالتحصيل، وأجرى له اختبارا ليعرف قدرته على الفهم واستعداده للتحصيل.

ولم يكن السكاكي موفقا أول الأمر في تحصيل العلوم والمعارف، فلقد صرف وقتا غير قليل[1] في ترويض عقليته، لتتلاءم مع الاتجاه الجديد في المعرفة، ولكن يبدو أن عقليته كانت مستعصية على الترويض، ولولا صبره الطويل، وثبات عزيمته، وصدق نيته، وصلابة إرادته، لانصرف عن حلقات العلم إلى غير رجعة، ولعاد إلى صناعته بين الصناع؛ ليرتقوا بها، ويرتفعوا بمستواها.

انتصرت إرادة السكاكي في النهاية، وأقبل على العلوم والمعارف إقبال العاشق الولهان، فأسلمت له المعارف قيادها، حتى برز فيها، وأصبح علما من الأعلام المشهود لهم بالتبحر، في مختلف العلوم والفنون.

لقد أصبح صانع الأقفال واحدا من فقهاء الحنفية وأئمتهم[2]، وعلما من أعلام المتكلمين، يقصده طلاب علم الكلام لتلقيه عنه[3]، وعالما من علماء العربية المدققين، كما يشهد بذلك كتابه «مفتاح العلوم».

ولم يكتف بهذا، بل أقبل على الثقافة اليونانية، التي كانت صبغة العصر والبيئة، فالتهما وهضمها، حتى نضجت على كل آثاره الفكرية بعد ذلك.

---

(١) قدر السيد مجد الدين محمد الحسيني في كتابه «زينة المجالس» هذا الوقت بعشرة أعوام، وهو رقم مبالغ فيه كثيرا. روضات الجنات ص ٧٤٦.

(٢) شذرات الذهب جـ٥ صـ١٢٢، الكنى والألقاب جـ٢ صـ٢٨٩، دائرة المعارف الإسلامية- الطبعة العربية مادة «سكاكي».

(٣) بغية الوعاة جـ٢ صـ٣٦٤، مفتاح السعادة جـ١ صـ٢٠٣، الكنى والألقاب جـ٢ صـ٢٨٩، شذرات الذهب جـ٥ صـ١٢٢.

ولم يتوقف السكاكى عند هذا الحد، فلقد أقبل على السحر فتعلمه، واشتغل به[1]، وأقبل على الطلسمات ففقهها وألف كتابا فيها، يقول الخوانسارى عنه: «كتاب جليل القدر عظيم الخطر»[2].

ومضى السكاكى فى هذا الطريق إلى غايته، حتى اتقن علم تسخير الجن، ودعوة الكواكب، وأدرك السيمياء، وعلم خواص الأرض، وما شابه ذلك[3].

ومعنى هذا كله أن ثقافة السكاكى كانت متشعبة تشعبا شمل تقريبا جُلّ ثقافة العصر والبيئة.

لقد جمع السكاكى المعرفة العملية، من ممارسة الحرف والصناعات فى صدر حياته، إلى الثقافة النظرية، التى تتجاذبها المعارف العربية والثقافة اليونانية، إلى فنون الطلاسم والسحر وما جرى مجراها.

ولكن هذه الثقافات المختلفة المتباعدة كانت تنصهر فى بوتقه واحدة، هى عقلية السكاكى المنظمة المدققة المحكمة. حتى إذا أنتج السكاكى شيئا، كان إنتاجه من الدقة والإحكام فى درجة عالية، يستوى فى ذلك أن يكون

---

(١) سيرة السلطان جلال الدين منكبرتي صـ ٢٥٣،٢٥٤. والسحر هو استحداث الحوادث بمجرد التأثير النفساني «مفتاح السعادة جـ١ صـ٣٦٤».

(٢) روضات الجنات صـ٧٤٦، والطلسمات هي استحداث الحوادث علي سبيل تمزيج القوي السماوية بالأرضية «مفتاح السعادة جـ١ صـ٣٦٤»، «وقال بعض علمائنا المتأخرين: علم الطلسمات هو علم يتعرف منه كيفية تمزيج القوي الغالية الفعالة بالشاغلة المنفعلة؛ ليحدث عنها أمر غريب في عالم الكون والفساد، واختلف في معني طلسم علي أقوال ثلاثة: الأول أن الطل بمعني الأثر، والمعني: أثر اسم، الثاني أنه لفظ يوناني، معناه عقدة لا تنحل، والثالث أنه كناية عن مقلوب اسمه، اعني «مسلط»، وعلم الطلسمات أسهل تناولا من علم السحر «روضات الجنات» صـ ٧٤٦.

(٣) الفوائد البهية صـ٢٣٢، وتسخير الجن هو استحداث الحوادث علي سبيل الاستعانة باستحضار الأرواح الساذجة، في قوالب الأشباح، وهو علم الاستحضار. ودعوة الكواكب هو استحداث الأحداث، علي سبيل الاستعارة بالفلكيات، فإنه يمكن تسخير روحانية الكواكب، لاسيما السبعة السيارة، فيتوصل بذلك إلي المقاصد المهمة، من قتل الأعداء، وإحضار المال الغائب، وأمثال ذلك من الأمور.

وخواص الأرض: استحداث الحوادث علي سبيل الاستعانة بالخواص الطبيعية بالقراءة، ويراجع: مفتاح السعادة جـ١ صـ٣٦٤، ٣٦٧، ٣٦٨.

الإنتاج محبرة بقفل، أو تمثالا من السحر للسلطان الكبير، يدفن في بغداد لينال مراده منها، أو قانونا علميا.

لقد كانت عقلية السكاكي عقلية رياضية، ولقد نماها وصقلها اشتغاله بالحرف الدقيقة في صدر حياته، وهي صناعة تتطلب الكثير من التفكير المنظم المدقق، الذي يقدر لكل جزء من الآلة موضعه الصحيح، بعد تقدير أبعاده المختلفة، واختبار المادة، وعلاقة كل جزء من الأجزاء بغيره، والتعرف بدقة على مهمته التي يقوم بها، ومدى قدرة تحمله، والعمر الزمني، وإحضار البديل عند التلف، حتى لا تتعطل وظيفة الأداة وتتوقف... إلخ.

وبقدر عبقرية الصانع يكون ابتكاره، وتدقيقه، وتطويره، في حرفته وصناعته.

ولقد رأينا كيف كان السكاكي مبتكرا في صنعته، مطورا لها، متمردا على التقليد، وتكرار الصور في حرفته.

فلما تغير مجرى حياته، وجد أمامه علم المنطق- وهو على صبغ علوم عصره وبيئته كلها بصيغته- فأقبل عليه بشغف ونهم، فزاد من صقل عقليته، ومنحها القدرة على التفكير المنظم، والإقبال على دراسة العلوم والمعارف، بطريقة محكمة.

ولم يقف الأمر عند المنطق وحده، وإنما غاص في علم الكلام؛ حتى وصل إلى قراره، وأصبح فيه أستاذا.

ولقد كان السكاكي معتزليا -شأن أهل خوارزم جميعا- والمعتزلة لهم ثقافتهم العقلية، التي كانت لازمة من لوازم عقيدتهم، والتي قام عليها بناء المذهب كله.

لهذا برع السكاكي في الجدل، والبراهين العقلية، وصياغة الأدلة، والإدلاء بالحجة، وكان هذا كله جزءا من بنائه العقلي، الذي غاص به في بحار العلوم المختلفة.

ولقد أسهم في بناء عقلية السكاكي مذهب الأحناف، الذي كان يعتنقه في الفروع، وهو مذهب يحكم العقل كثيرا في مسائل الشريعة، وأحكامها وقضاياها.

وأحسب أن دراسة السكاكى لعلم العروض كانت عاملا فعالا فى بناء عقليته.

إن التشكيل الهندسى المحكم، الذى أقامه الخليل بن أحمد الفراهيدى، وبنى عليه علم العروض، الذى كان عدما من العدم، قد أثار عقلية السكاكى، وحفزها على أن تنظر إلى العلوم بعقلية مختلفة، حتى إذا فاته أن يبتكر نظرية جديدة، لم يفته أن يشكل العلم تشكيلا جديدا، لم يألفه العلماء من قبل.

بل إنى أحسب أن السكاكى قد وقف طويلا أمام شخصية الخليل ابن أحمد، وبهر بعقليته المنظمة المبتكرة، التي لم يجد لها نظيرا آخر فى إحكامها ودقتها، لا فيما أثر عن العرب، ولا فيما أثر عن اليونان.

* * *

ونخلص من هذا كله إلى أن ثقافة السكاكى كانت ثقافة عقلية محضة، حتى الحرف والصناعات، وعلوم الأدب والشريعة، كانت قد انصهرت وتحولت إلى ثقافة عقلية؛ لتتلاءم مع تفكيره وعقليته.

فإذا كان السكاكى قد درس العربية وعلوم الأدب فإنه لم يتثقف ثقافة أدبية تنمى الذوق وتصقله.

وهناك فرق شاسع بين أن تدرس الأدب فتعيش معه وتتذوقه، وبين أن تدرس علوم الأدب.

إن الدراسة فى الأولى تنمى الذوق وتصقله، أما الدراسة فى الثانية فإنها تقوى العقل وتمده بأسباب الحياة والنماء.

وليس عجيبا أن يخفق السكاكى فى تربية ذوقه الأدبى؛ حتى يصل به إلى مستوى تفكيره العلمى العقلى.

إن تربية الذوق تحتاج إلى معايشة اللغة، وإدمان الاطلاع على غرر شعرها، وفرائد نثرها، مع طبع ملائم، وظروف مواتية، وما أبعد السكاكى عن هذا كله.

فهو قد ولد فى بيئة أعجمية، ونشأ بين عامة الناس ودهائهم، وقضى فى هذه الأوساط ثلاثين سنة من عمره، هى سنوات التفتح والنضج والتكوين، وإذا كانت لغة العامة فى البيئات العربية فى ذلك الوقت مباينة للغة المضرية(١)

(١) مقدمة ابن خلدون جـ٤ صـ ١٢٧٥، ١٢٧٦.

فى المفردات، والتراكيب، والدلالات، فما بالنا بلغة عامة الأعاجم؟

فإذا ما أقبل السكاكى على تعلم الفصحى بعد هذه السن- ولم يكن عنده منها شئ قبل ذلك- فى دور العلم وحلقات الدرس، فإنما يتعلم فصحى العلم لا فصحى الأدب، وما أسهل أن يتعلم الفصحى الأولى وأسرع؛ لأنها لغة الدقة والصحة، وما أعسر أن يتعلم الفصحى الثانية وأبطأ؛ لأنها لغة الظلال والألوان والجمال.

ومهما قاسى الدخلاء[1] فى تعلم فصحى الأدب؛ فلن يكونوا كأبنائها الذين نشأوا فى ظلالها، ولكن قليلا من الجهد يصل بمن يريد أن يتعلم فصحى العلم إلى مستوى أهلها وأكثر.

أضف إلى ذلك أن السكاكى كان فى عجلة من أمره فقد كان يريد أن يعوض السنوات الضائعة من عمره، فكان لابد أن يسلك أقصر الطرق؛ حتى يصل إلى غايته.

ولم تكن طريق فصحى الأدب قصيرة ولا معبدة، ولم يكن هو على استعداد لأن ينفق من عمره سنوات طويلة أخرى لتعلم هذه الفصحى، وقد يصل إلى غايته، وقد يسقط فى منتصف الطريق.

ولهذا إذا تحدث السكاكى عن الذوق، فإنما يتحدث حديثا نظريا تقليديا، لا ينهل من معين الخبرة، ولا يغترف من بحر التجربة.

بل إنا لا نجاوز الحقيقة إذا قلنا: إن عقلية السكاكى كانت ممسكة بزمام ثقافته كلها؛ بحيث لم تفسح للذوق مكانا- ولو صغيرا- ليقف إلى جوارها.

لهذا كله لم يكن للسكاكى إبداع أدبى له قيمة، وإذا كان قد ذكر من شعره بعض الأبيات فى المفتاح[2] فما كان أجدره بإحراقها؛ حتى لا يعثربها أحد فتقذى بها عيناه.

وإذا كان هناك من ينسب إليه بعض الأشعار بالتركية[3] فإننا لا

---

(١) الدخلاء: هم دخلاء اللسان، لادخلاء الجنس؛ فالعربي الذي تربي في غير بيئته، ونشأ علي غير لغته؛ حتي ألفها وألفته، دخيل في اللغة العربية والعكس صحيح أيضا

(٢) مفتاح العلوم ص٢٧٢.

(٣) دائرة المعارف الإسلامية - الطبعة العربية- مادة «سكاكي».

نستطيع أن نحكم له أو عليه، وهو على أى حال خبر لم يعرف فى المصادر القديمة.

* * *

وإذا كان السكاكى لم يحسن إنشاء الأدب، فإنه أيضا لم يحسن اختياره.

ولولا أن هناك جهودا سبقته فى ميادين علوم الأدب، وخاصة البلاغة، لا نكشف عواره فى اختيار الأمثلة والشواهد.

ومع كل هذا، فإنه كان يعتمد على المثال المصنوع فى تقرير القاعدة، أكثر من اعتماده على الشاهد الأدبى.

* * *

هذه هى ثقافة السكاكى التى أثرت فى تشكيل منهجه فى البحث البلاغي وصبغته بصبغتها.

ثقافة عقلية تقترب من المعيارية ما وجدت إليها سبيلا، لا تفسح مكانا للذوق، على الرغم من اعترافه بقيمته، فى دراسة الأساليب الأدبية.

وهى ثقافة شكلتها طبيعة السكاكى من ناحية، ونشأته من ناحية ثانية، وبيئته التى شغفت بالثقافة العقلية وأدمنتها من ناحية ثالثة.

شخصيته:

كان السكاكى ذا عقل متوقد، وذكاء متوهج، وذهن لماح، وطموح يتمرد على السدود والقيود، وهمة تناطح السماك، وعزيمة لا تعرف المستحيل، وإرادة تعرف طريق الوصول إلى الغاية، مهما بدت بعيدة.

لقد نشأ السكاكى كما ذكرنا سابقا فى بيئة متواضعة، لم يعرها التاريخ أدنى اهتمام، بيئة تغدو إلى عملها صباحا، وتأوى إلى فراشها ليلا، قانعة برزقها الذى ساقه الله إليها، لا تطمع فى جاه، ولا تسعى إلى سلطان، ولا تتطلع إلى مجد، رغبت عن أبواب الملوك والسلاطين، وزهدت عما فى أيديهم، ربما ارتفاعا بالنفس، وربما استصغارا لها، وربما بحكم الإلف والعادة.

لكن السكاكى لم يكن ينتهى بصره حيث تصل قدمه، ولكن كان

يمد نظره إلى حيث تصل إرادته.

وهذه هى ميزة السكاكى، التى انفرد بها عن أبناء بيئته، الذين نشأ بينهم ومعهم، ولهذا لم تشغله المطرقة والسندان عن غايته التى رسمها لنفسه، ولم تذب نيران الكيرهمته، بل زادتها اشتعالا واتقادا، ولم يفل الحديد عزيمتَه، وإنما زادها صقلا ومضاء.

لقد كانت غاية السكاكى تبدو بعيدة للوهلة الأولى، لأنها فوق مستوى شخصه وبيئته، ولكنه لم ينصرف عنها لحظة واحدة، كان ينظر إليها وهو يعمل، ويشغل نفسه بها وهو فى لحظات الفراغ، ويحلم بها إذا أوى إلى فراشه.

ربما بدأت هذه الغاية بأحلام اليقظة، وربما بدأت بشطحة من خيال، وربما كانت أمنية من أمانى الشباب.

ولكنها ملأت عليه نفسه وحياته، وأصبحت شغله الشاغل، الذى لا يملك الانصراف عنه، ولا الفكاك منه.

كانت غاية السكاكى أن يكون شخصا مشهورا، يملأ أسماع الناس وأبصارهم، وينتزع منهم احترامهم وتقديرهم، حيثما حل شخصه، أو حل ذكره، ولكن كيف السبيل إلى ذلك؟ هل يصعد إلى القمة من القاعدة؟

إن هذا طريق صعب طويل، غير مضمون، لأنه لابد أن يشق طريقه وسط الغوغاء، والدهماء، وعامة الناس؛ حتى يصل إلى أسماعهم وأبصارهم، ويحصل على تقديرهم واحترامهم، ومن ثم يصل إلى علية القوم، والوجهاء، وأصحاب النفوذ، والسلطان، ولكن أنى له ذلك، والعقبات لا يزرعها إلا أبناء البيئة، والقيود لا يصنعها إلا الأهل، والحسد لا يسكن إلا فى قلوب الأتراب والأنداد، والحقد لا يترعرع إلا فى صدور رفقاء الطريق، وشركاء المهنة؟!.

هل يهبط على القمة مرة واحدة، ثم ينتزع احترامه من القاعدة بعد ذلك، خاصة أن القاعدة مولعة بالتبعية والتقليد؟

ربما كان هذا الطريق أقصرَ الطرق إلى الغاية، ولكنه أصعبها، إن بينه وبين القمة حجبا وأستارا، وسدودا وقيودا، فكيف يقتحم كل هذه الحواجز؟! وكيف يقفز فوقها؟! وكيف يحطمها؟ إنه لا يملك من الوسائل غير حرفته

التى نشأ عليها؛ وهى صناعة المعادن، فهل يمكن أن تكون هذه الحرفة بساط الريح، الذى ينقله بسرعة خاطفة إلى غايته، التى ملأت عليه أقطار نفسه؟ لقد ظن أن ذلك أمر ممكن، خاصة أنه ليس مقلدا فى صنعته، إذن فعليه أن يحمل بين يديه دليل مهارته وعبقريته، ويذهب إلى حيث يخيم المجد ويقيم، ويسمع التاريخ ويبصر، إلى بلاط السلطان، حيث يجتمع الأمراء والقواد، والوجهاء والأعيان، وكل ذى شأن كبير، ومقام عظيم، علّه يحصل على تقديرهم واحترامهم، خاصة أنه لم يجئ لينتزع من أحد ميزة، أو يزاحم أحدا على مكانة.

ذكر السيد مجد الدين محمد الحسينى فى كتابه «زينة المجالس» أن السكاكى «كان فى مبدأ أمره حدادا، صنع بيده محبرة صغيرة من حديد، وجعل لها قفلا عجيبا، ولم يزد وزن تلك المحبرة وقفلها عن قيراط واحد، فأهداها إلى ملك زمانه، فلما رآه الملك وندماء مجلسه الرفيع لم يزيدوا على ترحيب الرجل على صنعته»[1].

خاب إذن ظن السكاكى، وضاع مسعاه، وتحطم أمله. وهل أنفق من الجهد والتفكير، والتخطيط والتدبير؛ ليحصل على هذا الترحيب مهما كان قدره؟!

إنه جاء يسعى إلى ما هو أبعد من الترحيب. إنه جاء يسعى إلى الاحترام والتقدير، والفضل والشرف، من ملك زمانه وحاشيته، أما الترحيب فهو أمر دون طموحه بكثير.

إنه ليس أقل من ندماء الملك، عقلا وذكاء، وبديهة وعزيمة، إن لم يزد عليهم، وإن اختلفت طريقه عن طريقهم، فلماذا يحصلون على الاهتمام والتقدير دونه؟ هل لأنه صانع وصاحب حرفة؟ أظن أن هذا هو الاستنتاج السريع الذى انتهى إليه السكاكى، من ملابسات الموقف كله.

يقول المؤلف السابق: «فاتفق أنه كان واقفا فى الحضور، إذ دخل رجل آخر، فقام الملك احتراما لذلك الرجل، وأجلسه فى مقامه، فسأل عنه

---

(١) روضات الجنات ص٧٤٦، معجم المطبوعات العربية- المجلد الأول- نهر ١٠٣٤، دائرة المعارف الإسلامية- الطبعة العربية -مادة «سكاكي».

السكاكى فقيل: إنه من جملة العلماء، فتفكر السكاكى فى نفسه، أنه لو كان من هذه الطائفة لكان أبلغ إلى ما يطلبه، من الفضل والشرف والقبول، وخرج من ساعته لتحصيل العلوم، وكان إذ ذاك ذهب من عمره ثلاثون سنة»(١).

القضية إذن هى اختلاف الوسائل فى الوصول إلى الغايات؛ فمن جعل العلم وسيلته فقد أفلح، ومن جعل الحرفة وسيلته فقد أخفق؛ حتى لو كان أوفر ذكاء، وأصفى ذهنا، وأثقب عقلا، إذن فقد أخطأ السكاكى الطريق وضل الوسيلة.

إن طريق الحرفة لا توصل إلى مجالس الملوك والسلاطين، مهما امتد مداها، وطال أمدها، وكانت نتائجها، وإن أقصر الطرق إلى مجلس السلطان هى طريق العلم.

هذا ما رآه السكاكى، وشاهده بعينى رأسه.

إن الوقت لم يسمح للسكاكى بمعرفة مختلف النوعيات، التى تحظى بالفضل والشرف، والقبول، فى مجالس السلاطين، من كبار القواد، وأصحاب الرأى والمشورة، وكبار الشعراء، وغيرهم وغيرهم.

ولكن الذى رآه أن السلطان وقف للعالم احتراما، وأجلسه فى مقامه، وحينئذ قرر أن يحول مساره، وأن يغير مطيته، حتى يصل إلى غايته بسرعة كبيرة.

ترى لو كان الداخل شاعرا كبيرا له عند السلطان مكانة ومنزلة، أو واحدا من أهل الحل والعقد، وأو زاهدا من الزهاد، ممن يفدون على الملوك والسلاطين؛ للتذكير والوعظ، فتصل كلماتهم المخلصة إلى القلوب والوجدان، أو قائدا من القواد، الذين تعتمد الدولة على كفايتهم ومقدرتهم... إلخ.

ترى لو كان الداخل واحدا من هؤلاء، فلقى من الترحاب والقبول مايسعى إليه السكاكى ويتطلع إليه، هل كان سيغير وجهته حتى يقتفى خطى صاحب المقام الرفيع عند السلطان؛ شاعرا، أو قائدا، أو زاهدا؛ أو صاحب رأى مسموع، وكلمة نافذة؟

---

(١) روضات الجنات- مصدر سابق- الصفحة نفسها.

ولو قرر ذلك وسعى إليه سعيا حثيثا، ترى هل كان سيصل إلى أن يكون واحدا من هؤلاء حتى يصل إلى غايته؟!

فى ظنى أن القدر أتاح للسكاكى فرصة نادرة؛ بدخول العالم على السلطان في وجوده دون سواه، من ندماء مجلس السلطان، بل دون سواه من العلماء الذين ليست لهم هذه المكانة عند السلطان.

ولقد اهتبل السكاكى الفرصة، وقرر فى التو واللحظة أن يكون واحدا من العلماء؛ ليحظى بما حظى به هذا العالم من الشرف والفضل والقبول.

ولكن هل يظن السكاكى أن هذا الرجل حصل على ما حصل عليه من التقدير والاحترام فى أول لقاء مع الملك، مهما كان علمه وعبقريته؟!

إن الذى يسعى إلى هذه المجالس مهما كان وسيلته، لن يحصل على مايريد فى أول لقاء، ولا فى لقاءات متعددة، و إن الذين يحصلون على هذا التقدير وهذا الاحترام، من أول لقاء، هم الذين يخلصون للعلم وحده، ويجعلونه الغاية التى ليست بعدها غاية؛ حتى يخترق علمهم وفضلهم الحجب والأستار، ويصل ذكرهم المعطر إلى مجالس الملوك، فيسعون إليهم برسلهم أو بأنفسهم، فإذا ما حدث اللقاء الأول كان لقاء مكللا بالاحترام والتقدير، والتبجيل والتعظيم.

* * *

إن هذا الموقف الذى وقفه السكاكى، وكان نقطة تحول كبرى فى تاريخ حياته، يعطينا عدة دلالات، تكشف عن بعض جوانب شخصية السكاكى:

الأولى: أن السكاكى اقتحم عالما لا يدرى من أمره شيئا على الإطلاق، فهو مثلا لا يعرف ما يروج وما لا يروج فى هذه السوق، التى ذهب يشترى منها الشرف والفضل والقبول، ولو كان السكاكى على دراية بهذا العالم لسلك طريقا غير هذا الطريق، ولوقف موقفا غير هذا الموقف، ولأعد نفسه ليحصل على ما يريد فى أول صفقة؛ بحسب المبدأ الذى نراه يفسر كل سلوكه وهو: سلوك أقصر الطرق إلى الغاية.

الثانية: أن السكاكى يظن أن تغييرالوسائل أمر سهل، كتغيير الملابس مثلا، وإلا لما تغير تغيّراً مفاجئاً بعد هذا الموقف، تغيرا يقلب حياته رأسا على

عقب؛ فمن قمة الصناعة إلى أول سلم العلم، وربما كان السكاكى يظن أن تحصيل العلم والتفوق فيه، لن يتطلب منه سوى سنوات قليلة، وبعدها يدلف إلى مجلس السلطان، فيقوم احتراما له وتبجيلا، كما حدث مع العالم الذى دخل المجلس وهو واقف فى الحضور.

الثالثة: أن السكاكى لم تكن عنده أدنى فكرة عن العلماء، بل إنى لأزعم أن السكاكى كان لا يعنيه أن يراهم أو يسمع عنهم، إذ كيف يسأل السكاكى عمن دخل بحضرته إلى مجلس السلطان ليخبر أنه من جملة العلماء، وللعلماء فى كل مكان وزمان سمات تميزهم عمن سواهم ليعرفهم كل من يراهم؟!

إن السكاكى لو سأل عن اسم هذا العالم، أو لو أجابه المسئول باسم العالم لكان الأمر هينا ومقبولا، أما أن يسأل عنه فيجاب أنه من جملة العلماء «هكذا!!» فإن هذا يدل على أنه كان لا يعرفهم بسيماهم.

بل إن هذه الإجابة على هذه الصورة هى التى دفعته إلى أن يسلك طريق العلم؛ ليكون واحدا من جملة العلماء، لا من أعلامهم، ولا المبرزين منهم.

وإن المرء ليتساءل: هل أقفرت بيئة السكاكى من العلماء، حتى يجهل سيماهم التى يعرفون بها أينما حلوا وحيثما ارتحلوا؟! أو أغلق السكاكى باب الكير على نفسه، وانشغل به عن كل ما سواه، حتى وصل إلى ما وصل إليه من التجويد والتفوق فى حرفته؟!

أغلب الظن أن الاحتمال الثانى هو الصحيح؛ لأن بيئة السكاكى كانت تزخر بالعلماء الأفذاذ، وطلاب العلم، الذين كانت تغص بهم بيئة خوارزم كلها.

وإن دل هذا فإنما يدل على أن السكاكى كان يستفرغ كل طاقته وجهده فيما هو بصدده، لا يصرفه عنه صارف، ولا يشغله عنه شاغل، وهذا هو سر تجويده فى عمله، وتفوقه فى الميادين التى كان يخوضها.

رابعا: إن سلوك السكاكى كان يمثل «رد الفعل» وهو سمة بارزة من سمات شخصيته؛ فعندما رأى أنه لا يزيد على نكرة من نكرات المجتمع، التى تغطى بيئة خوارزم كلها، برغم تفوقه وعبقريته، فكر فى الوقوف على

باب السلطان، واقتحام مجلسه ؛ ليعرف ويشتهر أمره.

وعندما رأى أن سلعته لا تنفق فى سوق الشرف والفضل، انطلق إلى تحصيل العلم؛ لأن سوقه هى النافقة.

وعندما أنفق وقتا غير قليل فى ترويض نفسه على الوضع الجديد ولم يصل إلى نتيجة، أصابه اليأس، وضيق الخلق «فخرج إلى البرارى والجبال، فاتفق أنه كان يتردد يوما فى شعب الجبال، إذ وقع نظره إلى قليل من الماء، يتقاطر من فوق صخرة صماء، وقد ظهر فيها ثقبة، من أثر ذلك التقاطر، على عهد بعيد، فاعتبر من نفسه بهذه الكيفية، وقال: ليس قلبك بأقسى من هذه الحجرة، ولا خاطرك بأصلب منها؛ حتى لا يتأثر بمراقبة التحصيل»[١].

* * *

وهنا تبرز أسئلة ملحة

هل كانت للسكاكى رغبة قديمة فى العلم، فجرها هذا الموقف فى نفسه؟

إنه حينما اختار هدية يقدمها للملك، من إبداع عبقريته اليدوية، لم يقدم له إلا دواة حديدية بقفل عجيب، مع أن الكتابة ليست حرفة الملك، فلماذا اختارها دون سواها، مما يهم الملك أمره؟! ولماذا أسرع إلى حلقات الدرس، بعد هذا الموقف من غير أن يتدبر أمره، ويفكر ويطيل التفكير؟

ولماذا لم ينصرف عن حلقات الدرس، بعد أن قضى وقتا غير قصير، فى ترويض عقله على الوضع الجديد، مما عرضه لسخرية التلاميذ وضحكاتهم؟

إن كل هذا يشير إلى أن رغبة السكاكى فى العلم دفينة فى نفسه، حالت بينه وبين تحقيقها ظروف خارجة على إرادته.

ولكن كيف نوفق بين هذه الظواهر التى تدل على رغبته الدفينة، وبين جهله بسمات العلماء؟

هل يرجع ذلك إلى أنه حينما حيل بينه وبين تحقيق رغبته، انصرف انصرافا كاملا إلى طريقه الذى نشأ عليه، بين المطرقة والسندان كما سبق أن ذكرنا؟!

---

(١) روضات الجنات ص٧٤٦.

على أى الأحوال نحن لا نستطيع أن نجزم بشئ من ذلك؛ لأن تاريخه مجهول حتى بعد أن صار علما من أعلام خوارزم.

وكل ما نصل إليه تخمينات واستنتاجات من المقدمات القليلة المتاحة، قد تخطئ وقد تصيب.

* * *

غير السكاكى طريقه ليصل إلى غايته، وصبر على الإخفاق فى اختبار الأستاذ، وضحكات التلاميذ الساخرة، وهو يتعثر فى خطوات التحصيل الأولى، ولم يأبه بالعقبات ولا الصعاب، التى اعترضت طريقه الجديد، حتى فتح الله عليه، وشق طريقه بثقة وثبات، وتفوق على أنداده وأقرانه، والساخرين بالأمس منه؛ حتى وصل إلى غايته التى كان يسعى إليها ولكن..

هل اكتفى بالعلم والتفوق فيه ورضيه طريقا؟

أغلب الظن أن السكاكى لم يجد فى العلم الوسيلة الكافية، لأنه فيما يبدو لم يكن يصل إلى مكانة إلا ويطمح إلى ما هو أبعد منها، فإذا وجد أن العلم لا يصل به إلى غايته الجديدة فلماذا لا يسلك الطريق التى تناسبها؟ خاصة أنه يعتقد أن تغيير الوسائل أمر سهل ميسور كما سبق أن ذكرنا.

إن المصادر القديمة تذكر أن السكاكى كان على دراية بـ «علم تسخير الجن، ودعوة الكواكب، وفن الطلسمات، والسيمياء، وعلم خواص الأرض، وأجرام السماء، وغير ذلك»(١).

وتذكر ءأضا أن هناك من كان يعتقد أن السكاكى «سحر بعض الكواكب، فردها عن مسراها، ويسد المياه بنفثاته فى مجراها»(٢).

فما الذى ألجأ السكاكى إلى هذه الوسائل، وهو العالم المحقق، الذى سارت بذكره الركبان؟

إنها الغاية، والغاية عند السكاكى متجددة، فلابد أن تتجدد معها الوسائل أيضا.

حينما أصبح السكاكى واحدا من جملة علماء دولة السلطان خوارزم

(١) الفوائد البهية صـ٢٣٢.

(٢) سيرة السلطان جلال الدين منكبرتي صـ ٢٥٣.

شاه، وأصبح من المقربين إليه، وجد هناك طوائف مختلفة من جلساء السلطان، والمترددين على مجلسه، من أهل الحظوة والقبول، كالشعراء، والندماء، والقواد، والأمراء، والوجهاء... إلخ ووجد فى هذا المجلس أيضا السحرة والمنجمين، وهم الذين ما كان يخلو منهم مجلس ملك، ويبدو أن هذه الطائفة تستطيع أن تشق طريقها إلى مجالس الملوك والسلاطين، فى يسر وسهولة، خاصة المبرزين منهم، ويصبحون فى مكان المستشارين لهم، أى أن الملوك فى حاجة إلى هؤلاء، يستشيرونهم، ويعملون حسبما تنتهى إليه حساباتهم وتنبؤاتهم.

فلماذا لا يصل السكاكى إلى هذه المنزلة عند السلطان؟ خاصة أنه لا يقف أمام إرادته شئ؟

تعلم السكاكى فنون السحر إذن، وفنون الطلسمات، وتسخير الجن، ودعوة الكواكب؛ حتى يصل إلى الاشتراك بالرأى فى توجيه السلطان، ومن ثم فى توجيه أمور البلاد، وهى غاية كبيرة، لم تكن تخطر له على بال، لو بقى فى كيره لا يبرحه.

فليس صحيحا إذن ما يقوله الدكتور أحمد مطلوب: «وكان اشتغاله بالصناعات والطلسمات والسحر قبل انصرافه إلى العلم وإبداعه فى البلاغة»[1].

لأنه لو كان اشتغاله بالسحر والطلسمات قبل انصرافه إلى العلم، لكان فى العلم ما يغنيه عن العودة إلى الاشتغال بالسحر والطلسمات، لكن حوادث التاريخ تذكر أنه قد عمل تمثالا من السحر، للسلطان الكبير علاء الدين محمد خوارزم شاه، الذى حكم بين سنة ست وتسعين وخمسمائة، وسبع عشرة وستمائة «يدفنونه ببغداد، فينال مراده منها، وكان السلطان الكبير قد سلمها إلى مجير الدين القاضى، حين أرسله إلى بغداد، فدفن التمثال فى الدار التى أنزل فيها، وهو الآن يعتقد أن المقصود الذى قصد بذلك السحر وقع بالعكس، فعادت مضرته إلى السلطان، ومنفعته إلى الخليفة... إلخ»[2].

(١) البلاغة عند السكاكي صـ٥٩.

(٢) سيرة السلطان جلال الدين منكبرتي صـ٢٥٣.

ومن المعروف أن اتصاله بهذا السلطان كان بعد أن غير طريقه، وعكف على العلم، حتى أصبح واحدا من العلماء المشهود لهم بالفضل.

أضف إلى ذلك أن السكاكى قد ألف كتابا فى فنون الطلسمات بالفارسية. فهل كان يعرف الفارسية ويؤلف بها قبل أن يغير وجهته من الصناعة إلى العلم؟!

إن ذلك يرجح عندى أن السكاكى قد تعلم هذه الفنون وأتقنها، بعد أن أصبح واحدا من العلماء الأفذاذ، كما يرجح أنه ما تعلمها إلا لغاية تجددت له، بعد أن أصبح فى عالم غير عالمه الأول.

فالسكاكى لا يبحث عن المعرفة لذات المعرفة، ولكن يبحث عنها لغاية يصل إليها عن طريقها.

وشتان ما بين غاية يصل إليها عن طريق العلم وغاية يصل إليها عن طريق السحر والطلسمات، ومادام يستطيع أن يتحكم فى نشاطه ويوجهه إلى حيث يريد، فلا بأس عليه فى أن يضيف إلى وسائله وسيلة أخرى، مهما بدت بعيدة عن مجاله، أو لا تليق بمقامه ومكانته.

* * *

هذه هى شخصية السكاكى، وهذه هى أبرز سماها، التى تحدد خطوطها العريضة وتحكم تصرفاتها وإتجاهاتها.

ولقد أثرت شخصيته فى بحثه العلمى تأثيرا واضحا وخاصة فى مجال البلاغة .

أهم المصادر والمراجع

١- بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة - للسيوطى- ط. أولى- مطبعة السعادة ١٣٢٦هـ.

٢- البلاغة تطور وتاريخ- للدكتور شوقى ضيف - ط. ثانية- دار المعارف. ب.ت.

٣- البلاغة عند السكاكى- للدكتور أحمد مطلوب- ط. أولى-بغداد ١٣٨٤هـ- ١٩٦٤م.

٤- الجواهر المضية فى طبقات الحنفية- للإمام محيى الدين القرشى- ط. أولى- حيدر آباد الدكن- الهند- ١٣٢٢هـ.

٥- دائرة المعارف الإسلامية- الطبعة العربية- مادة «سكاكى».

٦- روضات الجنات فى أحوال العلماء والسادات- للخوانسارى- تصحيح وفهرست السيد محمد على الروضاتى الأصبهانى- ط. ثانية- ب . ت.

٧- سيرة السلطان جلال الدين منكبرتى- لمحمد بن أحمد النسوى- تحقيق حافظ أحمد حمدى- دار الفكر العربى سنة ١٩٥٣م.

٨- شذرات الذهب فى أخبار من ذهب- لابن العماد الحنبلى- مكتبة القدسى ١٣٥١هـ.

٩- الصبغة الفلسفية لبلاغة السكاكى- للدكتور سيد حجاب- مجلة كية اللغة العربية- الرياض.

١٠- طبقات الشافعية الكبرى- للسبكى- ط. أولى- عيسى الحلبى- القاهرة -ب. ت.

١١- الفوائد البهية فى تراجم الحنفية- لأبى الحسنات اللكنوى الهندى- ط. أولى- مطبعة السعادة ١٣٢٤هـ.

١٢- الكنى والألقاب- لعباس القمى- النجف- ١٣٧٦هـ- ١٩٥٦م.

١٣- معجم الأدباء- لياقوت الحموى ط. دار المأمون- ١٣٥٧هـ- ١٩٣٨م.

١٤- مفتاح السعادة ومصباح السيادة- لطاشى كبرى زاده- تحقيق الأستاذين كامل كامل بكرى/ وعبد الوهاب أبو النور- دار الكتب الحديثة ب . ت.

١٥-مفتاح العلوم للسكاكى- ط. أولى- مصطف الحلبى ١٣٥٦هـ- ١٩٣٧هـ.

أبو الحسن الرّمّاني

بقلم

عبده زايد

تمهيد:

حينما التحقت بالدراسات العليا عام ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م كان نظام التخصص (الماجستير) يقوم على أساس الدراسة المنهجية لمدة عامين، مع تقديم بحث علمي يناقش فيه الطالب مناقشة غير علنية.

ولما كنت قد قرأت عن الرماني في عدد من الدراسات الحديثة، ثم قرأت رسالته الموجزة «النكت فى إعجاز القرآن» بتحقيق الأستاذ محمد خلف الله أحمد والدكتور محمد زغلول سلام، أقول لما كان الأمر كذلك اخترت «الرمانى» لأقف على منهجه المتميز فى بلاغة القرآن الكريم، ومن هنا عكفت على هذا الموضوع حتى أنجزته بفضل من الله تعالى.

ولما قدمته للمناقشة كنت شديد التهيب من هذا الموقف، ولما ناقشنى فيه شيخى الأستاذ أحمد محمد الحجار وشيخى الدكتور كامل الخولى -رحمهما الله تعالى- رأيت الرضا فى عيونهما وفى مناقشتهما، لكن الرضا لم يكن خالصا من شائبة شك، طافت بخاطر شيخى أحمد الحجار رحمه الله تعالى، فأخذ يسأل ويستفسر، ويحاول أن يسدرجنى، حتى يعرف إن كنت أنا الذى كتبت هذا البحث أو أن هناك أحدا ساعدنى فى كتابته، وربما كان فى شك أنى سرقته، أو سرقت بعضه على الأقل، خصوصا أن سرقة الأبحاث كانت -ومازالت- أمرا شائعا فى دوائر البحث العلمى، حينذاك اطمأن قلبى؛ لأن معنى هذا أن البحث بالصورة التى قدم بها كان أكبر من طاقتى ومن قدرتى؛ فحمدت الله سبحانه وتعالى على توفيقه لى فى إنجازه على هذه الصورة فى هذه المدة القصيرة.

ثم قرأ البحث بعد ذلك بعض أساتذتى فرضوا عنه، ولقد سرنى كثيرا أن رأيت بعضهم يناقش إحدى الرسائل مستعينا بما كتبته فى هذا البحث.

ثم دارت الإيام، واقترح أحد تلاميذى فى كلية اللغة العربية -جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية -بالرياض أن يطبع هذا البحث، هو ورسالتى التى تقدمت بها للحصول على درجة العالمية (الدكتوراه) عام ١٤٠١ هـ/ ١٩٨١م، وبالفعل أخذ نسخهة من كل منهما، وقدمها لإحدى دور النشر هناك، ولكن قبل أن يبدأ العمل حدث لى ما حدث من ظروف صحية، لزم معها أن أعود إلى مصر لمواصلة العلاج، ولإجراء عملية جراحية فى القلب.

وعلى الرغم من أن دار النشر قطعت خطوات كبيرة فى طريق النشر، فتم صف المادة، وقام بتصحيحها ومراجعتها أخواى الكريمان: الدكتور محمود توفيق والدكتور السيد الدّد -بارك الله فيهما وشكر لهما وجزاهما عنى خير الجزاء- أقول على الرغم من هذا فإن الأمر وقف عند هذا الحد، ولا أدرى لماذا؟

* * *

وأنا اليوم حينما أنشر الباب الأول من هذا البحث لأول مرة بعد مرور أكثر من ربع قرن على إنجازه، فإننى أريد من ورائه أن يفيدنى زملائى وإخوانى وأساتذتى بملاحظاتهم عليه، وأنا أشكر سلفا كل من صبر على قراءته، وأهدى إلىّ عيوبى، وكشف عن تقصيرى.

ولله الحمد فى الأولى وفى الآخرة، وهو حسبى ونعم الوكيل.

عبده زايد

١٣ من ربيع الأول سنة ١٤٢٢هـ.

٥ يـــونيـــو سنة ٢٠٠١ م.

اسمه وألقابه

هو أبو الحسن عليّ بن عيسى بن علي بن عبد الله، الرماني، النحوى، الإخشيدى، المعتزلى، الوراق، الجامع، المولود ببغداد، سنة ست وتسعين ومائتين[1] والمتوفي بها، ليلة الحادى عشر من جمادى الأولى، سنة أربع وثمانين وثلاثمائة[2] وكانت وفاته فى خلافة القادر بالله تعالى أبى العباس أحمد بن إسحاق بن المقتدر بالله تعالى[3].

والرمانى: نسبة إلى بيع الرمان، أو إلى قصر الرمان المعروف بواسط، وهو الأقرب؛ لأنه عرف بالواسطى أيضا.

والواسطى: نسبة إلى واسط، التى بها قصر الرمان.

والنحوى: نسبة إلى علم النحو، الذى برز فيه، حتى عد فى طبقة أبى على الفارسى، وأبى سعيد السيرافى[4].

والإخشيدى: نسبة إلى أستاذه وشيخه أبى بكر بن الإخشيد، الذى صاحبه فأطال صحبته، وأفاد منه وتأثر به.

والمعتزلى: نسبة إلى مذهب الاعتزال، الذى برّز فيه، وعدّ من أقطابه وأئمته.

والوراق: نسبة إلى حرفة الوراقة، التى يبدو أنه كان يمتهنها؛ لضيق عيشه، وقلة ذات يده.

والجامع: لأنه جمع بين عدد من العلوم وبرز فيها، كالنحو، والمنطق، والكلام على مذهب الاعتزال، والتفسير، وغير ذلك كما سيأتى تفصيله.

(١) وفيات الأعيان جـ٢ ص ٤٦١، الفهرست ص ٦٣، وهذا التاريخ علي الرأي الأشهر الذي عليه جمهور مترجميه، ولكن السيوطي ذكر أنه ولد سنة ست وتسعين ومائتين (بغية الوعاة جـ٢ ص ١٨٠) وتابعه علي هذا الرأي الداودي (طبقات المفسرين ١٧٦ب) وطاش كبري زاده (مفتاح السعادة جـ١ ص ١٧٥) وغيرهما، ولكن من المؤرخين من ذكر أنه توفي عن ثمان وثمانين سنة كابن الجوري (المنتظم جـ٧ ص ١٧٦) وابن الأثير (البداية والنهاية جـ١١ ص٣١٤) والذهبي (العبر في أخبار من غبر جـ٣ ص٢٥) وهذا يؤيد ما أثبتناه هنا. هذا وخبر ميلاده موثق بأسانيده في تاريخ بغداد جـ١٢ ص ٧.

(٢) وقيل توفي سنة اثنتين وثمانين وثلاثمائة (وفيات الأعيان جـ٢ ص ٤٦١، شذرات الذهب جـ٣ ص ١٠٩) والتاريخ الذي اثبتناه عن الأزهري والواسطي والتنوخي وابن التوازي في تاريخ بغداد جـ١٢ ص ٧.

(٣) نزهة الألباء ص١٩٠، معجم الأدباء جـ١٤ ص٧٤.

(٤) طبقات النحوين واللغوين ص ١٣٠، بغية الوعاة جـ٢ ص١٨٠.

ولقد عرف بالرمانى جماعة، منهم:

١ - عمرو بن تعيم الرمانى بياع الرمان، ولقد روى عن أبيه، وروى عنه كثير بن زيد.

٢ - زيد بن حبيب الرمانى الجهنى، بياع الرمان، ويقال له الشمار، روى عن الشعبى وروى عنه الثورى ووكيع وغيرهما.

٣ - أبو هاشم يحيى بن دينار الرمانى، الذى كان ينزل قصر الرمان بواسط، ولقد رأى أنسا بن مالك، وروى عن زاذان وسعيد بن جبير وغيرهما، وروى عنه الثورى وشعبة وغيرهما، وكان ثقة[١].

٤ - أحمد بن على بن محمد أبو محمد أبو عبد الله الرمانى المعروف بابن الشرابى[٢].

٥ - على بن عبد الله بن محمد بن على بن رمان التونسى، أخذ عنه ابن عصفور[٣].

أسرته

يبدو أن أبا الحسن لم يكن من بيت مجد، ولا من بيت علم؛ لأن التاريخ لم يكن يهتم إلا بهذه البيوتات، يكتب تاريخها ويسجل مواليدها، ووفياتها، ويصف حياتها ومعيشتها، وكلما زاد البيت فى المجد زاد اهتمام التاريخ به.

وصاحبنا أبو الحسن لا ندرى عن أسرته شيئا، ولم يذكر لنا التاريخ من أمرها ما يساعدنا على تصور طبيعة نشأته، ومعرفة ظروف حياته الأولى، التى تترك أكبر الأثر فى حياته، وكل الذى نعلمه أن أصله من سرّ من رأى[٤]، أما منزلة هذه الأسرة ومكانتها من العلم، أو من المجد والجاه، ومدى تأثيرها فى أبى الحسن، فذلك أمر لا ندرى عنه شيئا؛ لأن التاريخ عبر هذه الأسرة كغيرها من ملايين الأسر، دون أن يعيرها أدنى أهتمام.

ويبدو أن أسرة الرمانى من الأسر الفقيرة؛ لأن أبا الحسن عمل فى مهنة

---

(١) اللباب جـ١ ص ٤٧٥.   (٢) هامش بغية الوعاة ص ١٥١.   (٣) السابق ص ٣٤٠.

(٤) الفهرست ص ٦٣، شذرات الذهب ص١٠٩، وفيات الأعيان جـ٢ ص ٤٦١.

الوراقة، حتى عرف بالوراق، ولو كانت الأسرة ميسورة الحال لكفته مشقة البحث عن الرزق، واتجه إلى العلم اتجاها كاملا، ولكن الذى لا نشك فيه أن هذه الحرفة عادت عليه بالخير الكثير.

فلقد أتيحت له من خلال هذه المهنة، فرصة الاطلاع على كثير من النفائس، التى كانت تقع بين يديه، حتى جعلت منه - بالإضافة إلى أفاضل العلماء الذين جلس بين أيديهم- عالما فاضلا مبرّزا فى كثير من العلوم، ومؤلفا مكثرا، ومناقشا لكثير من علماء عصره، كما يبدو للمطلع على قائمة كتبه، ومتصدرا للتدريس، حتى تخرج على يديه غير قليل من النجباء.

مذهبه

اتفق المؤرخون على أن الرمانى من كبار المعتزله وأئمتهم، وكتبه وأقواله تشهد بذلك.

وهناك من يقول: إنه كان مع اعتزاله شيعيا[1]، وهناك من يقول: إنه رافضى معتزلى[2].

أما اعتزاله فإنه أمر معروف عنه، وشهرته وذيوعه لا تمكن أحدا من أن ينكره أو حتى يشكك فيه، ولقد أفاد الرمانى من اعتناقه لهذا المذهب فوائد كثيرة، تبدو واضحة فى وقوفه على أساليب التفكير وأدب الجدل، وتعمقه فى المنطق، وانكبابه على القرآن الكريم؛ يدرسه ويفسره، ويستخلص هذه الأحكام التى تتفق مع عقيدته الاعتزاليه، ويرد على أصحاب المذاهب الأخرى كلما سنحت الفرصة لذلك؛ فى كتب خاصة حينا، وفى تفسيره حينا آخر.

ولقد ترك الرجل ثروة كبيرة من الكتب، التى خصصها لهذا المذهب ووسائله؛ من منطق اليونان وأساليب تفكيرهم، ولقد تصدى الرجل بأساليب الجدل وأصول الاعتزال لخصوم العقيدة الإسلامية وأعدائها، يرد على شبهاتهم، وينقض عقائدهم، كما ذهب ينافح عن القرآن الكريم، ويدحض شبهات خصومه، ويرد على مسائلهم.

---

(١) طبقات المفسرين للسيوطي ص ٥٤، طبقات المفسرين للداودي ورقة ١٧٦ ب.

(٢) ميزان الاعتدال جـ٣ ص ١٤٩، لسان الميزان جـ٤ ص ٢٤٨.

وحسبنا هنا أن نذكر على سبيل المثال، طائفة من كتبه المتصلة بالاعتزال، أو بوسائله؛ من المنطق والجدل، أو التى كتبها فى الرد على خصوم المذهب، أو خصوم الإسلام.

فله فى المنطق والجدل:

١- صنعة الاستدلال ويشتمل على سبعة كتب. ٢- أدب الجدل

٣- أصول الجدل ٤- المنطق ٥- القياس

وله فى الاعتزال:

١- جوامع العلم فى التوحيد ٢- الأصلح الكبير ٣- الأصلح الصغير

٤- تهذيب الأصلح ٥- المسائل والجواب فى الأصلح الواردة من مصر

٦- التوحيد ٧- مقالة المعتزلة

وله فى الرد على خصوم المذهب أو خصوم الإسلام:

١- الروية فى النقض على الأشعرى

٢- الرد على المسائل البغداديات لأبى هاشم

٣- نقص استحقاق الذم فى الرد على أبى هاشم

٤- الرد على الدهرية ٥- نقض التثليب على يحيى بن عادى

هذا نموذج من الكتب[١] التى تعد أثرا مباشرا لعقيدة الاعتزال، ولكنا نعتقد أنه لم يكن منقادا لكل ما يقول به شيوخ الاعتزال، فلقد كان يختلف معهم حينما يرى أن الحق ليس فى جانبهم، يتمثل ذلك فى موقفه من إعجاز القرآن وبلاغته، وما ترتب على هذا من آرائه فى فواصل القرآن. على أن الاعتزال لم يترك هذا الأثر فقط، ولكنه ترك بصماته فى أسلوبه، وطريقة تفكيره، حتى عاب عليه معاصروه تغلغله فى المنطق وصبغ كل شئ بصبغته[٢]، كل ذلك يدلنا على مدى ما فعله مبدأ الاعتزال به، ومدى ما تركه من أثر عليه.

---

(١) كل هذه الكتب مفقودة، ولكنا استوحينا مضامينها من عناوينها، ونرجو أن نكون موفقين في هذا.

(٢) سيأتي لذلك مزيد من التفصيل عند الحديث عن أسلوبه.

أما تشيعه فذلك أمر لم يكن موضع اتفاق بين المؤرخين القدامى، ولا بين الباحثين المعاصرين، فالذين يقولون بتشيعه يذكرون أن له كتابا فى تفضيل عليّ، وأن التنوخي ذكر أن الرمانى كان يقول: «إن عليا رضى الله عنه أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ»[1] وهذا دليل عندهم على أن الرمانى كان يؤمن بالتشيع والمنكرون يقولون: «إن مصنفات[2] على بن عيسى الرمانى التى صنفها فى التشيع. لم يكن يقول بها، وإنما صنفها تقية؛ لأجل انتشار مذهب التشيع، وأن موقفه مع السرى الرفاء الشاعر الشيعى دليل على ذلك.[3] هذا ما كان من موقف القدماء، أما الباحثون المعاصرون فإنهم حاولوا أن يحققوا هذه المشكلة، ويزيلوا اللبس منها؛ فالسيد محسن الأمين العاملى يرى أن كثيرين قد خلطوا بين عقائد الشيعة والمعتزلة، كما نسب الصاحب بن عباد والسيد المرتضي وغيرهم إلى الاعتزال[4] ومعنى هذا أنه من الممكن أن يكون الرماني واحدا من ضحايا هذا الخلط بين العقيدتين.

ويذهب الأستاذ آدم متز إلى أنه «كان بين المعتزلة شيعة كالزيدية، وكان من هؤلاء بعض أهل البيت مثل أبى على الداعى، وهو أحد تلاميذ أبى عبد الله البصرى، وكان من الشيعة المعتزلة المشهورين إلى جانب من تقدم أبو الحسن الراوندى والرمانى اللغوى[5].

أما الدكتور مازن المبارك فإنه أطال الوقوف عند هذه المسألة، وانتهى إلى أن تفضيل عليّ رأى كانت تقول به معتزلة بغداد من قبل الرمانى، فلقد قال به أبو جعفر الإسكافى (ت ٢٤٠هـ) وبشر بن المعتمر (ت ٢١٠هـ) وأبو إسحاق الخياط (ت ٣٠٠هـ) وبذلك يكون الرمانى فى رأيه هذا معتزليا بغداديا كما هو فى سائر أقواله وآرائه.

ويمضى بعد ذلك إلى أن قرائن تشيعه تدل على أنه وقف فى تشيعه حيث وقف معتزلة بغداد، ولم يتجاوز القول بتفضيل عليّ، بل تدل صراحة على أنه لم يكن فى الشيعة من الإمامية[6] ولعل أبرز هذه القرائن ما يأتى:

---

(١) لسان الميزان جـ٤ ص ٢٤٨.

(٢) ليس للرماني -فيما نعلم- من مصنفات يمكن أن يوحي عنوانها بالتشيع إلا كتاب «تفضيل علي وكتاب «الإمامة».

(٣) لسان الميزان جـ٤ ص٢٤٨.

(٤) أعيان الشيعة جـ١ ص ٢٠٥.

(٥) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري جـ١ ص ٣٥٤.

(٦) وهل من الضروري أن يكون الشيعي إماميا؟

١- لم يذكر أحد من المتقدمين أن الرمانى كان متشيعا، وأول من ذكر ذلك السيوطى والداودى وهما متأخران، ولم يرو أحد من المتقدمين أو المتأخرين شيئا عن تشيعه، غير ما قاله التنوخى من تفضيله لعلىّ، وهذا رأى ليس خاصا بالشيعة، وإنما قال به معتزلة بغداد.

٢- لم يكن موقف الرمانى من قصة الغار وحديث غدير خُم موقف الشيعى منهما، فلقد «اتفق أن رجلا من أهل البصرة دخل وسأل الرمانى وقال له: ما تقول فى حديث الغدير وقصة الغار؟ فقال الرمانى: خبر الغار دراية وخبر الغدير رواية، والرواية لا تعارض الدراية»[(١)].

٣- لم يذكر المصنفون كتب الرمانى بين كتب الشيعة، ولم يعدوا كتابه فى «الإمامة» واحدا منها.

٤- وضع بعض علماء الشيعة الإمامية كتبا فى الرد على الرمانى، ككتاب «نقض الإمامة» على علىّ بن عيسى الرمانى» لمحمد بن محمد المعروف بالشيخ المفيد، كبير الإمامية فى عصره، والمتوفى سنة ثلاث عشرة وأربعمائة[(٢)].

٥- قيل: كان السرى الرفاء الشاعر المتوفى سنة ست وستين وثلاثمائة جارا لأبى الحسن الرمانى بسوق العطش، وكان كثيرا ما يجتاز بالرمانى وهو جالس على باب داره، فيستجلسه، ويحادثه ويستدعيه إلى أن يقول بالاعتزال، وكان السرى الرفاء يتشيع، فلما طال عليه ذلك أنشد:

أقـــارع أعـــداء النبى وآله ... قـراعـا يفلّ البـيض عند قـراعـه
واعلـم كـل العـلم أن وليـــهّم ... سيجزى غداة البعث صاعا بصاعه
فـــلا زال من والاهم فى علوه ... ولازال من عـاداهم فى اتضـاعـه
ومـــعـــتـــزلىٍّ رام عـــزل ولايتى ... عن الشرف العالى بهم وارتفـاعـه
طبعت على حب الوصىّ ولم يكن ... لينقل مطبـوع الهـوى عن طباعـه

وهذا النص واضح وصريح فى بعد الرمانى عن الإمامية[(٣)] وتلك القرائن

(١) اعتمد د. مازن في هنا علي «روضات الجنات ص ٥٤٥».
(٢)، (٣) وهل من الضروري أن يكون الشيعي إماميا؟

كلها تدل على أنه لم يكن منهم، وأما تفضيله عليا فقد رأيناه قولا قالت به معتزلة بغداد، وإذن فقد كان الرمانى معتزليا، وهو إذا تشيع فإن تشيعه يقف عند تفضيل علي، وليس هو من الإمامية على كل حال، وتفضيله لعلي هو الذى جعله معدودا عند بعضهم فى الشيعه، وهو الذى جعله مكرما عند عزالدولة البويهى[1].

والذى يلاحظ على الدكتور مازن أنه يحاول جاهدا أن يدفع عن الرمانى أنه كان في الشيعه من الإمامية، ولا أدرى من الذى قال له ذلك؟ فالسيوطى لم يزد على قوله: إنه كان مع اعتزاله شيعيا، ولم يقل لنا إنه كان إماميا أو زيديا أو غير ذلك، والتنوخى لم يزد على القول بأن الرمانى كان ممن يقولون بأن عليا رضى الله عنه أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ.

فمن أين أتى الدكتور مازن بهذه التهمة الوهمية، التى أرهق نفسه فى دحضها وتفنيدها؟

أم أن الدكتور يرى أن مذهب الشيعة ينحصر فى الإمامية، ومن ثم فإن من يقال عنه إنه شيعى فهو بالتالى إمامى، والرمانى واحد من هؤلاء؟!

أما أن محمد بن محمد المعروف بالشيخ المفيد قد ألف كتابا[2] فى الرد على على بن عيسى الرمانى فهذا يدلنا على أن الرمانى لا يقول إلا ما يعتقد أنه الحق، سواء أوافق الأصول العامة للمذهب الذى يؤمن به أم خالفه، وإذا كان الرمانى قد خالف المعتزلة فى بعض المسائل المتعلقة بإعجاز القرآن وبلاغته وهو واحد من أقطابهم فحرى به ألا يقول بكل ما يقول به الشيعة إن كان قد آمن بمذهبهم، ولا ضير عليه أن يخالفهم فيما يرى أنهم ليسوا على صواب فيه، وربما كان قد كتب فى كتابه «الإمامية» كلا ما لا يوافق مبادئ «الإمامة»، فندب صاحبهم هذا نفسه- وهو من تلاميذ الرمانى -للرد عليه، ونحن لا نرى فى هذا الرد دليلا على أن الرمانى لم يكن شيعيا، كما أن مقالة النحاة وعلماء الكلام والمنطقيين فى نحو الرمانى ومنطقه واعتزاله لا تنفى أنه كان من علماء النحو المبرزين ورؤوس المعتزلة ورجال المنطق.

(١) الرماني النحوي ص ٥٣- ٥٥.

(٢) أدعي الدكتور أن بعض علماء الشيعه قد ألف كتبا في الرد علي الرماني، ولم يذكر غير هذا الكتاب، ولا نعلم أن هناك غيره، وكان ينبغي عليه أن يذكر- لو كان يعلم- غير هذا الكتاب، أما أن يذكرنا مالا أساس له فلا.

أما قصة السرى الرفاء فإنه هو نفسه يذكر أنها ذكرت «فى ملحق ابن النديم ص ٦ من الطبعة المصرية ولم أجدها فى مصدر آخر، كما أن أبيات السرى الرفاء الواردة ليست فى ديوانه المطبوع ولا المخطوط»، وإذن فهذه القصة لا ينبغى أن يعتمد عليها أحد كما اعتمد عليها الدكتور مازن؛ لأننا نشك فى صحتها مادامت على الصورة التى ذكرها الدكتور مازن نفسه.

وإذا كان السيوطى هو أول من ذكر ذلك، وبينه وبين الرمانى أكثر من خمسة قرون، فإ السيوطى لم يكن ينى حكمه على غير أساس، فلقد كان بين يديه ما يؤيد دعواه، وهى -فى نظرنا- تتلخص فيما يلى:

١- من الكتب التى ألفها الرمانى «تفضيل علىّ» و «الإمامة».

٢- مقالة التنوخى عن تفضيل علىّ، ووضعه فى المنزلة بعد رسول الله ﷺ.

٣- ذكر السيوطى أنه رأى تفسير الرمانى[(١)]،ولقد ورد فى هذا التفسير ما يعضّد دعوى التشيع التى وسمه بها السيوطى.

قال الرمانى عند تفسيره لقوله تعالى: **﴿وإنّ جهنم لموعدهم أجمعين لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم إن المتقين فى جنات وعيون﴾**، «ويقال: ما أبواب جهنم؟ الجواب: قيل أطباق بعضها فوق بعض، عن علىّ صلوات الله عليه والحسن وقتادة وابن جريح»[(٢)].

كما قال عند تفسيره لقوله تعالى: **﴿ادخلوها بسلام آمنين ونزعنا ما فى صدورهم من غلٍّ إخوانا على سرر متقابلين لا يمسهم فيها نصب وما هم منها بمخرجين﴾** «ويروى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: إنى لأرجو أن أكون أنا وطلحة والزبير ممن قال الله جل وعز فيهم: ونزعنا ما فى صدورهم من غل، فقال رجل من همدان: إن الله أعدل من ذلك، فغضب أمير المؤمنين عليه السلام وقال: إذا لم نكن نحن فمن هم؟»[(٣)].

فكون الرمانى يقول عن علىّ رضى الله عنه: «أمير المؤمنين»، ويعقب اسمه بقوله: «صلوات الله عليه» تارة، وبقوله: «عليه السلام» تارة أخرى يدل على أن الرمانى لا يقف عند القول بتفضيل علىّ، ولكنه يذهب إلى أبعد من ذلك.

(١) طبقات المفسرين ص ٢٤.

(٢)، (٣) الجامع لعلم القرآن جـ ١٢.

هذا ما دعا السيوطى- فى نظرنا- للقول بتشيع الرمانى، وتبعه على ذلك من تبعه، ولا يقدح فى حكمه أن يكون بينه وبين من يحكم عليه خمسة قرون أو أكثر من ذلك، مادام يبنى حكمه على أساس متين، ولا يقول ما لا دليل عليه، ولماذا نطعن فى حكم السيوطى على الرمانى، ونحن نبيح لأنفسنا فى الوقت الحاضر أن نحكم على من سبق الرمانى بقرون. بما تنتهى إليه من الدراسات الجادة النزيهة، حتى ولو لم يسبقنا إلى هذا الحكم أحد؟ ولا نرى فى ذلك غضاضة مادمنا نملك الدليل على ما نقول، بل إن ذلك يكون من دواعى تقدير الباحث.

شيوخه

لم تذكر كتب التاريخ والتراجم والطبقات من شيوخ الرمانى إلا أربعة، ونحن لا نظن أن شيوخ الرمانى هم هؤلاء الأربعة فقط، وإن كان من الممكن أن نعدهم أكثر من تلقى عنهم العلم، وأكثر بين أيديهم من الجلوس، وأطال الصحبة لهم، وذلك لأن طالب علم مثل الرمانى لا يمكن أن يترك مورد علم دون أن يعب منه، ولا فرصة دون أن يهتبلها، خاصة ونحن فى القرن الرابع الهجرى، ومجالس العلم منتشرة فى مسقط رأسه، ومثوى جسده، بغداد، وحركة الدرس فيها لا تهدأ، والمناقشات حول المسائل العلمية لا تسكن.

ومما يدفعنا إلى هذا، أن أكثر الكتب التى ترجمت له، نسيت أو تناست شيخه الأكبر، الذى ترك فيه أكبر الأثر، والذى طالت صحبته له، أكثر من سواه من شيوخه الآخرين، الذين حفلت بهم كتب التراجم والطبقات، وهذا الشيخ هو أبو بكر بن الإخشيد.

فإذا كان هذا الشيخ قد نسيه المؤرخون أو تناسوه، فما أحرى غيره بالنسيان !! ونحن نذكر هنا أساتذته الثلاثة- غير أبى بكر- لنتوقف مع هذا الشيخ الذى اعترف له بالأستاذية صراحة. وهؤلاء الأساتذه هم:

١- **أبو بكر بن دريد:** صاحب الجمهرة الشهيرة، والمقصورة ذائعة الصيت، فى الأدب العربى، ويبدو أنه تلقى على هذا الشيخ الأدب واللغة، ذلك أن ابن دريد كان أحفظ الناس وأرواهم للشعر والخبر، حتى قالوا: ما ازدحم العلم والشعر فى صدر أحد، ازدحامهما فى صدر خلف الأحمر ،وابن دريد.

وقالوا فيه: أشعر العلماء وأعلم الشعراء[1]. توفى ابن دريد ٣٢١هـ.

---

(١) مقدمة «توجيه إعراب أبيات ملغزة الإعراب» ص٧.

٢- **أبو إسحاق الزجاج:** وهو علم من أعلام النحو المشهورين، وله كتاب «أمالى الزجاج» توفى ٣١٦هـ.

٣- **أبو بكر بن السراج:** وهو من أعلام النحو، الذين خالفوا أصول البصريين فى مسائل كثيرة، وله كتاب «الأصول»، ولقد شرحه الرمانى فى كتاب «شرح الأصول» لأبى بكر بن السراج، كما شرح له «الجعل» و«الهجاء» و «الشكل والنقط». توفى ٣١٦هـ.

٤- **أبو بكر بن الإخشيد:** ولقد أشار إليه الرمانى صراحة عند تفسيره لقوله تعالى **﴿فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم إنه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون إنما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشركون﴾**.

قال «يقال»: هل تدل الآية على أن الصرع ليس من قبل الشيطان؟

الجواب: فيه خلاف بين أصحابنا، فأبو على يقول: نعم هو دليل على ذلك؛ لأنه لو أمكنه أن يصرعه لكان له عليهم سلطان، ومذهب أبى الهذيل وشيخنا أبي بكر لا يدل، وذلك لقوله جل وعز **﴿كالذى يتخبطه الشيطان من المس﴾** وإن الله جل وعز قال: **﴿إنما سلطانه على الذين يتولونه﴾** والكلام هنا على سلطان الإغواء[١].

وهذا الشيخ هو الذى نسب إليه الرمانى، ولم ينسب إلى أحد سواه من شيوخه، فقيل «الإخشيدى»[٢]، كذلك نسب الرمانى إلى مذهبه الذى تلقاه عنه وهو الاعتزال، فقيل «المعتزلى».

وأنا أظن أن صحبته لأبى بكر التى طالت أكثر من صحبته لأىّ شيخ آخر قد تركت فيه أكبر الأثر، ذلك أن أبا بكر كان من أفاضل المعتزلة، وصلحائهم وزهادهم، وكان حسن الفصاحة، وله معرفة بالعربية والفقه، وكان مبتعدا عن الدنيا وشواغلها، مشغولا بدينه وآخرته، منكبا على تأليف الكتب فى مختلف العلوم والمعارف[٣].

فهو الذى فتح باب الاعتزال للرمانى؛ حتى برّز فيه، وشهر به، وأفاد منه

(١) الجامع لعلم القرآن جـ١٢.
(٢) لسان الميزان جـ٤ ص ٢٤٨.
(٣) الفهرست ص ١٧٣.

إفادة كبيرة، فالمعتزلي لابد له من الإكباب على القرآن الكريم؛ لأنه مادة مذهبه، وهذا ما فعله الرماني، كذلك يتحتم عليه أن يتعمق في المنطق وأساليب الجدل؛ لأن هذا وسيلته لإظهار مذهبه، وهذا ما غلب فيه الرماني أقرانه، حتى سلك فيه طريقا لم يعرفوه من قبل، ولقد بلغ في الاعتزال حدا جعل المتكمين يقولون عنه: «ليس فنه في الكلام فننا»، وبلغ في المنطق حدا جعل المنطقيين يقولون عنه: «ليس ما يزعم أنه منطق منطقا عندنا»(١).

وأيا ما كانت صحة هذه الدعوى، فالذي يعنينا منها هو دلالتها على ما بلغ الرماني في المنطق والكلام، وما ذلك كله إلا بفضل صحبته لأبي بكر بن الإخشيد، أما إكبابه على كتاب الله وإدامة النظر فيه فقد أكسبه ذوقا شفافا، به يدرك أسرار التراكيب ومواطن الجمال، ومنحه بيانا يجيد به التعبير عن هذه الأسرار، والكشف عن هذه المكنونات، ولا ترجع أهمية الإخشيدي إلى ذلك فحسب، ولكنها تعود أيضا إلى أن الرماني قد تأثر بالإخشيدي في سلوكه وأخلاقه، ومعاملاته، وورعه وتقواه؛ حتى شهر بذلك وعرف عنه؛ حتى إن أبا حيان التوحيدي كان يلقبه بالشيخ الصالح(٢).

وذلك أثر لا يقل في نظرنا عن الأثر العلمي الذي تركه فيه، ذلك أن الشيخ لا ينبغي أن يلقن العلم لطلابه وكفى، ولكنه ينبغي أن يوجههم إلى السلوك الأمثل، وأن يكون قدوة لهم، ومثلا أعلى في حياتهم.

تلاميذه

إن الحديث عن تلاميذ الشيخ أو الأستاذ أمر مهم جدا، لأن التلاميذ امتداد لأستاذهم في الحياة، إذا أحسنوا الاستماع إليه وأحسنوا الإفادة منه، فحتى لو استقل أحدهم بمنهجه وطريقته، فإن جذوره الأولى إذا فتش عنها ستوجد عند شيخه وأستاذه، الذي جلس بين يديه، وتعهده بالعناية والرعاية، وأفاض عليه من علمه وفضله، حتى وصل إلى ما وصل إليه، لذا فإن الأساتذة الفضلاء والشيوخ الأجلاء ينظرون دائما لأبنائهم في مجالس العلم نظرتهم إلى أبنائهم من أصلابهم، لأنهم يرون فيهم أنفسهم وعقولهم وشبابهم، فهم شعبة منهم غرسوها بأيدهم، فنمت في رعايتهم، وترعرعت في كفالتهم،

(١) البصائر والذخائر ص ١٤١.
(٢) المقابسات ص٢٩، ٨٦، ١٨٧.

وربما خلد الأستاذ واحدٌ من تلاميذه الذين أحسنوا التلمذة له، فى الوقت الذى قعد فيه عن هذا الفضل والشرف أبناؤه وأحفاده.

والرمانى واحد من أفاضل العلماء والشيوخ، الذين تصدروا للتدريس، وجلس بين يديه خلق كثير(١)، فحياته العلمية حافلة ومديدة، إلا أنه ليس كل من وفد إلى مجلس العلم أصبح تلميذا، ولا كل من حمل قرطاسا وقلما وحضر إلى حلقات الدرس استحق أن يسمى طالبا، فمن لم يحسن الاستماع والانتفاع فليس تلميذا، ولا ينبغى أن يطلق عليه هذا حتى لو انقطع للعلم طول حياته.

ولهذا فإن العبرة لا ينبغى أن تكون بعدد الحاضرين، ولكن ينبغى أن تكون بعدد المنتفعين، وكم من حاضر فى مجلس العلم هو وما يجلس عليه سواء، لهذا فإن تلاميذ أى شيخ أو أستاذ فى أى زمان ومكان إذا عدّوا فإنهم دائما قليل، وهؤلاء هم التلاميذ حقا، وما أكثر السقط وما أندر الدر!! وإذا انطبق قول الرسول ﷺ: «الناس كإبل مائة لا تجد فيهم راحلة» على الناس من حيث هم ناس، فإنه على المترددين على حلقات الدرس ومجالس العلم أكثر انطباقا، فكم يتخرج على يد الأستاذ الجامعى في كل عام؟ وبكم واحد منهم يفخر؟ قد يكون واحدا فى العام، وربما تمر الأعوام ولا يجد من يستحق أن يفخر به.

لهذا لا تعجب إذا أردنا أن نحصى تلاميذ الرمانى فوجدنا عددهم قليلا، لأن العبرة بقيمة التلميذ الذى تلقى العلم على يديه، والحمد لله أن تلاميذه الذين حفظت لنا كتب التراجم أسماءهم يعدون فخرا لأستاذهم، ولا يقل اعتداده بهم عن اعتداده بمؤلفاته العديدة التى تركها وراءه.

وفيما يلى إشارة موجزة إلى كل واحد من تلاميذه(٢) الذين عرفناهم.

١- **أبو حيان التوحيدى**: وهو أكثر تلاميذه ذكرا له فى كتبه الباقية، التى وصلت إلينا، بعد أن نجت من نقمته التى صبها على كتبه، وناره التى

(١) علي الرغم من غرابة أسلوب الرماني فإن تلاميذه كُثر، وفي هذا دليل علي كثرة من حضر عليه، ولكل أسلوب عشاقه، الذين يميلون إليه، ويعجبون به، وللناس فيما يعشقون مذاهب.

(٢) استعنا هنا بإحصاء الدكتور مازن المبارك لتلاميذ الرماني.

أشعلها فيها، بعد أن ضاق بالحياة، وضاق بالناس؛ لأنه كان مقترا عليه في الرزق، ولم يجد في عصره من يقدره قدره، أو ينزله منزلته، في الوقت الذي يرى فيه أمام عينيه من هم في مستوى الرعاع والسفلة يرتعون في الأموال، وينهلون من صنوف النعيم، ويلقون الترحيب والثناء، أينما حلوا، لشئ إلا لأن الدنيا أقبلت عليهم وأدبرت عنه، وإذا وصلت الأمور إلى حد أن يقاس فضل الإنسان بما بين يديه من أموال- حتى من غير أن تعرف مصادرها- فتبا للحياة وللناس.

ولقد أثنى أبو حيان على أستاذه وشيخه الرماني كثيرا، في غير كتاب من كتبه، وفي غير موضع من كلّ كتاب، ويعد ما كتبه أبو حيان عن الرماني من أوثق المصادر التاريخية لمن يريد أن يتصدى لدراسة الرماني، فهو تلميذه، وهو أوثق صلة به من غيره، ومن أعرف الناس به، وبحياته وبسلوكه، وقد نجد عنده ما لا نجده عند غيره.

وربما قال بعض الدارسين إننا ينبغي أن نأخذ ما يكتبه التلميذ عن أستاذه في حذر بالغ؛ لأن أمثال هذه الكتابات يغلب عليها طابع المجاملة؛ فالعاطفة تكون أغلب فيها من العقل، والحب يغطي فيها وجه الحقيقة، وإذا كان هذا القول على جانب من الحق فإنه لا ينطبق على أبي حيان التوحيدي، لأننا إذا رجعنا إلى ما كتبه عن الرماني لا نجده مدحا محضا، ولا ثناء خالصا، فعن أبي حيان انتقلت إلينا مقالة المنطقيين في منطقه، ومقالة المتكلمين في منهجه الكلامي، ومقالة النحويين في أسلوبه النحوي، ولو كان أبو حيان مغرضا لأغمض عينه عن أمثال هذه المقولات، أو لدافع عنه فيها، ونقد كلامهم، ودحض شبههم، وهو ما لا يعز عليه، ولكنه لم يفعل، وهذا دليل على نزاهة أبي حيان، ووضعه جانب الحقيقة فوق الحب والعاطفة، وهذا ما يجعلنا نثق بما كتبه عن الرماني، هذا ولم يعمر أبو حيان بعد الرماني طويلا فقد توفي سنة ٤٠٠هـ(١).

٢- **أبو القاسم علي بن المحسن التنوخي**: وهو من علماء المعتزلة وأدبائهم، وهو الذي أثر عنه أن الرماني كان ممن يقول بأن عليا رضي الله عنه أفضل

(١) وهو بهذا يعد أول من لحق به من تلاميذه.

الناس بعد رسول الله ﷺ، وهى المقالة التى فتحت الطريق واسعا للأخذ والرد والجدل حول تشيع الرمانى، توفى التنوخى سنة ٤٤٧هـ.

٣- **أبو القاسم الدقيقى:** على بن عبد الله الدقاق، وهو نحوىّ بارع، أخذ عن الفارسى والرمانى والسيرافى، وهو الرجل الذى كان حاضرا فى المجلس الذى جاء فيه رجل إلى الرمانى يسأله عن الفرق بين «من» و «ما»، وبين «من» و «مم» والذى كان من أمره ما كان، مما بسطناه فى موضعه من هذا البحث، ويبدو أن أستاذية الرمانى لتلاميذه لم تكن فى العلم فقط، ولكنها كانت تمتد إلى الأخلاق والسلوك، والتمسك بقيم الإسلام ومبادئه، بدليل توجيهاته التى صدرت منه لتلاميذه فى تلك الجلسة، والتى أثبتناها فى موضعها. توفى سنة ٤١٥هـ.

٤- **محمد بن محمد بن النعمان:** وهو المعروف بالشيخ المفيد، وابن المعلّم، وكان شيخ الإمامية فى عصره، وهو من أشهر تلاميذ الرمانى، وهو الرجل الذى كتب كتابا يرد فيه على كتاب الرمانى فى «الإمامة»، والذى جعله الدكتور مازن المبارك أحد أدلته فى دحض شبهة التشيع عند الرمانى، كما سبق أن ذكرنا المفيد سنة ٤١٣هـ.

٥- **أبو محمد الحسن بن على الجوهرى:** ويعد هو والتنوخى أكثر من ذكر فى كتب التراجم من تلاميذه، وغالبا ما يقترن اسماهما باسم الرمانى، فبعد أن يذكر المترجم شيوخه يقول: وممن روى عنه، أو وممن أخذ عنه، أو من تلاميذه، أو ما شاكل ذلك، ثم يذكر الجوهرى والتنوخى، وقد يذكر معهما غيرهما وقد يكتفى بهما، وربما كان ذلك لكثرة ملازمتهما له، أو لأنهما أكثر تأثرا به، أو لسبب آخر لا ندريه، هذا ولم يعمّر الجوهرى بعد التنوخى إلا سبع سنوات، توفى سنة ٤٥٤هـ.

٦- **أبو الحسن هلال بن المحسن الكاتب:** وهو أقل ذكرا عند المؤرخين من الجوهرى والتنوخى، وهو إن ذكر فعند ذكرهما، ولا ينفرد دونهما بالذكر، توفى سنة ٤٤٨هـ.

٧، ٨- **أبو البركات محمد بن عبد الواحد الزبيرى وأبو عبد الله بن ميمون العمرى**، ولقد انفرد بهما ابن قاضى شهبة فى طبقاته، ولا ندرى علام اعتمد فى ذلك.

٩- **أبو القاسم على بن طلحة بن كروان:** قرأ عليه وعلى الفارسيّ كتاب سيبويه، توفى سنة ٤٢٤هـ.

١٠- **أبو طالب أحمد بن بكر بن أحمد العبدى:** تتلمذ عليه وعلى السيرافى والفارسى، وهو ثانى من لحق بالرمانى بعد التوحيدى، توفى سنة ٤٠٦هـ.

١١- **أبو الحسن محمد بن حمدان الدلفى العجلى:** صاحب شرح ديوان المتنبى، وهو آخر من بقى من تلاميذ الرمانى على قيد الحياة. توفى سنه ٤٦٠هـ.

١٢- **أبو الغنايم محمد بن أحمد بن عمر الخلال اللغوى:** تتلمذ عليه وعلى الفارسى والسيرافى.

ثقافته

إن التخصص الذى نعرفه الآن فى دراسة العلوم والمعارف - النظرى منها والتجريبى- لم يكن معروفا فى عصر الرمانى، وأولى من ذلك أن يكون التخصص الدقيق غير معروف أيضا بل غير وارد، وذلك لأن مصادر المعرفة - على تنوعها واختلافها- كانت محدودة، وطلاب العلم إذ ذاك كانوا نهمين للعلم، شرهين للمعرفة، لا يعرف الواحد منهم حدا يقف عنده، فهو يضيف إلى عقله كل يوم جديدا لم يكن قد علمه بالأمس، ولأن العلوم والمعارف كانت فى تلك الفترة فى بدايتها، لم يكن همّ طالب العلم أن يستوعب وأن يتزود وكفى، ولكنه يستوعب ليعرف الأساس، وليضيف إليه وليبتكر، ولقد كانت المعارف متنوعة ومتشعبة، وكان طالب العلم لا يفرق بين لون من المعرفة ولون، فيأخذ هذا ويترك ذاك.

ولم يكن الرمانى إلا واحدا من طلاب المعرفة النهمين، الذين لا يشبعون، ولكن هل يمكن أن نضع صفة يمكن أن نرجع إلينا ثقافة الرمانى المتنوعة ومعارفه الكثيرة؟ هل يمكن أن يكون هناك نوع من العرفة يستقطب كل هذه العلوم والمعارف عند الرمانى؟

نستطيع أن نقرر أن ثقافة الرمانى ثقافة قرآنية- على تنوعها وتشعبها وتعددها-، بمعنى أن القرآن الكريم هو مركز هذه العلوم والمعارف، وهو

القطب الذى تدور حوله كل ثقافة الرمانى، وكل أنواع العلوم التى حصلها، وهضمها فأحسن هضمها، فبزّ أقوانه فيها؛ كالاعتزال، والفقه، والنحو، والأدب، واللغة، والقراءات، والتفسير، وغيرها.

فأما القراءات والفقه والتفسير فإن القرآن الكريم لحمتها وسداها، وأما الاعتزال فإن القرآن مصدر أدلته وعماد حجاجه.

وأما النحو فإنه وسيلة لفهم معانى الآيات القرآنية، وكيف تختلف معانيها باختلاف تقديرها الإعرابى، بل كيف يختلف التقدير الإعرابى باختلاف المعانى المحتملة فى الآية الكريمة.

وأما الأدب فهو مقوم ذوقه، وصاقل طبعه، حتى يقف على آيات الجمال فى التعبير القرآنى المعجز، وإن هذا يتضح لكل من وقف على كتاب «النكت»، وعرف كيف يقف الرمانى من الآيات القرآنية؟ وأين يضع البلاغة القرآنية؟

وقد يظن أن كتابه «النكت» موضع للبحث فى إعجاز القرآن، فطبعى أن يكثر فيه من الاستشهاد بآيات القرآن الكريم، وعلى الرغم من أن بين أيدينا من كتب الإعجاز الكثير، وأن أيا منها لم يسلك نهج الرمانى هذا، فإننا لا نكتفى بهذا الرد، ولكننا نطالب بالوقوف على ما تبقى من كتب الرمانى غير «النكت»؛ ككتابه «الحروف» مثلا؛ لنرى أن هذه القضية مطردة عنده، وأن القرآن هو الأساس الذى يرتكز عليه فى دراساته المختلفة.

وإذا رجعنا إلى تفسيره -وقد أتيحت لى فرصة الاطلاع على جزأيه الباقيين وجدناه يستعين بهذه الثقافة المتنوعة على تفسير كتاب الله الكريم، ففيه يمتزج النحو- وهو الصفة الغالبة على هذا التفسير- والاعتزال، والفقه- وهو قليل جدا-، واللغة- وله فيها نظرات موفقة، وخاصة فيما يعرف بدروان المادة حول مغنى واحد، وله باع طويل فى الكشف عن أسرار الفروق بين الكلمات التى تبدو مترادفة، والأدب، فكثيرا ما يستعين هناك بالشعر على عكس منهجه فى «النكت»؛ لأنه هناك يفسر، وفى «النكت» يكشف عن الإعجاز والقراءات، والبلاغة، وهى فى تفسيره أقرب إلى الإشارة منها إلى الحديث العلمى المبسوط. ولقد استعنا بوقفاته البلاغية فى تفسيره عندما حللنا

بلاغته وعرضناها فى الباب الثانى من هذا البحث.

وإن الناظر فى مؤلفات الرمانى –وأكثرها ضائع– سيجد غلبة القرآن عليها أيضا، فمن الكتب المستقلة التى خصها بدراسة القرآن، بالإضافة إلى تفسيره وإلى كتاب «النكت»:

١ – إعجاز القرآن، وسنتحدث عنه حديثا تفصيليا، سيأتى فى مكانه من هذا الباب.

٢– المختصر فى علم السور القصار.

٣– المتشابه فى علم القرآن.

٤– جواب ابن الإخشيد فى علم القرآن.

٥– غريب القرآن.

٦– جواب مسائل طلحة فى علم القرآن.

٧– مسائل أبى على بن الناصر فى علم القرآن.

وهناك كتب أخرى لا تحمل عنوانا صريحا كهذه الكتب، وإن كان من الممكن أن توحى عناوينها بأنها تدور حول القرآن الكريم.

مكانته العلمية

يعد الرمانى من معالم القرن الرابع الهجرى البارزة، فلقد كان عالما فاضلا، متمكنا من مادته العلمية، متقنا لعديد من العلوم والمعارف، التى وضعها فى خدمة ثقافته القرآنية، ولم يقتصر الرجل على معرفة ما أتيح له من العلوم والمعارف، واستيعابه لها، ولكنه كان قد أولى عقلا فذا يكتشف به الجديد الذى يضيفه إلى العلوم فيثريها وينميها، ولقد ترك الرجل لنا حوالى مائة كتاب، لم تبق لنا يد الزمن من أكثرها إلا أسماءها وشذرات هنا وهناك، وبقى من كتبه عدد لا يشفى غلة، ولا يروى ظمأ؛ لأنه يعجز عن أن يعطينا المكانة العلمية الحقيقية التى يتمتع بها الرجل.

ولقد شهد للرمانى بمكانته العلمية كثير من الذين ترجموا له، وأرخوا لحياته، وتحدثوا عن علمه وكتبه؛ فالزبيدى مثلا يضعه فى الطبقة العاشرة من طبقات النحويين البصريين، من أصحاب أبى بكر بن السراج، مع أبى على الفارسى وأبى سعيد السيرافى[1].

---

(١) طبقات النحويين واللغويين صـ ١٣٠.

وابن الأنبارى يقول عنه إنه كان من كبار النحويين[١].

وذكر غير واحد أنه كان إماما فى العربية، علامة فى الأدب، فى طبقة الفارسى والسيرافى[٢].

وحسبه مكانة فى النحو، أنه أخرج حول كتاب سيبويه عددا من الكتب، ولم يتح ذلك للكثير ممن كانوا فى مثل منزلته النحوية، منها:

١- شرح سيبويه. ٢- نكت سيبويه. ٣- أغراض سيبويه.

٤- المسائل والجواب من كتاب سيبويه. ٥- تهذيب أبواب كتاب سيبويه.

٦- الخلاف بين سيبويه والمبرد.

هذا عدا عددا من الكتب الأخرى التى كتبها فى النحو خاصة، والمسائل العديدة التى أثارها فى تفسيره للقرآن الكريم.

ولهذا كله أطلقوا عليه «النحوى» فعرف به وشهر عنه، وصار لصيقا باسمه، يذكر معه أينما ذكر[٣].

ولم تقف مكانة الرمانى العلمية عند النحو والاشتغال به، فالنحو لم يكن هدفا له، ولا غاية يسعى إليها، ويفنى العمر فيها، وإن كان وسيلة من وسائل الثقافة العديدة، التى تعينه على فهم كتاب الله الكريم، وإدراك أغراضه، ومعرفة مراميه، والوقوف على أسراره.

فإلى جوار النحو اشتغل بالفقه وألف فيه، وباللغة ومسائلها، وبالمنطق، وأدب الجدل، وعلم الكلام على مذهب المعتزلة، وصنف فى كل ذلك عددا من الكتب.

وحسبه أن يقول عنه تلميذه أبو حيان التوحيدى إنه: «لم ير مثله قط بلا تقيه ولا تحاش ولا اشمئزاز ولا استيحاش، علما بالنحو وغزارة فى الكلام، وبصرا بالمقالات، واستخراجا للعويص، وإيضاحا للمشكل»[٤].

---

(١) نزهة الألباء ص ١٨٩.

(٢) طبقات الداودي ص ١٧٦ب، طبقات ابن شبهه جـ ٢ ص ١٧٤، بغية الوعاه جـ٢ ص ١٨٠، مفتاح السعاده جـ١ ص ١٧٥.

(٣) سنعود مرة أخري إلي هذا الموضوع عند الحديث عن أسلوبه.

(٤) المقابسات ص ٥٧.

ولم يتوقف نشاط الرمانى عند دراسة العلوم وفهمها، والإضافة إليها، والتصنيف فيها، ولكنه كان كذلك أستاذا ومعلما، يجلس إليه تلاميذه النجباء؛ لينهلوا من ورده، ويغترفوا من فيضه، ولينيروا قلبهم وعقولهم من نور علمه ومعرفته، ولقد تخرج على يد الرمانى عدد كثير من مشهورى العلماء، الذى شاركوا فى حركة الثقافة العربية مشاركة كبيرة[١] ولقد كان الرجل يخف إلى المناقشة والجدل؛ ليجلى الحقيقة أو يدحض الشبهه، فيصول ويجول؛ حتى يفحم الخصم، ولا عجب فى ذلك، فهو صاحب مذهب كلامىّ ملأ عليه شغاف قلبه، وتمكن من عقله، وهذا المذهب صناعته الجدل، ومجاله الذى يبرز فيه هو المنطق، وغايته إثبات أن المبادئ التى يقوم عليها هى الحق، ولقد ترك لنا الرمانى عددا من الكتب - عدا المناقشات التى كان يحضرها بنفسه- يرد فيها على بعض المسائل التى ترد إليه، أو المسائل التى يرى أن صاحبها فى حاجة إلى مناقشة، لأن هذا الرأى لا يتفق مع ما يؤمن أنه الحق.

أسلـــوبـــه

روى أن أبا على الفارسى قال: إن كان النحو ما يقوله الرمانى فليس معنا منه شئ وإن كان ما نقوله نحن فليس معه منه شئ[٢].

وقال بعض أهل الأدب: كنا نحضر عند ثلاثة مشايخ من النحويين، فمنهم من لا نفهم من كلامه شيئا، ومنهم من نفهم بعض كلامه دون البعض، ومنهم من نفهم جميع كلامه.

فأما من لا نفهم من كلامه شيئا فأبو الحسن الرمانى.

وأما من نفهم بعض كلامه دون البعض فأبو على الفارسى.

وأما من نفهم جميع كلامه فأبو سعيد السيرافى[٣].

ويروى أبو حيان التوحيدى فى «البصائر والذخائر» ما يأتى:

قال المتكلمون عن الرمانى: ليس فنه فى الكلام فننا.

---

(١) تحدثنا عن هذا الموضوع عندما تعرضنا لتلاميذه.

(٢) نزهة الألباء ص ١٨٩، إشارة التعيين ورقه ٣٤، طبقات الداودي ورقه ١٧٦، معجم الأدباء جـ١٤ ص ٧٤.

(٣) نزهة الألباء ص ١٨٩، ١٩٠، معجم الأدباء جـ١٤ ص ٧٧.

وقال النحويون عنه: ليس شأنه فى النحو شأننا.

وقال المنطقيون عنه: ليس ما يزعم أنه منطق منطقا عندنا[١].

وفى معجم الأدباء، نقلا عن أبى حيان التوحيدى، أن رجلا من مرو جاء فى مجلسه، وسأله عن الفرق بين «من» و «م» وبين «من» و «ما» فأوسع الرمانى له الكلام، وبيّن، وقسّم، وفرق، وحدّ، ومثّل، وعلّق كل شئ منه بشرطه، ولم يفهم السائل شيئا، فاستعاده، فأعاد مرارا، ولم يفهم الرجل، فقال له: أيها الرجل: يلزمنى أن أبين للناس وأصور لمن ليس بناعس وما علىّ أن أفهم إلبهم والشقر والدهم، مثلك لا يتصور هذه المسألة بهذه العبارة وهذه الأمثلة، فإذا أرحتنا ونفسنا فذاك، وإلا فقد حصلنا معك على الهلاك، قم إلى مجلس آخر ووقت غير هذا.

فأسمعه الرجل ما ساء الجماعة، وقام الناس يضربونه، فمنعهم من ذلك، ودفعهم عنه، فخرج الرجل ذليلا مهانا، فالتفت إلى أبى الحسن الدقاق وقال له: متى رأيت مثل هذا فلا يكونن منك إلا التؤدة والاحتمال، وإلا فتصير نظيرا لخصمك، وتعدم فى الوسط فضل التمييز، وأنشأ يقول:

ولولا أن يقال هجا نُميرا ... ولم يسمع لشاعرها جوابا
رغبنا عن هجاء بنى كليب ... وكيف يشاتم الناس الكلابا[٢]

وقبل أن نناقش أسلوب الرمانى بناء على هذه العروبات، نرد على تساؤل هنا قد يطرح نفسه، أو اعتراض قد يلقى به بعض المشتغلين بالبحث والدرس.

ذلك أنه قد يقال: إن هذه المرويات تتعلق بمذهبه النحوى، أو مذهبه الكلامى، أو المنطقي، وبالتالى فإنها لا تتصل بأسلوب الرجل من قريب أو بعيد، حتى نسوغ لأنفسنا أن نناقش على ضوئها أسلوبه.

ونحن نقول إن اختلاف المذهب، أو اختلاف الرأى فى مسائل العلم لا ضرر من ورائه، بل إن من مصلحة العلوم أن تختلف الآراء فيها، ما لم يصل بعضها إلى حد الإغراب أو التعمية، فإنه حينئذ يخرج تماما عن العلم، وأى علم من العلوم النظرية يمكن أن يسير على وتيرة واحدة، فتلتقى فيه كل

---

(١) البصائر والذخائر ص ١٤١.

(٢) معجم الأدباء جـ١٤ ص ٧٧.

الآراء ولا يكون فيها اختلاف؟

إن العلوم النظرية لابد فيها من اختلاف الآراء، وتباين وجهات النظر، وهذا أمر لا يشكو منه أحد لأنه أمر طبيعي، فلابد إذن من أن تكون هذه الشكوى منصبة على طريقته في العرض والتحليل، أي على أسلوب الرجل في درسه وكتابته، ومن هنا جاز لنا أن نعد هذه المرويات متصلة اتصالا وثيقا بأسلوبه.

والذي يتأمل هذه الروايات الكثيرة التي نقلناها هنا يرى أنها تلتقي كلها عند شئ واحد، هو أسلوب الرماني، والتواؤه، وتعقيده، حتى يتأبى على الفهم، وحتى يبذل من يريد أن يقف على مدلوله ومغزاه شيئا غير قليل من الجهد والمثابرة، يستوي في هذا أسلوبه في الدرس والتعليم، كما يصوره لنا موقف الرجل الذي جاءه من مرو يسأله عن مسألة في النحو، والتي رويناها منذ قليل، وأسلوبه في الكتابة، كما توصل إلى ذلك الدكتور مازن المبارك في رسالته عن «الرماني النحوي»، وكما سننقل عن الرماني نفسه هنا ما يؤيد ذلك، وكأنما أحس الرماني بأن أسلوبه غامض ومعقد، فقال للرجل: إن مثله لا يفهم هذه المسألة بهذه العبارة، وأرشده إلى مجلس آخر ووقت آخر، فقد يجد بغيته، ويعثر على جواب لمسألته، يفهمه من غير مراجعة ولا استعادة كما حدث معه.

كما نلاحظ أن الطعن في طريقته وأسلوبه كان يتركز في ثلاثة علوم:

النحو والمنطق والكلام

أما المنطق فإن أبا حيان التوحيدي يكفينا أمر تفسير هذه الشكوى منه وأسبابها، فيقول:

«وأما عليّ بن عيسى فعالي الرتبة في النحو واللغة والكلام والعروض والمنطق، وعيب به، إلا أنه لم يسلك طريق واضع المنطق، بل أفرد صناعة وأظهر براعة»(١).

وربما كانت طريقته الجديدة في المنطق، أحسن من طريقة واضع

---

(١) الإمتاع والمؤانسة جـ١ ص ١٣٣.

المنطق، وربما كانت أسوأ، فليس بين أيدينا من مؤلفاته الكثيرة ما يجعلنا نحكم لها أو عليها، ولكنها على أى حال مخالفة لما تعارفه الناس، والمخالفة توحى دائما بالذم عند أصحاب الصناعة- حتى وإن كانت هذه المخالفة نحو الأحسن- وهذا ما حدا بأهل المنطق أن يقفوا منه هذا الموقف، ولما كان المنطق وسيلة من وسائل علم الكلام فإن الرمانى- وله فى المنطق أسلوب جديد- ربما أدخل هذا الأسلوب الجديد فى صناعة الكلام، وأقحمه فى الاعتزال، وربما كان هذا ما دفعهم إلى أن يقولوا عن طريقة الرمانى فى الكلام ما قالوا.

أما النحو فعلى الرغم من أننا نستطيع أن نطعن فى مقالة الفارسى، وذلك بالبحث عن دوافعها وأسبابها[١]، وعلى الرغم من أننا نستطيع أن نطعن فى فهم الرجل، الذى جاء من مرو يسأله عن مسألة نحوية[٢]، إلا أن كثرة الشكوى من أسلوبه يكاد يعضد تهمة القدماء لأسلوبه، وطريقته فى العرض والتحليل.

وأبادر فأقرر أننى لم أتمكن من الوقوف على ما تبقى من تراث الرمانى النحوىّ، وهو شرحه لكتاب سيبويه، إلا أن دارس هذا الكتاب- وهو أقدر منى

---

(١) والفارسي إنما قال ما قال من أجل حقده وغيظه علي من تفوقوا عليه، ولم يكن موقفه من الرماني إلا مثلا لواقفه من علماء عصره المبرزين، يقول أبو حيان التوحيدي «وأما أبو علي فأشد تفردا بالكتاب، وأشد إكبابا عليه من كل ما عداهُ مما هو علم الكوفيين، وما تجاوز في اللغة كتب أبي زيد، وأطرافا مما لغيره، وهو متقد بالغيظ علي أبي سعيد وبالحسد له، كيف تم له تفسير كتاب سيبويه من أوله إلي آخره، بغريبه وأمثاله، وشواهده وأبياته (ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء)؛ لأن هذا شئ ما تم للمبرد، ولا للزجاج، ولا لابن السراج، ولا لابن درستويه، مع سعة علمهم وفيض كلامهم، ولأبي علي أطراف من الكلام أجاد فيها ولم يأتل، ولكنه قعد علي الكتاب (يعني كتاب سيبويه) علي النظم المعروف» (الإمتاع والمؤانسة جـ١ ص ١٣١). فإذا كان الفارسي يتقد غيظا علي السيرافي لأنه فسر كتاب سيبويه؛ من أوله إلي آخره، فكيف يكون موقفه ممن أخرج عددا من الكتب حول كتاب سيبويه منها الشرح الذي ذهب بعضهم إلي أنه يقع في سبعين جزءا؟ إن هذه السجية في أبي علي يمكن أن تقوض مقالته في الرماني ولا تجعل لها قيمة علمية تذكر.

(٢) ذلك أن هذا الرجل ليس واحدا من التلاميذ، ويبدو وأنه أعجمي يريد أن يتعلم العربية، فلم يبدأ الطريق من أوله، وإن لم يكن كذلك فإنه من المحتمل أن يكون واحدا من عامة تاذين يمرون علي مجالس العلم مرور الكرام، فلا يقفون عندها، ولا يسافيدون منها، وكيف تتطلب مسألة كهذه كل هذا الشرح والتوضيح، ويظل عقل الرجل مغلقا؟ ألا يدل ذلك علي غبائه؟

حكما علي أسلوبه النحوى بحكم تخصصه فيه وكثرة إلفه له- قد انتهى إلى نتيجة فى أسلوبه، تتفق مع رأى القدماء فيه، أو تقاربها، وسأذكرها بعد قليل.

وإذا كانت عبارة الفارسى قد ذاعت وشاعت، فإنها قد أتاحت الفرصة للعلماء والدارسين، قدامى ومحدثين، ليتناولوها بالتعليق عليها وشرحها، فمنهم من أصاب الحقيقة أو اقترب منها، ومنهم من ابتعد عنها، ومنهم من قال كلاما لا يخدم الحقيقة العلمية فى كثير ولا قليل.

ففى القديم علق السيوطى على عبارة الفارسى بقوله: «النحو ما يقوله الفارسى، ومتى عهد الناس أن النحو يمزج بالمنطق، وهذه مؤلفات الخليل وسيبويه ومعاصريهما، ومن بعدهما بدهر، لم يعهد فيها شئ من ذلك»[1] وعن السيوطى انتقل هذا التعليق إلى كتب المتأخرين، أمثال الداودى فى طبقاته[2] وطاش كبرى زاده فى «مفتاح السعادة»[3].

هذا والسيوطى رجل واسع الاطلاع على ما انتهى إلى عصره من تراث القدماء، وهو كثيرا ما ينقل عن هذا التراث وهو يؤلف ويكتب، ونحن نحسن الظن به، فنقدر أنه لم يقل ما نقلناه عنه هنا إلا بعد خبرة بأسلوب الرجلين، وطريقة عرض كل منهما لمسائل النحو، وتحليله لها، وإلا بعد أن وازن بينهما.

ومن التعليقات المضحكة على عبارة الفارسى ما يقوله الأستاذ حسن السندوبى «والمسألة هى أن الرمانى كان يبرهن على القضايا المنطقية بالعلل النحوية ويعلل قواعد النحو بالقضايا المنطقية»[4] فإذا كان الجزء الأخير من هذا التعليق متفقا مع انتهى إلينا من القدماء، وخاصة ما قاله السيوطى، فأين هى القضايا المنطقية التى كان يبرهن عليها بالعلل النحوية؟ وكيف يبرهن على قضايا المنطق بعلل النحو؟ وهل أطلع سيادته على قضية واحدة من هذه القضايا قبل أن يقول ما قال؟ إن من أوجب الواجبات على الدارس والباحث أن يحقق المسألة قبل أن يدلى فيها برأيه، فإن لم يجئ رأيه صوابا فإنه سيكون أدنى إليه، وإلا فإنه سيكون له سند بنى رأيه عليه على أقل التقديرات حتى لو

(١) بغية الوعاة جـ٢ ص ١٨١.
(٢) طبقات الداودي ورقه ١٧٦ ب.
(٣) مفتاح السعادة جـ١ ص ١٧٥.
(٤) هامش ص ٥٧ من المقابسات.

كان رأيه بعيدا عن الصواب، أما أن يقول رأيا من غير سند فهذا ما لا يقبل أبدا.

على أن أحد الدارسين المعاصرين، أراد أن يدافع عن أسلوب الرمانى، بعد بحث ودراسة، ومقارنة أسلوب الرمانى بأسلوب الفارسى نفسه؛ حتى يكون حكمه منصفا، ومتفقا مع روح البحث العلمى لبنزيه، وهذا أسلوب فى الدرس نحترمه، ومنهج فى البحث نقدره، ونتمنى أن يلتزم به الباحثون والدارسون، حتى تكون أحكامهم قريبة من الصواب -إن لم يقدر لها أن تصل إليه- ولكن بعد أن بذل الرجل ما بذل، وبعد أن وصل إلى نتائج هى فى صالح الرمانى على طول الخط، بل تقوض مقالة الفارسى من أساسها، تبين أن مقدماته التى بنى حكمه عليها ليست صحيحة، فانهار حكمه هذا، وفقد كل قيمة له[1].

ذلكم الدارس هو الأستاذ سعيد الأفغانى، حيث يقول فى مقدمته لكتاب «توجيه إعراب أبيات ملغزة الإعراب» تعليقا على عبارة الفارسى ما نصه: «وكنت أحفظها من سنين طويلة، فلما قرأت للرمانى والفارسى، وجدت الأول أسهل مذهبا، وأوضح عبارة فى معانى النحو من الفارسى نفسه، فحملتها على النكتة والمبالغة، وأنا على ذلك حتى أطلع من كتب الرمانى على ما تصدق فيه كلمة الفارسى، بل خطر لى أن ذلك كان من الفارسى إثر مناظرة بينهما، والرمانى كثير الفنون متعدد الأدوات، والمناظر جوال، على حين المؤلف أو المدرس لفن يقتصر على ميدان واحد، فلعل الفارسى قصر فى الأشواط، التى جره إليها الرمانى فى غير ميدانه»[2].

أما المقدمة الخاطئة التى بنى حكمه عليها، فهو أنه اعتقد أن هذا الكتاب -الذى حققه، بعد أن أحضر مخطوطته من باريس، وكتب له هذه المقدمة الطويلة- للرمانى، بل إنه نشره فى الطبعة الأولى على أنه للرمانى، ولكن الذى تبين بعد ذلك أن هذا الكتاب ليس له، وإنما هو للفارقى، وبهذا

---

(١) وله أيضا أحكام أخري تعلق بكتاب الحروف للرماني، فقدت أيضا قيمتها، لأنه بناها علي المقدمات نفسها.

(١) مقدمة «توجهه إعراب أبيات ملغزة الإعراب» ص ١٣.

فقد هذا الحكم قيمته، بل فقد كل حكم بناه على أساس أن هذا الكتاب للرمانى قيمته كذلك.

وبعد هذا التطواف أرى من الواجب على أن أنقل هنا نتيجتين من نتائج رسالة الدكتوراه التى أعدها الدكتور مازن المبارك عن «الرمانى النحوى فى ضوء شرحه لكتاب سيبويه» تعضدان ما سبق من تعليقات وأحكام، يقول: «وأما أسلوب العرض أو طريقته، وهو الجديد عند الرمانى، فأسلوب معقد، يحتاج لإدراكه إلى جهد عقلى مركز، وليس ما قيل عن الرمانى من أنه ليس عنده من النحو شئ ومن أن كلامه لا يفهم، أكثر من نقد يوجه إلى هذا الأسلوب»[(١)].

وهذه هى النتيجة الثامنه من نتائج البحث، أما النتيجة التاسعة فهى:

«يتضح أثر المنطق فى نحو الرمانى فى القالب العام للبحث عنده، ذلك القالب المنطقى المحكم العقد، الذى تتسلسل أجزاؤه، مترابطة فيما بينها من ناحية، ومرتبطة بالمعنى العام من ناحية أخرى، كما يظهر أثر المنطق أيضا فى استعماله للألفاظ المنطقية، ووضعه للحدود، وتجريده للمعانى، وفى تقسيماته وتفريعاته، وما سارت عليه من تدرج، من الكلى إلى الجزئى»[(٢)] ونحن نقدر هاتين النتيجتين ونحترمهما لأمرين:

الأول: أنها تتفق مع ما ورد إلينا من القدماء عن أسلوبه وطريقته.

الثانى: أنها جاءت منه بعد طول معاشرة لأسلوبه النحوى، وهذا يعنى أنه عانى شخصيا منه ما عانى، ومن هنا ساغ له أن يقول ما قال.

على أننى بعد هذا كله أقرر أننى حينما اطلعت على الجزأين الباقيين من تفسيره[(٣)] وجدته يعرض لمسائل النحو وقضاياه فى أسلوب لا إغراب فيه ولا تعقيد، مع أن تفسيره ملئ بالنحو ومسائله، حتى إننا إذا تجاوزنا قليلا وقلنا إن تفسيره نحوى لم تبعد، ولذلك فأنا أعجب وأتساءل:

(١، ٢) الرماني النحوي في ضوء شرحه لكتاب سيبويه ص ٣٤٠.

(٣) مما يذكر أنني اطلعت علي كل ما بقي من تراث الرماني المخطوط منه والمطبوع ما عدا شرحه لكتاب سيبويه.

هل يمكن أن يكون للرجل أسلوبان فى الموضوع الواحد والمادة الواحدة، أحدهما عسير معقد ملتوٍ غامض حتى يضج منه الناس وتكثر منه الشكوى، والآخر قريب من أسلوب عصره، يفهمه الدارسون وطلاب العلم فى يسر وسهولة؟ أليست هذه المسألة فى حاجة إلى تفسير؟ وأنا هنا أقدر أحد أمرين فى تفسيرى لهذه المسألة:

الأول: إما أن يكون الرمانى قد قصد إلى الإغراب قصدا فى النحو والكلام والمنطق؛ فابتعد بهذه العلوم عن النهج المألوف، والرسم المعروف، حتى يظهر الفرق بينه وبين غيره من دارسى هذه العلوم، ومن المؤلفين فيها والمعتمدين لتدريسها وتعليمها، فتكون بذلك له شخصيته المستقلة المميزة، لأنه اعتقد أنه لن يأتى بجديد فى هذه العلوم، وهو لا يريد أن يكون شخصية مكررة، فقال إن لم يكن التفرد فى أصل العلوم – قضاياها ومسائلها– فليكن فى طريقة عرضها وتحليلها، وليس يهم بعد ذلك أن يرضى الناس أو يغضبوا، فذهب يطبق هذا فى الكتب التى خصصها لهذه العلوم، أما حينما أراد أن يعالج بعض مسائل هذه العلوم– كالنحو مثلا– بعيدا عن الكتب التى خصصها لها فإنه رجع إلى أسلوبه السهل القريب؛ لأنه لا ضرورة حينذاك إلى الإغراب والتعقيد(١).

الثانى: وإما أن يكون هذا الأسلوب الذى ضج منه الناس قد اصطنعه فى أول حياته العلمية، وسار به شوطا من مرحلة التأليف والتدريس، فلما كثرت الشكوى منه والاستهجان له، عدل عن هذا الأسلوب إلى الأسلوب المبسط السهل الواضح، وكتابه فى التفسير لم يؤلفه فى الفترة المتقدمة من حياته، وإنما ألفه فى آخرها كما سنوضح ذلك فى حينه.

وأنا أميل إلى الفرض الأول، لأن الرجل كان متبحرا فى علوم كثيرة؛ منها: النحو، والمنطق، والكلام، والفقه، والعروض، والتفسير، والأدب، والفلك، ولكن الشكوى لم تصلنا إلا من النحو، والمنطق، والكلام فقط، ولو كان أسلوبه معقدا فى أول حياته العلمية لصبغ كل هذه العلوم، وكل ما ألفه فيها بهذه الصبغة.

---

(١) النتائج التي ارتضيناها من الدكتور مازن المبارك لم يبنها إلا على شرح الرماني لكتاب سيبويه، أما ما ورد من مسائل النحو في التفسير فإنه لم يتعرض لها، لأنه لم يدرس التفسير ولم يطلع عليه كما سنبين ذلك في حينه.

نموذج من أسلوبه المغلق:

نقل أبو حيان التوحيدى نصاً عن الرمانى حول «الشئ»، وكيف أن أصله المصدرية، ثم انتقل إلى الاسمية، قال: «وكنت قد سمعت الشيخ على ابن عيسى الرمانى النحوى الصالح يقول: «الشئ» مصدر شاء يشاء شيئا، كقولك جاء جيئا، والمشية كالجية، وإنما أعمل على ما ترى لتعلق ما نجد حسا وعقلا وظنا ووهما، فالمشية والشئ بهذا المعنى يعنى خصائص الاسم، وخرج به عن أصل المصدر، ولهذا أشباه»[1].

هل يمكن أن يكون هذا هو أسلوب الرمانى فى معالجته لقضايا النحو ومسائله، إن كان هذا هو أسلوبه فى النحو فإن شكوى القدماء منه حينئذ تكون قائمة على أساس من الواقع، كذلك تكون النتائج التى توصل إليها الدكتور مازن المبارك قد بنيت على أسس سليمة.

وبعد هذا كله نجد من الواجب علينا أن نتوقف أمام قول أبى حيان التوحيدى عن الرمانى حيث ذكر أنه «لم ير مثله قط بلا تقية ولا تحاش ولا اشمئزاز ولا استحياش علما بالنحو وغزارة فى الكلام وبصرا بالمقالات واستخراجا للعويص وإيضاحا للمشكل»[2].

فماذا يريد أبو حيان التوحيدى بقوله: إنه لم ير مثله استخراجا للعويص وإيضاحا للمشكل؟

أنا لا أظن أنه يقصد أسلوب الرمانى كله، فى كل العلوم والمعارف، وإلا لكان التوحيدى كالمغالط لنفسه، لأنه هو الذى نقل إلينا الشكوى التى ضج بها القدماء من غير أن يدافع عنه، أو يلتمس له عذرا، ولو استطاع لفعل، ولم لا وهو تلميذه المخلص، الذى أكثر من الثناء عليه، والإشادة بعلمه وفضله؟ فسكوته عن الدفاع تسليم بما قالوه فى أستاذه وشيخه، فلهذا كله نحيز لأنفسنا أن نقول: إن المقصود من كلام أبى حيان هذا هو وضوح أسلوب الرمانى فى غير النحو والمنطق والكلام.

وهذا يعنى أن أسلوب الرمانى فى غير هذه العلوم الثلاثة لا غموض فيه ولا تعقيد ولا التواء، ولهذا لم تصدر الشكوى من أسلوب الرمانى فى غير هذه

---

(١) المقابسات ص ١٨٧. (٢) السابق ص ٥٧.

العلوم، ولو صدرت لوصلت حتى تضاف إلى القائمة التى نقلها إلينا أبو حيان.

وأيا ما كان الشأن فى أسلوب الرمانى، فإننا نحمد الله تعالى أنه حينما اقترب من مسائل البيان، وقضايا البلاغة، وإعجاز القرآن، أشرق أسلوبه واتضح، وأصبح من النصاعة والسلاسة بحيث لا يرهق الباحث فكره فى فهمه، ولا يعصر ذهنه لحل طلاسمه، فما شكا منه القدماء، ولا ضج منه المحدثون.

إلا أن ذلك لم يمنع الدكتور/ محمد رجب البيومى من أن يشكو من بعض أسلوب الرمانى فى «النكت»، حيث يرى أن أسلوب الرمانى فى موازنته بين آية القصاص وقول العرب: «القتل أنفى للقتل» «قول يتكئ على التحديد والتقسيم، اتكاء لا يؤدى رسالته فى شرح الأسلوب القرآنى، بحيث يشع بهاؤه الخالب إشعاعا لا تضائل منه كزازة العبارة، وغموض الإشارة، ومن حسن الحظ، أن المؤلف قد تجافى قليلا عن هذه الكزازة الشحيحة، فى بعض ما تعرض له من الشرح البيانى، فى أقسام أخرى غير الإيجاز»[(١)].

وبعد أن يورد بعض تحليلاته لآيات الاستعارة يقول: «كم يحتاج هذا التحليل الدقيق إلى بيان ساطع كبيان عبد القاهر»[(٢)].

ونحن مع تقديرنا لرأى الدكتور محمد رجب البيومى نقول: إنه يتطلب من الرمانى الكمال كله، وذلك ليس فى طوق بشر، لأن ما يطلبه الدكتور بعيد عن طبيعة الرمانى نفسه، بتكوينه الكلامى المنطقى، واصطناعه أسلوبا خاصا لمعالجة قضايا بعض العلوم، فإذا ما اقترب الرمانى من أسلوب القرآن، أو تحدث فى مسائل البلاغة، فإن أسلوبه يقترب من الوضوح، وإن علقت به بعض شوائب أسلوبه، الذى اتخذه لدراسة النحو والمنطق والكلام، فإنها شوائب ضئيلة، لا تكاد تذكر، ولا تضر بالطابع العام لأسلوبه المشرق هنا، وأى عالم مشرق الأسلوب ناصع البيان لا نرى له شيئا من غموض الأسلوب وتعقيده؟ إن عبد القاهر نفسه الذى ضرب به المثل فى سطوع البيان، كثيرا ما يجهد الإنسان فكره أمام بعض عباراته، ليقف على مراده منها، وقد يصل إلى مراده بعد جهد، وربما لا يصل، ولهذا فإننا كثيرا ما نرى العلماء تختلف آراؤهم

(١) خطوات التفسير البياني ص ١٢٧.

(٢) السابق ص ١٢٩.

في فهم عبد القاهر، وما هذا إلا لعدم وضوح أسلوبه في هذه المسائل التي اختلفوا في فهم مراده منها، وكثيرا ما رأينا بعض الباحثين يعلنون أن عبد القاهر لم يفهمه أحد، وأن الفهم الصحيح له هو كذا وكذا، وهل كان ذلك إلا بسبب أسلوبه؟

وإذا كان ذلك أمرا عاما في أساليب كل العلماء فلماذا نعيب به الرماني؟

لو أن مثل المسائل التي شكا منها الدكتور كانت طابعا عاما عنده لصحت الشكوى، ولكان لها أساس وسند، لكن الدكتور نفسه يقر بأنه تجافى عن هذا الأسلوب الشحيح في بعض ما تعرض له من الشرح البياني، وهذا وحده كاف في أن نقر للرماني بما وصل إليه في معالجة البيان القرآني، من وضوح الأسلوب، ونصاعته وسلاسته.

تـــــراثـــــه

عاش الرماني حياة طويلة قاربت التسعين عاما، قضاها في رحاب العلم والمعرفة، طالبا، وأستاذا، وباحثا، ومؤلفا، ومناظرا، وفارس حلبة في النقاش والجدل، فكانت ثمرة هذا كله عددا ضخما من المؤلفات والمصنفات، في مختلف فروع المعرفة، من فقه وتفسير واعتزال ونحو ومنطق وقراءات وفلك، ولكن هذا التراث الضخم- مع شديد الأسف- لم تبق لنا منه إلا أسماء لا وجود لمسمياتها، وعدد قليل من مؤلفاته التي أفلتت من عوامل الإهمال والنسيان، بعضها عرف طريقه إلى التحقيق والنشر، وبعضه لا يزال مطمورا في عالم المخطوطات، وتعد هذه المؤلفات الباقية- على قلتها- دليلا على عظمة هذا الرجل فيما تناوله من علوم، ومدى ما أضافه إلى تراثنا، وكيف أنه يستحق بجدارة أن يكون أحد الرواد العظام الذين تركوا بصماتهم على الثقافة العربية، ولا ندري ماذا كان يمكن أن تكون صورة الرماني عند المؤرخين القدامى، والباحثين المعاصرين، لو أن كل مؤلفاته- أو معظمها- وصل إلينا؟

إن الناظر إلى قائمة مؤلفاته، والمطلع على عناوينها، يدرك مدى تشعب الموضوعات التي كتب فيها.

ونحن هنا لن نثبت هذه المؤلفات مادمنا لا نستطيع أن نلقي عليها الضوء؛ لأن ذلك عمل يصبح غير ذي موضوع، خاصة أن هناك من قام مشكورا بإحصاء هذه المؤلفات، وإثباتها في قائمة مستقلة، مقسمة على فروع

المعرفة التى ينتمى إليها المصنف[١]، ولما كان اعتمادهم فى معرفة مضمون الكتاب على العنوان فقط فإن تقديراتهم لموضوعات بعض الكتب جاءت مختلفة بعض الشئ. ولقد قمت أنا أيضا باستيحاء هذه العناوين عندما ذكرت بعض هذه الكتب فى المناسبات التى تطلبت ذكرها، وأرجو أن أكون قد وفقت فى معرفة مضامين هذه الكتب من عناوينها.

وحسبى هنا أن أشير إلى أن مؤلفاته تجاوزت مائة كتاب ورسالة صغيرة، وأن بعض هذه المؤلفات قد بلغ قدرا كبيرا من الضخامة كتفسيره، وأن بعضها الآخر لم يتجاوز عددا قليلا من الصفحات، كما تجدر الإشارة هنا إلى ما ذكره بعض المؤورخين من أن أكثر ما كان يصنفه كان يؤخذ عنه إملاء[٢].

وأنا سأذكر هنا من كتبه ما أستطيع أن ألقى ولو قدرا ضئيلا من الضوء عليه، لكنى سأتوقف كثيرا أمام تفسيره، لأنى رأيت أن كل ما كتب عنه كان قد بنى على مقدمات خاطئة، أو على فروض وهمية لا وجود لها فى عالم الحقيقة والواقع، وهذا وذاك لا يؤدى إلى نتيجة صحيحة.

ولكنى قبل أن ألقى الضوء على بعض مؤلفاته يجدر بى أن أشير إلى أنه قد نسب للرماني كتاب اسمه «توجيه إعراب أبيات ملغزة الإعراب»[٣] وأن الاستاذ سعيد الأفغانى قد أحضره من باريس وحققه، وكتب له مقدمة نفيسة عن الرمانى، ثم تبين بعد ذلك أن هذا الكتاب ليس للرمانى، وإنما هو لواحد من رجال القرن الخامس الهجرى اسمه «أبو نصر الحسن بن أسد الفارقى» وقد توفى هذا الرجل سنة سبع وثمانين وأربعمائة، وأن اسم الكتاب الحقيقى هو «الإفصاح فى شرح أبيات مشكلة الإعراب»، وقد نشره الأستاذ الأفغانى مرة ثانية، بعد أن غير المقدمة الأولى عن الرمانى، وكتب له مقدمة ثانية عن المؤلف الحقيقى للكتاب، ونشره باسمه الحقيقى الذى ظهر بعد ذلك[٤].

---

(١) من الذين قاموا بهذه المهمة: الأستاذ/ سعيد الأفغاني في مقدمة كتاب «توجيه إعراب أبيات ملغزة الإعراب»، والدكتور/ مازن المبارك في رسالته «الرماني النحوي في ضوء شرحه لكتاب سيبويه» والدكتور / عبد الفتاح شلبي في مقدمة كتاب «معاني الحروف» للرماني.

(٢) إنباه الرواة جـ٢ ص ٢٩٤، ٢٩٥.

(٣) ممن نسب إليه هذا الكتاب بروكلمان، تاريخ الأدب العربي ص ١٨٩.

(٤) صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب منسوبا إلي الرماني تحت اسم «توجيه إعراب أبيات ملغزة الإعراب» في دمشق سنة ١٩٥٨م وصدرت الطبعة الثانية منه باسمه الحقيقي ومنسوبا لمؤلفه الحقيقي، في ليبيا، عن منشورات جامعة بني غازي سنة ١٩٧٤م.

ولقد كانت نسبة الكتاب إلى الرمانى سببا فى أن الأستاذ المحقق توصل إلى نتائج فى أسلوب الرمانى تقلب مقالة الفارسى الشهيرة رأسا على عقب، كما توصل إلى نتائج أخرى حول كتاب «الحروف» ولكن كل هذه النتائج ذهبت سدى، بعد أن ظهرت حقيقة الكتاب وحقيقة مؤلفه، ولقد أشرت إلى هذه المسألة فى مكانها من هذا البحث.

وسيكون حديثنا هنا عن كتب الرمانى مقسما إلى ثلاثة أقسام:

الأول: سنتحدث فيه عن بعض الكتب المفقودة، والتى استطعنا أن نكوّن فكرة عنها.

الثاني: سنتحدث فيه عن كتبه المخطوطة.

الثالث: سنتحدث فيه عن كتبه المطبوعة.

أولا: من كتبه المفقودة:

١- إعجاز القرآن:

هذا الكتاب الذى نقل إلينا اسمه فقد مع معظم مؤلفات الرمانى التى لم تبق منها إلا أسماؤها.

وقد كان من الممكن أن تقوم فى بعض الأذهان شبهة حول هذا الكتاب الضائع، ونفترض أنه هو نفسه كتاب «النكت» فى إعجاز القرآن، ولقد طاف هذا الخاطر بذهنى ذات مرة، إلا أننى وجدت السيوطى فى «معترك الأقران» والزركشى فى «البرهان» ينقلان صراحة عن هذا الكتاب، فلما رأيت هذين النهين ووازنتهما مع ما جاء فى النكت وجدت بعض الاختلاف.

أما النص الذى نقله الزركشى عن «إعجاز القرآن» للرمانى فهو: قال وهو يتحدث عن الفواصل: «فأما مناسبة فواصل فلقوله تعالى «كتاب فصلت آياته» وأما تجنب أسجاع فلأن أصله من سجع الطير، فشرف القرآن الكريم أن يستعار لشئ فيه لفظ هو أصل فى صوت الطائر، ولأجل تشريفه عن مشاركة غيره من الكلام الحادث فى اسم السجع، الواقع فى كلام آحاد الناس، ولأن القرآن من صفات الله عزوجل، فلا يجوز وصفه بصفة لم يرد الإذن بها وإن صح المعنى، ثم فرقوا بينهما فقالوا: السجع هو الذى يقصد فى نفسه ثم يعمل المعنى عليه، والفواصل هى التى تتبع المعانى ولا تكون مقصودة فى نفسها، قاله الرمانى فى

كتابه «إعجاز القرآن» وبنى عليه أن الفواصل بلاغة والسجع عيب، وتبعه القاضى أبو بكر الباقلانى فى كتابه إعجاز القرآن»[١].

وأما النص الذى نقله السيوطى عنه فهو:

«قال الرمانى فى «إعجاز القرآن»: ذهب الأشعرية إلى امتناع أن يقول فى القرآن سجع، وفرقوا بينهما بأن السجع هو الذى يقصد فى نفسه ثم يمال المعنى عليه، والفواصل التى تتبع المعانى، ولا تكون مقصودة فى نفسها، قال: ولذلك كانت الفواصل بلاغة والسجع عيبا»[٢].

وبمقارنة هذين التصين بما جاء فى «النكت» حول هذا الموضوع نجد أن النصوص الثلاثة لا تتفق فى كل شئ، فكل ما هناك من اتفاق بينهما هو التفرقة بين السجع والفواصل، وما يترتب على هذه التفرقة من جعل الفواصل بلاغة والسجع عيبا، ثم يتفق نص «البرهان» مع نص «النكت» فى بيان مأخذ السجع، حيث ذكر فى النكت أنه مأخوذ من سجع الحمامة؛ لأنه ليس فى السجع إلا أصوات متشاكلة، كما أنه ليس فى سجع الحمامة إلا أصوات متشاكلة[٣].

وجاء فى نص «البرهان» المنقول عن الإعجاز سواء كان منقولا بنصه أم بمضمونه أن أصل السجع مأخوذ من سجع الطير، وهذا أعم مما جاء فى «النكت» لأن الطير أعم من الحمام.

ثم ينفرد نص «البرهان» بعد ذلك بما يأتى:

١- أشار إلى سبب تسمية هذا اللون باسم الفواصل، حيث ذكر أن ذلك مأخوذ من نص القرآن الكريم فى قوله تعالى: «كتاب فصلت آياته».

٢- أفاض فى سبب تجنب إطلاق لفظ أسجاع على ما جاء فى القرآن الكريم فذكر:

أ- أن القرآن أشرف من أن يستعار لشئ فيه لفظ هو أصل فى صوت الطير (وهذا قريب مما ذكر فى النكت).

---

(١) البرهان في علوم القرآن جـ ١ ص٥٤.   (٢) معترك الأقران جـ١ ص ٣١.
(٣) النكت ص ٩٨.

ب- أن القرآن أشرف من أن يشارك كلام آحاد الناس، فى إطلاق اسم السجع عليه.

جـ أن القرآن من صفات الله عزوجل، فلا يجوز وصفه بصفة لم يرد الإذن بها وإن صح المعنى.

ثم ينفرد نص السيوطى ببيان مذهب الأشاعرة حول السجع.

وعلى الرغم من أن النصين منقولان من كتاب واحد كما صرح بذلك السيوطى والزركشى. وعلى الرغم من أن المسألة التى نقل النص منها واحدة فإننا نجد بين النصين بعض الفروق التى أشرنا إليها.

لكن هذه الفروق لا تجعل بين النصين تعارضا، بل على العكس من ذلك تجعلهما متكاملين.

أما لماذا لم يتحد النصان -كما تقضى بذلك وحدة الموضوع ووحدة الكتاب-؟

فذلك لأن القدماء لم يكونوا يلتزمون بنقل النصوص كما هى، وإنما كانوا يتصرفون فى النقل، فقد يأخذون بعض النص ويتركون بعضه، وقد يأخذون مضمون النص ويتولون صياغته بأنفسهم، حتى يتفق مع أسلوب الكتاب المنقول إليه النص.

وبمقارنة هذين النصين -من «البرهان» و«معترك الأقران» نقلا عن «إعجاز القرآن» للرمانى -بما جاء فى «النكت» يتبين لنا أن موضوع الكتابين «النكت والإعجاز» واحد؛ فكلاهما فى الإعجاز والمعالجة واحدة، إلا أن أحدهما -وهو النكت- موجز، وأن الثانى -وهو إعجاز القرآن- فيه بسط وإيضاح، وشرح وتحليل، وربما كان ذلك راجعا إلى طبيعة كل من الكتابين.

فـ«النكت» كتب خاصة لمن سأله عن ذكر النكت فى إعجاز القرآن دون التطويل فى الحجاج[1] ومعنى هذا أن ذلك السائل يعلم طبيعة الرمانى، فى الشرح والتحليل، والبسط والإطناب والتوضيح، فطلب منه فائدة مركزة، لا تضيع منه فى ثنايا أسلوبه المسهب، فأعطاها له كما طلبها، ثم رأى أن ذلك

(١) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ص ٧٥ ونحن لا نعلم عن هذا السائل شيئا، ولا عن صلة الرماني به ومنزلته عند الرماني.

لا يروى ظمأ، ولا يشفى غلة، فكتب «الإعجاز» بعد ذلك، ليقول فيه كل ما يريد أن يقوله، وإذا صح هذا الفرض كان «النكت» أصلا لكتابه «الإعجاز».

وربما كان هذا السائل قد اطلع على كتابه فى الإعجاز، فرأى الرمانى فيه على سجيته، فسأله أن يعطيه خلاصة هذا الموضوع، فكتب له عند ذاك النكت، وإذا صح هذا الغرض كان كتاب الإعجاز أصلا لكتابه النكت، وكلا الاحتمالين وارد. وسواء أكتب الرمانى أولا إعجاز القرآن ثم ثنى بالنكت، أم الذى حدث هو العكس، فإن الذى نستطيع أن نقوله الآن بناء على ما لدينا من نصوص، إن جوهر الكتابين واحد، وأن الفرق بينهما هو فى الإيجاز والإطناب.

٢- الرد علي المسائل البغداديات لأبي هاشم:

وهذا أيضا من الكتب المفقودة التى لم يبق منها، إلا اسمها، والحق أن الكتب التى تحمل مثل هذا الاسم يصعب التنبؤ بموضوعها الذى تدور حوله، لأن رجال القرن الرابع كانوا متعددى الثقافات، وكانت مناقشاتهم تمتد إلى عديد من العلوم والمعارف.

فإذا ما أوردت لنا كتب الطبقات أو التراجم، اسم كتاب بمثل هذا العنوان، فإننا نقع فى حيرة من أمرنا، فلا ندرى موضوعه على وجه التحديد.

وكتابنا هذا الذى نحن بصدده قد أشار إليه ابن سنان الخفاجى فى كتابه «سر الفصاحة»، حينما تعرض للحشو وأقسامه، والحسن منه والقبيح(١) حيث يقول: «وقد زل فى هذا الموضع أبو هاشم عبد السلام محمد، فألحق الحشو الجيد بالردئ، وقال فى «المسائل البغداديات» فى مسألة ذكرها فى إيجاز القرآن: إن الشاعر إذا احتاج إلى الوزن ذكر ما لا يحتاج إليه فى الكلام المنثور»(٢) وجاء بمثالين ذكرهما أبو هاشم لهذا الحشو الذى يرى أنه لا ضرورة له وإنما جئ به لإقامة الوزن فقط وهما: قول امرئ القيس:

.... ورضت فذلت صعبة أى إذلال

وقول الأعشى:

---

(١) سر الفصاحة ص ١٧٠ وما بعدها.

(٢) السابق ص ١٧١.

.... فأصبت حبة قلبها وطحالها

وناقشه في ذلك ورأى أن الأول حشو مختار حسن يقصد في المنثور مثله الحذاق بتأليفه، أما الثاني فهو من أقبح الحشو، ثم قال:

«ومما تزداد به عجبا، أن علي بن عيسى الرماني، نقض على أبي هاشم مسائله هذه بكتاب معروف، قصره على نقضها، واعتمد فيه المناقشة، وترك المسامحة في كل لفظة من ألفاظ أبي هاشم، فلما وصل إلى هذه المسألة ونقضها، لم يعرض لهذا الذي ذكرناه، بل ظهر من كلامه أنه موافق فيه، مسلم له، ولا نعلم السبب الموجب لخفاء، مثله على أبي الحسن مع مكانه المشهور من الأدب»[1].

وهذه الإشارة من ابن سنان تلقي ضوءا خافتا على موضوع الكتاب، الذي كتبه الرماني، ليرد فيه على أبي هاشم في كتابه «المسائل البغداديات».

فإذا كان أبو هاشم هذا عالما متقدما في صناعة الكلام، كما أشار إليه ابن سنان نفسه، فنحن نفترض أن يكون كتابه هذا في علم الكلام، ونفترض أنه تعرض فيه لمسائل في أساليب التعبير القرآني كالإيجاز مثلا، فالعلاقة بين علم الكلام والإعجاز وأسلوب القرآن وثيقة.

وربما كان كتاب أبي هاشم كله في أساليب القرآن، على غرار هذه المسألة التي أشار إليها ابن سنان، ويبدو أن أبا هاشم هذا لا يحسن فهم أساليب القرآن الكريم، بدليل خلطه بين الحشو الحسن و الحشو القبيح، وجعلهما بمنزلة واحدة، وبدليل رد الرماني عليه في كتاب كامل، وبدليل قول ابن سنان «وأبو هاشم وإن كان العالم المتقدم في صناعة الكلام، فليس معرفته بالجواهر والأعراض، وكلامه في العدل والألطاف، مما يقوده العلم بصناعة نقد الكلام المؤلف، وفهمه النظم والنثر، كما أن من المتقدمين في هذا العلم من يجهل أول ما يجب على العاقل، فضلا عما تجاوزه، ونعوذ بالله من تعاطي ما لا نحسن، ونسأله العصمة والتوفيق فيما نقوله ونفعله»[2].

وهذه الإشارة نفسها، تدل على أن هذا الكتاب واحد من كتب الرماني في البلاغة، ودراسة الأساليب؛ لأنه أراد أن يصحح كلام أبي هاشم، حينما

---

(١) السابق ص ١٧٣.

(٢) نفسه ص ١٧٢، ١٧٣.

خاض فيما ليس له فيه باع، وحينما ظن أن تقدمه فى علم الكلام يبيح له التصدى لنقد الكلام ونظمه وتأليفه.

ولولا إشارة ابن سنان هذه ما كنا عرفنا أن لمثل هذا الكتاب صلة بالبلاغة، فالمردود عليه واحد من أعلام الكلام، وعنوان الكتاب لا يوحى بشئ محدد، إلا إذا وضعنا فى الاعتبار المردود عليه، فنقدر أن المعركة كلامية محضة.

وربما كانت للرمانى كتب أخرى تدور حول موضوعات بلاغية، من غير أن يوحى عنوانها بذلك، على غرار هذا الكتاب.

وليس هذا الكتاب وحيدا فى رده على أبى هاشم، فقد ذكر القفطى أن للرمانى كتابا آخر فى الرد على أبى هاشم هو «نقض استحقاق الذم فى الرد على أبى هاشم» لكنى لن أبحث عن مضمونه مادام الأمر لا يقتضى هذا.

ثانيا: كتبه المخطوطه:

١- الحدود:

ذكرت كتب التراجم مثل «بغية الوعاة» و «نزهة الألباء» أن للرمانى كتابين فى الحدود:

يحمل أحدهما اسم: الحدود الأكبر

ويحمل الآخر اسم: الحدود الأصغر

وقال عنهما أبو البركات الأنبارى:

الحدود الأكبر والحدود الأصغر[(١)] .

ومن كتاب الحدود، توجد نسخة ضمن مجموع مخطوط فى «كوبريللى» باسطمبول، تحت رقم ١٣٩٣ من ص ٢٥ إلى ٣٥.

ومنه نسخة أخرى، ضمن مجموع مخطوط أيضا، فى مكتبة الآثار العالية ببغداد، تحت رقم ٧٧٨، وهى فى خمس عشرة صفحة من الحجم الصغير[(٢)] ولا ندرى ما إذا كانت النسختان لأحد الكتابين أم أن إحدى

(١) نزهة الألباء ص ١٨٩.

(٢) هذه المعلومات مستقاة من رسالة الدكتور/ مازن المبارك «الرماني النحوي» ولقد رجح الدكتور أن هذه المخطوطة للحدود الأصغر نظرا لعدد صفحاتها.

النسختين لأحد الكتابين والأخرى للآخر.

٢- شرح كتاب سيبويه:

أشار إلى هذا الكتاب أكثر من ترجموا للرمانى، وذكر صاحب «إشارة التعيين» أن شرح كتاب سيبويه يقع فى سبعين جزءا[١] ولهذا الكتاب نسختان:

الأول: فى مكتبة فيض الله باسطمبول، ورقمها فيها (١٩٨٤)، وفى مجمع اللغة العربية بالقاهرة نسخة مصورة عنها، رقمها فى مكتبة المجمع (١٨٣ نحو)، كما يوجد فيلم بمعهد المخطوطات بجامعة الدول العربية عن هذه النسخة.

والثانية: هى التى أشار إليها ديرنبورغ محقق كتاب سيبويه، فى مقدمته الفرنسية للكتاب، حيث ذكر أن فى مكتبه فينا نسخة، مكتوبة بخط نسخ آسيوى (مشرقى)[٢].

وقد أعد الدكتور/ مازن المبارك رسالته عن «الرمانى النحوى» معتمدا على هذا الكتاب «شرح كتاب سيبويه» وإلا فللرمانى كتب أخرى فى النحو.

كما أفاض فى رسالته فى هذا الموضوع، بما لسنا فى حاجة إلى تكراره وإعادته هنا.

٣- الجامع لعلم القرآن:

هذا الكتاب أشارت إليه معظم الكتب التى ترجمت للرمانى، أو تعرضت له، وهو بذلك يعد من أشهر كتبه.

ولكن هذا الكتاب الشهير الذى يتردد صداه هنا وهنا، لا يعرف الباحثون والدارسون حقيقته، لأنهم مجمعون على أنه مفقود، ولم يبق منه إلا الجزء السابع، وهو موجود فى باريس[٣]، وجزء «عم» وهو مخطوط بالمكتبة التيمورية، بدار الكتب المصرية، تحت رقم ٢٠١ تفسير. أما الجزء السابع فإن

(١) إشارة التعيين ورقة ٣٤.

(٢) وهذه المعلومات أيضا مستقاه من رسالة الدكتور/ مازن المبارك «الرماني النحوي في ضوء شرحه لكتاب سيبويه».

(٣) تاريخ الأدب العربي جـ٢ ص ٨٩.

أحدا من الباحثين والدراسين لم يشر إليه إشارة معرفة ودراسة؛ لأنه بعيد عن متناول أيديهم، ولقد طلب الدكتور/ مازن المبارك صورة له، عن طريق معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، ولكنه لم يجب إلى طلبه[1].

أما تفسير جزء «عم» فلقد قام حوله جدل كبير بين الباحثين والدارسين، فمنهم من نفى نسبة هذا التفسير إلى الرمانى، ومنهم من أثبته له، ومنهم من شكك فيه.

وقبل أن أتعرض لهذا الخلاف الذى وقع بينهم وأحققه، أود أن أشير إلى أن الرمانى قال فى باب التضمين فى رسالة «النكت فى إعجاز القرآن»:

«وقد بينا ذلك بعد انقضاء كل آية فى كتاب «الجامع لعلم القرآن»[2] وعلق المحققان على هذا بقولهما: لعل الإشارة هنا إلى كتابه «الجتمع الكبير فى التفسير».

وهذا النص من الرمانى كان من المفروض أن يكون هو اليقين الذى يقضى على الشك فى اسم الكتاب ومضمونه.

أما اسمه فهو كما ذكر الرمانى: «الجامع لعلم القرآن».

وأما موضوعه فهو القرآن الكريم، يتناوله آية آية، ويذكر ما تتضمنه بعد أن ينتهى من تفسيره لها.

فهل اعتمد الباحثون المعاصرون على صريح نص الرمانى فى هذا الموضوع؟

لقد ذهب الدكتور/ مازن المبارك إلى أن للرمانى كتابين:

أحدهما هو هذا الكتاب «الجامع لعلم القرآن».

والثانى هو «تفسيره الكبير» يقول: «وللرمانى فى علم القرآن كتب أخرى غير التفسير ككتاب الجامع فى علم القرآن[3] ولا أدرى مـا الذى حمله على هذا؟ وماذا يكون الجامع لعلم القرآن إذا لم يكن تفسيرا للقرآن؟ وهل من اللازم أن يوضع على كل كتاب فى التفسير اسم «التفسير» حتى يصح أن يدخل فى عداد كتب التفسير؟

---

(١) الرماني النحوي ص ٩٧.

(٢) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ص ١٠٤.

(٣) الرماني النحوي ص ٥٦.

نحن لا نوافق الدكتور على ما ذهب إليه، ونرى أن كتاب «الجامع لعلم القرآن» هو نفسه كتاب «التفسير الكبير»، وأن الذى ذكره الرمانى فى كتاب «النكت» هو الاسم الصحيح للكتاب، كما نود أن نشير هنا أيضا إلى أن المؤرخين من بعد الرمانى، قد ذكروا هذا الكتاب، باسمه تارة، وبموضوعه تارة أخرى، ومنهم من جمع بين الأمرين، فذكر مثلا أن اسمه «الجامع الكبير فى تفسير القرآن»[1] أو «الجامع فى تفسير القرآن»[2].

والدكتور/ مازن يعلم هذا جيدا، ولكنه يتمحل له توجيها حتى يتفق مع ما ذهب إليه فيقول: «وذكر ابن أبى الإصبع كتاب «الجامع الكبير فى التفسير» للرمانى، بين الكتب التى أخذ عنها، وبهذا الاسم أيضا ذكره ابن سيدة في مقدمة «المخصص» ولعلمهما أرادا الكتاب السابق «الجامع فى علم القرآن» أواسميا التفسير بالجامع أيضا»[3].

والأعجب من هذا كله أن الدكتور/ مازن كان أول من أشار إلى أن معهد المخطوطات يضم الجزء الثانى عشر من كتاب «الجامع لعلم القرآن» ونقل منه نصا من تفسير أول سورة الحجر، فهل وجده شيئا غير التفسير؟ وإذا لم يكن كتاب الجامع كما نقل عنه كتابا فى التفسير فما عساه أن يكون؟

وإذا سرنا وراء منطق الدكتور فإننا سنرى أن للرمانى كتبا كثيرة لا كتابين فقط فى هذا الموضوع، ذلك أن من المؤرخين من ذكر أن للرمانى «تفسير القرآن»[4]، ومنهم من قال: «له تفسير كبير»[5]، ومن قال «تفسير القرآن العظيم»[6] ومن قال «تفسير القرآن الكريم»[7].

فهل نحكم بمنطق الدكتور ونقول: إن هذه كتب متعددة بتعدد أسمائها؟

على أنه مما هو معروف وما لا يخفى على الدكتور أن موضوع الأسماء وخاصة فى كتب التفسير مما لا يلتزم به المؤرخون وأصحاب التراجم، ولا

(١) هداية العارفين جـ١ ص٦٨٣، بديع القرآن -القسم الثاني ص٥.
(٢) تاريخ الأدب العربي جـ٢ ص ١٨٩.
(٣) الرماني النحوي ص ٩٧.
(٤) طبقات المفسرين للسيوطي ص ٢٤.
(٥) الكامل في التاريخ جـ٩ ص ١٠٦، البداية والنهاية جـ١١ ص ٣١٤، المنتظم جـ٧ ص١٧٦.
(٦) شذرات الذهب جـ٣ ص١٠٩.
(٧) وفيات الأعيان جـ٢ ص ٤٦١.

الباحثون المعاصرون، فهم مثلا يقولون- أو نحن نقول-: تفسير الرماني، وتفسير القرطبى، وتفسير الطبرى، وتفسير الزمخشرى، وتفسير الألوسي...وهكذا، دون أن يخطئهم أو يخطئنا أحد، أو يقول إننا ارتكبنا جرما بتغيير أسماء هذه الكتب، بل إنهم لا يفرقون بيننا وبين من يذكر الأسماء الحقيقية لهذه الكتب التى وسمها بها أصحابها، وهذه قضية معروفة.

بل إن للرمانى كتابا آخر غير التفسير، تعرض لتعدد الأسماء التى وردت فى كتب التراجم وهو: الألفاظ المترادفة، وسنذكر هذا عندما نتعرض له فى حينه. وقد سبق منذ قليل أن أبا البركات الأنبارى يسمى كتابه الحدود «المحدود».

والأمثلة على هذا كثيرة لا تعيى من يطلبها، سواء فى تراث الرمانى أم فى تراث غيره، ولسنا بصدد حصرها أو الإكثار منها، ولكن أردنا الإشارة إليها فقط.

نجئ بعد ذلك إلى قضية تفسير جزء «عم» ونسبته إلى الرمانى، التى اختلف حولها الباحثون، حتى وصلوا إلى حد التناقض فيما بينهم، بل إن بعضهم وصل إلى حد التناقض مع نفسه كما سيتبين بعد قليل.

ونحن نعلن منذ البداية أن القضية محيرة، ولا نؤاخذ أحدا فى حيرته أمامها، وأنا شخصيا مررت بهذه الحيرة أمام هذه القضية، حتى تكشف لى وجه الحق فيها، بظهور الأدلة الجديدة التى أتيحت لى، والتى سأشير إليها فى حينها.

وإذا كانت القضية بهذه الصورة فإننى إذا ناقشت أحدا فإننى لن أناقشه إلا فى المنهج الذى سلكه، والطريق الذى انتهجه فى تحقيق هذه المسألة، أما النتائج فإنها تتوقف على توافر الأدلة، والاستخدام السليم لها، والحق أنه لم يكن أمام الباحثين إلا هذا الجزء فقط، وهو منسوب للرمانى، ولو كان هناك جزء أو أجزاء أخرى لأعانت الباحثين على الوصول إلى النتائج السليمة، ولو تفضل أحد المهتمين بشئون التراث، وأحضر صورة من الجزء السابع لتفسير الرمانى من باريس، لأتاح الفرصة للباحثين ليقرأوا ويدرسوا، ويقارنوا بين هذا وذاك، وعند ذاك يمكن أن يصلوا إلى نتائج إن لم تكن صوابا فستكون قريبة

من الصواب.

وفى اعتقادى أن حيرة الباحثين واضطراب أحكامهم فى هذه القضية مرجعها إلى ابن تغرى بردى؛ حيث ذكر أن للرمانى كتابا فى التفسير هو «التفسير الكبير» وقال: «وهو كثير الفوائد، إلا أنه صرح فيه بالاعتزال، وسلك الزمخشرى سبيله وزاد عليه»(١).

كان هذا النص الموجز أو هذه الإشارة العابرة، سببا فى اضطراب الآراء واختلافها، حول نسبة «تفسير جزء عم» إلى الرمانى، فلقد وضع كل باحث نصب عينيه عند بداية البحث، أنه لابد أن يتحقق فى هذا الجزء ما ذكره ابن تغرى بردى، من أن الزمخشرى سلك سبيل الرمانى، ولكن هل يعنى هذا أن يكون الزمخشرى قد نقل عنه نصوصا وضمنها تفسيره؟

ذلك ما لم يصرح به ابن تغرى بردى، فقد يكون ذلك، وقد يكون سلك سبيله في موضوع الاعتزال وزاد عليه فيه، ومعلوم أن الزمخشرى كالرمانى من كبار علماء المعتزلة، فحينما يتعرض لتفسير القرآن فلا بد أن يقف أمام الآيات التى كانت مثار جدل بين الفرق الإسلامية، ويفسرها بما يتفق مع مذهبه، وكذلك فعل الرمانى من قبله، كما صرح بذلك ابن تغرى بردى.

والحق أن فى تفسير «جزء عم» نصوصا مطابقة لما فى تفسير الزمخشرى، ونضرب لذلك مثلا بما فى تفسير سورة الفاتحة (وسورة الفاتحة ورد تفسيرها فى صدر تفسير جزء عمّ) وذلك عند قوله تعالى ﴿إهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم﴾ فإن المقارنة بين التفسيرين ستنتهى بنا إلى أن معظم النصوص متوافقة فى التفسيرين(٢) ونكتفى بهذه الإشارة، ولا نجد ضرورة لنقل هذه النصوص.

وأنا أظن أن هذا الاتفاق فى هذه النصوص وفى غيرها، هو الذى دعا بعض الدارسين إلى أن يقول إن هذا الجزء من تفسير الرمانى.

وممن ذهب إلى هذا الرأى الدكتور/ عبد العال سالم مكرم حيث يقول:

---

(١) النجوم الزاهرة جـ٤ ص١٦٨.

(٢) تفسير الزمخشري جـ١ من ص١٣ إلي ص١٧، تفسير جزء عم من ص ١٤ إلي ص ١٨.

«وقد تقاربت نصوص تفسير جزء «عم» من نصوص تفسير الكشاف، إلى الحد الذى جعلنى أشك فى نسبة تفسير جزء «عم»، الذى تضمه مكتبة تيمور إلى الرمانى، وقلت: لعله لرمّانى آخر، تأخر زمنه عن الزمخشرى، فنقل من الكشاف ما نقل ونسبه إلى نفسه، ورجعت إلى كتب الطبقات فوجدت أنه اشتهر ثلاثة من النحاة بهذا اللقب:

أحدهما: الرمانى المشهور، صاحب التفسير الكبير الذى تحدثنا عنه.

وثانيهم: على بن عبد الله بن محمد بن على بن رمان التونسى، أخذ عنه ابن عصفور، ولم يذكر السيوطى سنة وفاته، إلا أنه من الممكن معرفة عصره الذى عاش فيه بمعرفة ميلاد ابن عصفور أو موته، أما ميلاد ابن عصفور فقد كان سنة سبع وتسعين وخمسمائة، وأما تاريخ وفاته فقد ذكر أنه توفى سنة ثلاث وقيل تسع وستين وستمائه، ومعنى ذلك أن الرمانى الذى أخذ عنه ابن عصفور من رجال القرن السابع.

وإذا تبين لنا أن الزمخشرى توفى سنة ثمان وثلاثين وخمسمائه فإننا نقطع برأى فاصل فى هذا الموضوع، يقضى بأن الرمانى الثانى سابق للزمخشرى، ولم ينص السيوطى على أن له مؤلفات فى القرآن، على حين نص على أن الرمانى على بن عيسى له تفسير كبير فى القرآن، لذلك ننفى نسبة تفسير جزء عم لهذا الرمانى الثانى.

وأما الرمانى الثالث، على بن عبد الله بن على بن رمان التونسى، فليس له من المؤلفات القرآنية- كذلك- ما يجعلنا ننسب هذا التفسير إليه، وإذا انتفى أن يكون تفسير جزء «عم» لواحد من هذين الرجلين، فأكبر الظن أنه للرمانى الأول على بن عيسى، وأن الزمخشرى اطلع على هذا التفسير وأفاد منه، بل نقل منه نصوصا بأسرها، وكان واجب الأمانة العلمية يقضى بأن يشير إلى ذلك فى كتابه»(١).

وأعجب ما فى هذه الطريقة التي حقق بها نسبة تفسير جزء «عم» إلى الرمانى أنه حصر النسبة فيمن يحمل لقب الرمانى من النحاة، ومعلوم أن تفسير القرآن ليس وقفا على النحاة، وليس وقفا كذلك على من يحمل هذا

---

(١) القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية ص ٢٢٤، ٢٢٥.

اللقب منهم، على أن من يحمل هذا اللقب ليسوا ثلاثة وإنما هم أكثر من ذلك، وقد أشرنا إلى خمسة منهم عند الحديث عن ألقاب الرمانى، وكان ينبغى عليه أن يدخلهم فى دائرة التحقيق، هذه ناحية، والناحية الثانية هى أنه اعتمد على المؤلفات التى ذكرها السيوطى للرمانى الثانى، ولم يذكر من بينها أنه ألف تفسيرا، وبمثل هذه الطريقه حقق مؤلفات الرمانى الثالث، ونحن نتساءل: منذ متى كان السيوطى هو المرجع الأول والأخير، أو المرجع الأوحد، فى معرفة مؤلفات هؤلاء الأعلام؟ إن كتاب السيوطى الذى نقل عنه (بغية الوعاه) من كتب التراجم، وليس من كتب الفهارس التي تعنى بحصر الكتب، ومعروف عنه أنه يذكر بعض الكتب ويترك بعضها الآخر، وكان من واجب البحث العلمى أن يتابع البحث فى المصادر المختلفة، حتى يطبق منهجه التطبيق السليم، ليصل إلى مؤلفات هؤلاء الذين حصر دائرة بحثه فيهم.

هذا ما أردنا أن نعلق به على منهج الأستاذ الدكتور فى التحقيق.

أما النتيجة التى انتهى إليها ومدى صحتها فيستضح موقفنا منها حينما نذكر ما نصل إليه فى هذا الموضوع.

وكما اضطرب الدكتور/ عبد العال سالم مكرم فى طريقة تحقيق نسبة هذا الجزء إلى الرمانى اضطرب أيضا الدكتور/ مصطفى الصاوى الجوينى، وانتهى إلى مناقضة نفسه كما سيتضح ذلك، والسبب هو حرصه على تحقيق قضية تأثر الزمخشرى بالرمانى ونقله عنه نصوصا ضمنها تفسيره.

يقول الدكتور الجوينى: «ومن التفاسير التى تأثرها الزمخشرى تفسير الرمانى (المتوفى سنة ٣٨٤هـ) المسمى بالتفسير الكبير للرمانى، ولم تبق لنا يد الزمن منه إلا جزء «عم» من مقتنيات المكتبة التيمورية، ويظهر أن هذه النسخة تناولها شئ غير قليل من التحريف والتعديل.... إلخ»[١].

ثم يقول: «لسنا نطمئن تماما إلى أن هذه النسخة بعينها نتاج صاحبها محررا، وأيا ما كان فسنلمح بالمقارنة بين الكشاف والرمانى أن أولهما تأثر الثانى وسار على نهجه»[٢].

(١)منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه ص ٨٥.
(٢) السابق ص ٨٦.

ومعني هذا الكلام أن هذا الجزء للرماني وليس له في الوقت نفسه، وإلا فما معنى أنه سيقارن بين الرماني والزمخشري مادام لا يطمئن إلى أن هذه النسخة بعينها هي نتاج صاحبها، ومادام يرى أن هذه النسخة قد أصابها غير قليل من التحريف والتعديل؟!

إن أسلوب النسخة عنده ينفي أن تكون هي نسخة الرماني بعينها.

وإن اتفاق بعض نصوصها مع الزمخشري تثبت عنده أنها للرماني.

فما هذا التناقض؟

إن التحقيق العلمي ينافي ذلك تماما، لأنه مادامت هذه النسخة ليست محررة، وما دامت قد تحرفت وتعدلت عن النسخة الأصلية فلا ينبغي أن تنسب للرماني، لأن ما في النسخة بعضه من وضع الرماني وبعضه من وضع المحرّف أو المعدِّل، فالتحريف والتعديل حذف وإضافة. هذا على فرض صحة ما ذهب إليه من أن أصل النسخة له إلا أنها ليست هي تماما. وإذن فلا ينبغي أن يوازن بين هذه النسخة على أنها للرماني وبين ما جاء في كشاف الزمخشري؛ وذلك لأن الكشاف محقق النسبة للزمخشري، وليس الأمر كذلك فيمات يتعلق بتفسير جزء «عم» كما حقق ذلك بنفسه، ولكن يبدو عليه أنه آمن بما جاء به ابن تغرى بردى إيمانا لا يقبل الشك، ومن هنا وقع فيما وقع فيه من تناقض.

ونكتفي بهذين الباحثين ممن تعرضوا لقضية تفسير جزء «عم»؛ لأن من تعرض له كثيرون.

ولقد اخترنا هذين الباحثين بصفة خاصة لأن الأول أورد هذه الآراء في رسالته التي أعدها لنيل درجة الدكتوراه، والثاني أوردها في رسالته التي أعدها لنيل درجة الماجستير، والرسائل العلمية تقتضي من صاحبها أن يصبر على التحقيق العلمي، أو هذا ما ينبغي أن يكون.

أما موقفنا من تفسير جزء «عم» وحقيقة نسبته إلى الرماني، فنحن نذكر أولا الحقائق التالية:

---

(١) خطوات التفسير البياني ص ١٢٧. (٢) السابق ص ١٢٩.

١- لقد أشار الرماني في «النكت» إلى أنه ذكر في كتابه «الجامع لعلم القرآن» التضمين عقب كل آية من آيات الكتاب الكريم، وذكر منها نموذجا، وهو التضمين في «بسم الله الرحمن الرحيم» قال: «قد تضمن التعليم لاستفتاح الأمور على التبرك به، والتعظيم لله بذكره، وأنه آدب من آداب الدين، وشعار المسلمين، وأنه إقرار بالعبودية واعتراف بالنعمة التي هي من زجل نعمه، وأنه ملجأ الخائف ومعتمد للمستنجع»(١).

ولما كان الجامع هو نفسه تفسير الرماني خلافا للدكتور مازن الذي ذكرناه آنفا، فإنه ينبغي علينا أن نبحث عن التضمين في جزء «عم»، فإذا وجدناه فيه كان ذلك من مرجحات نسبته إلى الرماني، وإذا لم نجده كان أحد أدلة النفي.

ثانيا: إن الرماني من أعلام الاعتزال، وفي القرآن كثير من الآيات التي تعد من أكبر ميادين الاحتكاك بين أصحاب الفرق الإسلامية المختلفة، ولابد أن يتوقف عندها الرماني، حتى يؤيد بها مذهبه، ويهاجم بها مذاهب الآخرين، وعلينا أن نبحث عن مثل هذه الآيات في تفسير جزء «عم»، لنرى موقف الرماني منها، ولنعرف هل يتفق تفسيره في هذا الجزء مع مذهب الرماني الكلامي؟

ثالثا: إن ما ذكره ابن تغري بردي لا يحتم أن الزمخشري نقل عنه أو سلك سبيله في قضايا التفسير، وإنما الذي نفهمه منه أنه سلك سبيله في قضايا الاعتزال، وزاد عليه فيها، عند النظر في تفسير الآيات التي تقتضي ذلك، ومادام الأمر كذلك فإن تطابق بعض النصوص في التفسيرين لا ينهض حجة على أن هذا التفسير للرماني وسلك الزمخشري سبيله بالنقل عنه.

رابعا: قد يسبق إلى الظن أن الرماني بلاغي معتزلي، وأن الزمخشري بلاغي معتزلي كذلك، وعلى هذا فإن تفسيريهما ينبغي أن يتشابها في قضايا البلاغة والاعتزال، ومادام الرماني سابقا على الزمخشري فلابد أن يكون الزمخشري قد وطئ عقبه وسار على نهجه، ويعتمد في هذا على بعض وجوه البلاغة التي وردت متطابقة في التفسيرين، كالحديث عن الالتفات مثلا، الذي ورد في التفسيرين، عند تفسير سورة الفاتحة، والذي أشرنا إليه

(١) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ص ١٠٣، ١٠٤.

سابقا، وممن وقع فى هذا الوهم الدكتور/ عبد القادر حسين، حيث يذهب إلى أن الزمخشرى الذى يزخر تفسيره «بالنكت البيانية والتطبيقات البلاغية بعلومها الثلاثة أخذ كثيرا من الرمانى واستقى منه آراءه واعتمد عليه اعتمادا كليا» (عكذا اعتمد عليه اعتمادا كليا!!!).

ويعتمد فى حكمه هذا على نص ابن تغرى بردى السابق[1]، ويقول الذى يهمنا أن الزمخشرى فى كشافه جعل البلاغة مدار تفسيره، وكانت هى العماد الذى يتكئ عليه فى كل تحليل، فلا شك عندئذ بأنه قد أفاد منه فى الناحية البلاغية، أفاد فى إبراز المعانى وشرح الآيات»[2].

(هكذا لاشك عنده فى إفادة الزمخشرى من الرمانى فى الناحية البلاغية!!!).

والدكتور/ عبد القادر لا يجزم «بأن كل آراء الزمخشرى البلاغية ترد فى أصولها إلى الرمانى، وقد يستطيع الباحثون أن يلقوا الضوء على تفسير الرمانى، وبيان أثره فى بلاغة الزمخشرى بطريق القطع، لو عقدوا مقارنة بين تفسير الكشاف وتفسير جزء «عم»[3].

هكذا!! كأن تفسير جزء عمّ مقطوع النسبة إلى الرمانى، والقضية هى فى موازنة بلاغته ببلاغة الزمخشرى، حتى يبينوا أثر الرمانى فى الزمخشرى بطريق القطع (ومنذ لحظات كان قد حكم بأن الزمخشرى قد اعتمد عليه اعتمادا كليا وأنه لا يشك فى إفادة الزمخشرى منه فى الناحية البلاغية).

وأيسر اطلاع على تفسير جزء «عم» يعطى صورة واضحة عن البلاغة التى وردت فيه، وأنها إذا ما قيست بما جاء فى الكشاف من تحليلات بلاغية فإن الفرق سيكون شاسعا، وعلى هذا فإن المقارنة البلاغية بين التفسيرين لا تنتهى بنا إلى نتيجة مفيدة، ولا تحسم الأمر فى نسبة تفسير هذا الجزء إلى الرمانى.

خامسا: وهذا هو الأهم، أنه قد أتيح لى أن أطلع على جزأين من تفسير القرآن الكريم للرمانى- ولا أعلم حتى كتابة هذه السطور أن أحدا سبقنى إلى ذلك وسيأتى الحديث مفصلا عن هذا- وعند الحكم على نسبة تفسير جزء «عم» إلى الرماني فإن الواجب يقتضى منى أن أقارن

---

(1) أثر النحاه في البحث البلاغي ص ٢٩١، ٢٩٢.   (2) السابق ص ٢٩٢.

هذا الجزء بما هو محقق النسبة إلى الرمانى، فإن كان مثله أسلوبا ومنهجا وآراء وقضايا فهو للرمانى، وإلا فلا ضير علينا أن ننفى نسبته إليه.

وبعد هذه الحقائق أقرر في يقين واطمئنان أن تفسير جزء «عم» الذى تضمه مكتبة تيمور تحت رقم ٢٠١ بدار الكتب ليس للرمانى للأسباب الآتية:

أولا: لأنه يخلو من التضمين تماما، والتضمين من أكبر ميزات تفسير الرمانى.

ثانيا: لأنه يخلو من روح الاعتزال التى عرف بها الرمانى، بل إن فى تفسير هذا الجزء بعضا من آراء أهل السنة كما ورد عند تفسير قوله تعالى «كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون».

ثالثا: لأنه يختلف تمام الاختلاف في الأسلوب وطريقة العرض عن جزءى تفسير الرمانى الباقيين، وذلك لأن أسلوب الرمانى فى تفسيره، والذى لم أر أحدا غيره قد سلكه، هو أسلوب السؤال والجواب، وهذا مطرد فى كل ما بقى لنا من تفسيره، لم يتخلف فى أى صفحة من صفحاته، فأين هذا من تفسير جزء «عم» الذى يجرى على الأسلوب المرسل المعروف فى التأليف؟.

رابعا: لأن تفسير جزء «عم» قد جاء فى أوله تفسير سورة الفاتحة، والمعروف أن موضعها فى ترتيب المصحف هو قبل سورة البقرة، وعلى هذا جرى جميع المفسرين، ولم نر أحدا منهم زحزحها عن مكانها المعروف عند تفسيره للقرآن، إلا أن يكون المفسر قد عمد إلى تفسير جزء واحد من أجزاء القرآن مثلا. والرمانى لم يفسر جزء «عم» وحده، وإنما فسر القرآن كله، وليس من المعقول ولا من المقبول أن يذكر تفسير فاتحة الكتاب فى أول كل جزء من أجزاء القرآن الكريم.

خامسا: (وهذه مسألة شكلية) لأن الخط الذى كتب به اسم المؤلف على النسخة التيمورية يختلف تماما عن الخط الذى كتبت به هذه النسخة، ويبدو أنه أحدث منه بكثير؛ لأنه أكثر وضوحا وإشراقا من الخط الذى فى الداخل، مع أن الخط الخارجى يكون هو المعرض للمحو والزوال، وهذه النقطة إن لم تكن مرجحة فهى معضدة.

وإذا لم يكن هذا الجزء للرمانى فلمن يكون إذن؟

ونحن نقول إنه ليس من غرضنا أن ننسب تفسير جزء «عم» إلى صاحبه، ولكن غرضنا أن نعرف حقيقة نسبته للرمانى. هذا هو غرضنا وقد حققناه بما نرضى عنه.

ولكن قبل أن أترك هذه النقطة أحب أن أتساءل: لماذا يفترض الباحثون دائما أن الزمخشرى هو الذى نقل عن هذه النسخة من تفسير جزء «عم» ولا يفترضون العكس وهو أن مؤلف النسخة (أو مفسر هذا الجزء) هو الذى نقل عن الزمخشرى؟ وإذا كان المتشبثون بنسبة هذا التفسير للرمانى لا يستطيعون ذلك فلماذا لا يفترض ذلك المتشككون إذن؟.

والحق أن الدكتور عبد العال سالم مكرم كان قد افترض هذا الفرض أو توهمه، إلا أنه فقد قيمته حينما حصره فى من يحمل لقب «الرمانى» من النحاة، ولما ذهب يحقق هذه المسألة لم يكتشف إلا واحدا فقط يحمل هذا اللقب جاء بعد عصر الزمخشرى مما كشفنا عنه النقاب منذ قليل، ولو أنه وسع دائرة فرضه وحقق المسألة، لكان أولى له وأنفع للبحث العلمى وأجدى للحقيقة العلمية، ومن هنا فقد فرضه هذا قيمته.

بقى بعد ذلك، أن نلقى الضوء على جزءىّ تفسيره الباقيين، اللذين يضم معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية فيلما لكل منهما.

فأما أولهما فهو الجزء العاشر من التفسير، ولقد جاء فى الصورة الأولى من الفيلم، الذى يضمه معهد المخطوطات له ما يلى:

الجزء العاشر من كتاب الجامع لعلم القرآن
تأليف أبى الحسن على بن عيسى النحوى رحمه الله
فيلم عن نسخة بمكتبة قشطند تحت رقم ٣١٣
وعلى وجهها وفى بعض صفحاتها من الداخل ختم الوقف.

وهذا الجزء يبدأ بقوله تعالى من سورة آل عمران: **﴿إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم﴾** (آية ٨٩ آل عمران).

وينتهى هذا الجزء بنهاية السورة ويقع فى حوالى مائة وست وسبعين ورقة، إلا أنها غير موقمة، وصفحاتها ليست مرتبة.

فمثلا نجد تفسير قوله تعالى: ﴿إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهبا ولو افتدى به أولئك لهم عذاب أليم وما لهم من ناصرين﴾ (آية ٩١ آل عمران) فى غير مكانه الطبيعى، فلقد حدث أن نقلت أربع صفحات من مكانها فى صدر تفسير هذا الجزء إلى مكان آخر، حيث اعترضت تفسير قوله تعالى ﴿ولا تحسبون الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون﴾ (آية ١٦٩ آل عمران) ولم يحاول مصور النسخة أن يرتب الصفحات، ليأخذ منها فيلما صحيحا، فجاءت صورة الفيلم مضطربة كأصل النسخة.

ومما هو جدير بالذكر أن هذا الجزء من تفسير الرمانى لم أعرف أحدا من الباحثين والدارسين اهتدى إليه قبلى، لأنى لم أجد إشارة إليه لا من قريب ولا من بعيد، فى كل الأبحاث العلمية التى كتبت عن الرمانى أو تعرضت له، ولا حتى فى الكتب والمؤلفات الأخرى.

وأما ثانيها فهو الجزء الثانى عشر من التفسير، وقد جاء على أول صورة من صور الفيلم الذى يضمه المعهد له ما يلى:

المكتبه: المسجد الأقصى رقم المخطوطة فيها ٢٩.

اسم الكتاب: تفسير القرآن (الجزء الثانى عشر) ؟.

اسم المؤلف: على بن عيسى الرمانى؟ هكذا كتب عليه بخط حديث.

تاريخ النسخ: القرن السادس خط نفيس مشكول.

عدد الأوراق: ١٥٠ ورقه تقريبا ناقص الأول والأخير ١٥ سطرا.

وجاء فى الصفحة الأولى: «هذا الجزء الثانى عشر من كتاب الجامع فى علوم القرآن لعلى بن عيسى بن على بن عبد الله الرمانى.

ويبدأ الجزء بكلام مبتور عن الآية ١٦ من سورة إبراهيم، ثم يبدأ فى تفسير قوله تعالى: **﴿يتجرعه ولا يكاد يسغيه ويأتيه الموت من كل مكان وما هو بميت ومن ورائه عذاب غليظ﴾** (آية ١٧ من سورة إبراهيم). وينتهى عند تفسير قوله تعالى: **﴿ودخل جنته وهو ظالم لنفسه قال ما أظن أن تبيد هذه أبدا وما أظن الساعة قائمة ولئن رددت إلى ربى لأجدن خيرا منها منقلبا قال له صاحبه وهو يحاوره أكفرت بالذى خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سواك**

رجلا﴾ (الآيات ٣٥- ٣٧ الكهف) ولكن الجزء ينتهى قبل أن يكمل تفسير هذه الآيات، مما يدل على أن الجزء ناقص من أوله وناقص من آخره، كما جاء فى البيان الذى نقلناه هنا.

وهذه النسخة أيضا ليست موقمة، ولو كانت موقمة لعرفنا عدد الصفحات التى ضاعت من بداية تفسير هذا الجزء على الأقل.

وفى هذا الجزء اضطراب أيضا فى ترتيب الصفحات، وفيه فوق ذلك تكرار لبعض الصفحات.

فمثلا نجد أن بعض تفسير قوله تعالى: **﴿سرابيلهم من قطران وتغشى وجوههم النار﴾** يأتى بعد خمس عشرة صفحة من موضعه، متداخلا مع تفسير قوله تعالى: **﴿وله ما فى السموات والأرض وله الدين واصبا أفغير الله تتقون... الآيات الثلاث﴾**.

كما نجد أن هناك صفحتين تكررتا، تتضمنان تفسير قوله تعالى: **﴿إلا إبليس أبى أن يكون مع الساجدين قال يا إبليس مالك ألا تكون مع الساجدين قال لم أكن لأسجد لبشر خلقته من صلصال من حمأ مسنون﴾**.

كما تتضمن هاتان الصفحتان جزءاً من تفسير ما قبل هذه الآيات.

هذا مجرد مثال؛ لأن الصفحات المكررة أكثر من هذا.

ومعنى هذا أن الحجم الحقيقى لهذا الجزء أقل من مائة وخمسين ورقة، وذلك إذا ألغينا التكرار الذى وقع فى بعض الصفحات.

وأحب أن أذكر هنا أن الذى دلنى على هذا الجزء هو إشارة الدكتور/ مازن المبارك له فى رسالته «الرمانى النحوى»، ولكنى اكتشفت بعد أن اطلعت على هذا الجزء أن الدكتور مازن لم يعرف عن هذا الجزء إلا البيانات التى جاءت فى أول صورة من صور الفيلم، مع نقل نموذج من التفسير من أول سورة الحجر، وكل من يطلع على هذا الجزء ويقرأ ما كتبه عنه الدكتور مازن سيوقن بما قلته هنا.

ومن هنا أبيح لنفسى أن أقول إننى أول من وفق إلى قراءة هذا الجزء والإفادة منه، وإن كان للدكتور مازن فضل السابق إلى معرفته والإشارة إليه.

وأول ما يلاحظ الدارس أمام هذا الجزء أنّ العنوان الذى كتب على الغلاف هو «تفسير القرآن» وأن العنوان الذى جاء في الصفحة الأولى هو «هذا الجزء الثانى عشر من كتاب الجامع في علوم القرآن، وهذا يعنى أن الجامع والتفسير كتاب واحد وليسا كتابين، وأن الاسم الصحيح له هو «الجامع فى علوم القرآن»[1] وأن كلمة التفسير التى جاءت على الغلاف من عمل النساخ وليست اسما للكتاب.

وكان هذا وحده كافيا لأن يتوقف الدكتور/ مازن عن الحكم بأن التفسير كتاب والجامع كتاب آخر، ولكنه أغفل هذا أو تغافل عنه، والغريب أن الدكتور/ مازن هو الوحيد الذى حكم هذا الحكم- فيما أعلم-، وهو الوحيد أيضا الذى كان يملك الدليل القوى العملى على خطأ هذا الحكم، وهذا الدليل هو هذه الملاحظة التى ذكرناها هنا وهى أن الجزء الثانى عشر يحمل عنوانين لكتاب واحد.

وعند المقارنة بين الجزأ نجد أن أولهما ينتهى عند آخر سورة آل عمران، وأن الرمانى فسر فيه نحوا من حزب ونصف حزب فى مائة وست وسبعين ورقة، وأن الثانى ينتهى فى سورة الكهف وأنه فسر حوالى جزأين فى أقل من مائة وخمسين ورقة- بعد حذف المكرر... وأن بين جزءىّ الكتاب حوالى تسعة أجزاء من القرآن الكريم.

فإذا كان الأول هو الجزء العاشر والثانى هو الجزء الثانى عشر فهل يعنى هذا أن الجزء الحادى عشر يبدأ من أول سورة النساء وينتهى فى سورة إبراهيم- أو فى آخر سورة الرعد إذا قدرنا أن المحذوف من تفسير الجزء الثانى عشر يبدأ من أول سورة إبراهيم-؟ أعتقد أن الإجابة على هذا السؤال بنعم مجازفة فى الحكم، أما أنا فأشك فى عملية الترقيم نفسها.

فهل يعقل أن يستغرق الجزء العاشر أكثر من نصف سورة آل عمران وتكون الأجزاء التسعة الأولى مستغرقة فاتحة الكتاب والبقرة وما لم يستغرقه الجزء العاشر من سورة آل عمران.

---

(١) هذا العنوان يختلف قليلا عما ذكره الرماني نفسه وهو «الجامع لعلم القرآن» وهو نفس الاسم الذي جاء علي النسخة القشطندية للجزء العاشر، والدكتور/ مازن يسميه «الجامع في علم القرآن».

وإذا افترضنا أن ذلك ممكن على اعتبار أن أول التفسير دائما يحتاج إلى كلام كثير، لأنه يتطلب الوقوف عند كل آية وكل كلمة، وكلما تقدم به التفسير قلّ كلامه، لأن في إمكانه حينئذ أن يحيل على ما سبق، أقول إذا افترضنا أن ذلك ممكن وقبلناه فهل نقبل أن يكون الجزء الحادى عشر بهذا الحجم وهذه الضخامة؟

لا شك عندى أن وضع أرقام هذه الأجزاء من عمل النساخ، وبالتالى فإن الدهشة التى تعترى الدارس عندما يرى هذه الأرقام ويقارن بينها يرجع أولا وأخيرا إلى عدم دقة النساخ فى وضع الرقم الصحيح للجزء.

ونحن لن نفترض رقما لهذا الجزء ورقما لذلك لأنه أمر لا ضرورة له، ومن أراد أن يعرف حجم هذا التفسير فعليه أن يراجع هذين الجزأين من التفسير، ويرى كم يستغرق تفسير الآية فى هذا الجزء، وكم يستغرق تفسير آية مثلها فى الجزء الآخر، ليهتدى إلى تصور تقريبى لحجم هذا التفسير.

وبالمقارنة بين الجزأين تبين لنا أن الرمانى فى الجزء العاشر يفسر كل آية بمفردها، يبدو تفسيره لها بقوله: «القول فى قوله جل وعز»، ثم يذكر الآية كاملة، ثم يبدأ فى تفسيرها على طريقة السؤال والجواب، وهذا المنهج مطرد عنده فى هذا الجزء، ولم يتخلف قط، وفى نهاية تفسير كل آية يذكر ما تتضمنه من معان.

أما فى الجزء الثانى عشر فإنه يفسر الآيتين معا، وقد يجمع ثلاث آيات أو أربع آيات ويفسرها معا، بالأسلوب نفسه، والطريقة التى كان يفسر بها فى الجزء العاشر، ثم يختم تفسيره لهذه الآيات المجتمعة بذكر ما تتضمنه كلها من معان.

كما تبين لنا، أن القدر الذى يشغله تفسير آية قصيرة فى الجزء العاشر، يكفى لتفسير أربع أو خمس آيات من الجزء الثانى عشر، وهذا يعنى أنه كلما تقدم فى تفسيره اقتصد فى شرح الآيات وتفسيرها، مكتفيا بما فصله فيما سبق من تفسيره، فعلى قارئ تفسيره أن يرجع إليه هناك.

هذا وتفسير الرمانى كاسمه «جامع» لعلم القرآن، فلقد أفاض فى شرح آيات الكتاب الكريم، وأطنب فى بيان مسائلها وأحكامها، وما يتعلق بها من

فقه ونحو وكلام، على طريقة المعتزلة، وقراءات ولهجات، كما تحدث فيه عن أسباب النزول، وعن وجه اتصال الآية بما قبلها أحيانا، كما جمع فى تفسيره هذا بين العقل والنقل، فروى كثيرا مما أثر عن الصحابة والتابعين وكبار الصالحين فى تفسير بعض الآيات، وأسند إليهم ما روى عنهم، بل إنه كان يستعين بآراء العلماء المتأخرين من رجال اللغة، الذين تعرضوا لتفسير القرآن وشرح آياته، كالفراء وأبى عبيدة، ووقف عند بعض آرائهم وناقشها عندما ظهر له أن وجه الصواب قد جانبهم، ولم يضن على نفسه بالإفادة من آراء أساتذته ومعاصريه، وكثيرا ما نجد آراءهم فى تفسيره منسوبة إليهم، حتى الفارسى صاحب المقالة الشهيرة التى أطلقها فى الرمانى، نجده ينقل عنه آراءه وينسبها إليه فى نزاهة وأمانة.

وفى تفسيره أيضا فوق ما سبق تشيع واضح، أشرنا إليه عند الكلام على مذهبه، ولكن هذه المسائل المتعددة التى تضمنها تفسيره ليست متساوية فى القدر، فالنحو ومسائله وقضاياه يأتى فى رأس مجموعة العلوم التى تشغل أكبر قدر من تفسيره، حتى إذا قلنا إن تفسيره نحوى لم نبعد.

أما مسائل العلوم الأخرى فإن نصيبها أمام النحو يتضاءل، ثم هى نفسها تتفاوت فيما بينها.

والعجب كل العجب أن الرمانى -على الرغم من مكانته فى البلاغة ومنزلته فى البيان وتجديده فيها- لا يعطى للتفسير البيانى كبير أهمية، فقد يمر على الآيات العديدة دون أن يشير أدنى إشارة إلى شئ من هذا، فإذا أشار كانت إشارته خاطفة، لا تروى ظمأ ولا تشفى غلة- هذا إذا استثنينا التضمين الذى لازم تفسيره من أوله إلى آخره كما صرح هو بذلك، وكما تبيناه فى جزئ تفسيره الباقيين، وهذا عكس ما كنا ننتظره من رجل فى مثل مكانته البلاغية المعروفة، بل إنى لأزعم أن من عرف بلاغة الرمانى توقع من تفسيره أن يكون على مستوى بلاغته فى «النكت» أو على مقربة منها.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الرمانى كان يقول عن تفسيره «تفسيرى بستان يجتنى منه ما يشتهى» وهذا وصف صادق لتفسيره، كما تبيناه من هذين الجزءين الباقيين.

ومما يدل على قيمة هذا التفسير، أن الصاحب بن عباد كان يجل هذا التفسير وينزله قدره، فلقد قيل له: هلا صنفت تفسيرا؟ فقال: وهل ترك لنا على بن عيسى شيئا؟

ومما هو جدير بالذكر أن الرماني عنى بتفسيره هذا عناية كبيرة، وأنه كان منكبا عليه انكبابا، يدلنا على ذلك ما قاله عز الدولة بختيار، حينما ذهب إليه مع وفد أفاضل العلماء ووجوه القوم، لينبهوه على إغارة الروم وذعر الناس، قال عز الدولة له: «وأما أنت يا أبا الحسن فوحق إني لأحب لقاءك وأوثر قربك، ولولا ما يبلغني من ملازمتك له لمجلسك وتدريسك لمختلفتك وإكبابك على كتابك في القرآن لغلبتك على زمانك... إلخ[1]» هكذا إكبابك على كتابك في القرآن، وذلك يدل على مدى اهتمامه به وشغفه وعنايته، ومعنى هذا أنه كان يكتب تفسيره منكبا عليه في تلك الفترة التي حدثت فيها هذه الوقائع وهي سنة ٣٦٢ هـ أي بعد أن قطع في رحلة العمر شوطا كبيرا، قضاه في البحث والتدريس، والتأليف، والمناظرة والجدل، فعقليته في تلك الفترة كانت قد أفادت من هذه الرحلة العلمية الطويلة، وذلك واضح كل الوضوح في تفسيره.

نموذجان من تفسيره:

١ - القول في قوله جل وعز: ﴿**إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم**﴾ يقال: إذا كانت التوبة من الذنب لا تصح إلا بعده فلم قيل من بعد ذلك؟

الجواب: للدلالة على معنى تابوا منه، وذلك أن توبتهم من غيره لا تنفع في التخلص منه كما تنفع التوبة من الكبير في التخلص من الصغير.

ويقال: لم شرط مع التوبة الإصلاح وبالتوبة وحدها يسقط العقاب ويجب الثواب؟

الجواب: لإزالة الإبهام إذا تابوا من الارتداد لم يضرهم غيره من الفساد، وعلى ذلك: ﴿**إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم أجرهم عند ربهم**﴾ فذكر مع الإيمان عمل الصالحات، لإزالة الإبهام أن من كان مؤمنا في الحكم لم

(١) القصة بتمامها في «الإمتاع والمؤانسة» جـ٣ ص ١٥١ إلي ص ١٥٩.

يضره ما عمل بعد ذلك من الجرم.

ويقال: إذا كانت المغفرة فيما تجوز فيه التبعة فلم ذكرت مع التوبة؟

الجواب: لأنها نعمة من الله كما أن الثواب نعمة منه وإن كان واحا (هكذا ولعلمه واحدا) فى الحكمة فالمغفرة تكون فيما تجوز فيه التبعة.......

ويمضى فى تفسيره الآية بهذا الأسلوب حتى يصل إلى آخرها فيقول: وقد تضمنت الآية: البيان عن قبول التوبة من كل معصية؛ لأنها إذا قبلت من الردة وهى أعظم كان قبولها مما دونها أوجب»[١].

٢- القول فى قوله جل وعز: **﴿ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون﴾**.

يقال: لم ذكر فى الآية مع سواء أحد الفريقين دون الآخر ولم يجز مثل ذلك فى سواء على قيامك وقعودك[٢]؟

الجواب: فيه قولان: الأول: أنه محذوف لدلالة ما تقدم من الكلام عليه كما قال أبو ذؤيب:

عصانى إليها القلب إنى لأمره مطيع فما أدرى أرشد طلابها[٣]

ولم يقل أم غىّ، لأن حاله ينبئ من جهة أنه يهواها، فما يبالى أرشد أم غى طلابها.

وقال الآخر:

أراك فلا أدرى أهمّ همته وذوالهم قدماً خاشع متضائل

ولم يقل أم غيره؛ لأن حاله فى التغيير ينبى أن الهم غيّره أم غيره ما يجرى مجراه وهذا مذهب الفراء[٤].

والوجه الثاني: أن تكون ليسوا سواء تمام الكلام، ثم يستأنف ما بعده،

(١) الجزء العاشر من الجامع لعلم القرآن.
(٢) شرح هذه المسألة شرحا وافيا في كتاب الحروف عند ذكر الفرق بين «أم وأو» .الورقه ٢٣ من الفيلم ١١٥ لغة بمعهد المخطوطات ص ٣٩ منازل الحروف، ص ١٧٣ كتاب معاني الحروف.
(٣) البيت في معاني القرآن للفراء جـ ١ ص ٢٣٠ كما يلي:
عصيت إليها القلب إني لأمرها سميع فما أدري أرشد طلابها
(٤) مذهب الفراء في هذه المسألة مذكور في «معاني القرآن» جـ١ ص٢٣٠ وما بعدها.

كما يقال إذا ذكرت قبيلة بجبن أو بخل، ليسو سواء منهم الجواد والشجاع.

فرفع أمة على القول الأول بمعنى الفعل كأنه قيل: لا تستوى أمة هادية وأمة ضالة، ورفعه على القول الثانى بالابتداء... الخ[(١)].

هذا هو أسلوب الرمانى فى تفسيره، وهذه طريقته، فأين هذا من أسلوب تفسير جزء «عم»؟ ثم أين التعقيد وأين الغموض فى مثل هذا الأسلوب؟

ألست محقا فيما قدمته من أن للرمانى أسلوبين فى مؤلفاته- إن صحت شكوى القدماء منه- أحدهما خص به النحو والمنطق والكلام، والثانى ذهب يعالج به مسائل بقية العلوم التى يكون له فيها رأى جديد، وإضافة إلى ما انتهى إليه السابقون؟

ثالثا: كتبه المطبوعه:

١- الألفاظ المترادفة:

يعد هذا الكتاب أول كتب الرمانى التى خرجت من عالم المخطوطات إلى عالم المطبوعات، فلقد نشره الأستاذ/ محمد محمود الرافعى، بعد أن صححه على الأستاذ/ محمد محمود الشنقيطى، وطبعه بمطبعة الموسوعات بباب الخلق سنة ١٣٢١هـ، ثم طبع بعد ذلك طبعة ثانية فى الهند سنة ١٣٣٤هـ أى بعد الطبعة الأولى بثلاثة عشر عاما فقط.

والكتاب يقع فى مائة واثنين وأربعين فصلا، والفصل هو الكلمة ومرادفاتها أو ما يقاربها فى المعنى، وأقل فصل يتكون من ثلاث كلمات متحدة المعنى أو متقاربة، وقد يصل الفصل إلى اثنين وعشرين كلمة، تؤدى كلها معنى واحد أو معانى متقاربة.

وإن الناظر فى كتابه هذا يلاحظ عدة أمور:

١- أنه قد يذكر كلمات يرادف بعضها بعضا، أو تتقارب معانيها، وهذا هو الغالب على كتابه، ولكنه قد يذكر تراكيب تدل على معان متقاربه مثل «إنه يصبب المفصل ويقرب البعيد ويظهر الخافى ويبين الملّتبس ويخلص المشكل»[(٢)] وهذا أبعد ما يكون عن الترادف بمعناه اللغوى، لأن الترادف بهذا المعنى عند من يقره إنما يكون فى المفردات لا فى التراكيب.

(١) الجامع لعلم القرآن جـ١٠.

(٢) الألفاظ المترادفة ص ٤١.

٢- أن بعض الكلمات التى يذكرها علي أنها مترادفة ليست أكثر من كلمات اشتقت من مادة واحدة وذلك مثل:

«عوض وبدل وخلف وعقب وبديل وعقيب»[١].

فهنا نرى أنه ذكر بدل مع بديل وعقب مع عقيب على أنها كلمات مترادفة، ومثل «عاقبته وغبّه وعقباه وعقيبه ومغبته».. الخ[٢].

وهنا يذكر عاقبته مع عقباه وعقيبه ويذكر غبه مع مغبته.

٣- أن الكلمات التى يذكرها على أنها مترادفة إذا أمعنا النظر فيها لا نستطيع أن نقول إن بينها ترادفا أو مساواة فى الدلالة وهذا مثل على ذلك:

«جماعة وخرق وفرقة وطائفة وشرذمة وعصبة ورهط وفئام وأحزاب وكردوس وحيلا وعرج وبعر وصرم وزرافات وثلة وزمرة وكتيبة وفيلق وخميس وجيش وعسكر»[٣].

وهذا ما دفع الدكتور/ إبراهيم أنيس إلى أن يقول «ومع اعتدال أبى الحسن فى حصر تلك المترادفات لا يكاد الدراس يستعرض ألفاظ الكتاب حتى يتبين له أن كثيرا منها لا يمت إلى الترادف بصلة، وحتى يتضح له أن معظم هذه الكلمات من ذوات المعانى المجردة، كالأفعال والأحداث والصفات، ويندر أن تشتمل على الدلالة المحسوسة أو أسماء الأشياء»[٤].

ثم يذكر بعد ذلك أمثلة عبر عنها بأنها تدل على الشطط والمغالاة فى عدها من المترادفات، يقول: «لا أظن أننا بحاجة إلى التعليق على هذه الأمثلة فمجرد النظر إليها يبين بوضوح مقدار مغالاة أصحاب الترادف وتجاهلهم لتطور الدلالات فى الأجيال المختلفة وخلطهم بين دلالة جاهلية وأخرى إسلامية»[٥].

وأنا لا أظن أن الرمانى كان يقصد من الترادف معناه الذى نعرفه الآن، من أن الكلمات المترادفة تتساوى فى دلالتها علي المعنى، وأن كل واحدة منها يصح أن تحل محل الأخرى وتؤدى وظيفتها لأنها بمعناها، ولكنى أظن أنه كان يقصد أن ما ذكره من مفردات أو مركبات تتقارب فى معانيها، ولكن

(١) السابق ص٤٤. (٢) نفسه ص٤٢. (٣) نفسه ص ٢٣.
(٤) دلالة الألفاظ ص ٢١٩. (٥) السابق ص ٢٢١.

تقاربها لا يعنى مساواتها تماما فى الدلالة على المعنى، كما لا ينفى أن هناك فروقا بين كل كلمة وأخرى، أو بين كل تركيب وآخر، ودليلى على ذلك:

١- ما ذكرته فى الملاحظة الأولى، وهو أنه يدخل دلالة المركبات فيما ذكره من الترادف، ومعلوم أن المركبات ليست من الترادف فى شئ، وهذا يعنى أنه لا يقصد من ذكره الترادف معناه المعروف عند علماء اللغة؟.

٢- عنوان الكتاب نفسه لم يتفق المؤرخون عليه، فقد قيل فى اسمه إنه «الألفاظ المترادفة» و «الألفاظ المترادفة والمتقاربه المعنى» و«الألفاظ المتقاربة أو المترادفة المعنى». وإلى هذا العنوان الأخير أميل، لأنه يتسق مع الأدلة الأخرى ولا يتعارض معها.

٣- إن الرمانى يرى أن هناك دلالة دقيقة لكل كلمة لا يشاركها فيها لفظ آخر، ولقد جاءت هذه النظره منه للمفردات التى يبدو من ظاهرها أنها مترادفة فى معالجنته لأسلوب القرآن الكريم ونظرته إلى بلاغته وإعجازه، فهو يرى أن القرآن الكريم فى الطبقة العليا من البلاغة، وأن كل مفرد من مفرداته موضوع فى مكانه الصحيح، بحيث لو وضع مكانه غيره فإنه لن يؤدى ما أراده من دلالة، ومن هنا ذهب يفرق بين ألفاظ تبدو مترادفة مثل: الظلم والجور، الصدق والحق، السرعة والعجلة، المصير والمرجع... إلخ

يقول مثلا فى الفرق بين الظلم والجور:

ما الفرق بين الظلم والجور؟

الجواب: أن أصل الظلم: النقصان للحق، والجور: العدول عن الحق، ولذلك خولف بين النقيضين منهما، فنقيض الجور: العدل، وهو العدول بالفعل إلى الحق، ونقيض الظلم: الإنصاف، وهو إعطاء الحق على التمام»[(١)].

أليس من حقنا بعد ذلك أن نقول إن الرمانى لا يقول بالترادف بين الألفاظ، وأن كتابه فى الترادف لا يعنى أن ما ذكره من ألفاظ يرى أنها متساوية تمام المساواة فى دلالتها؟

(١) الجامع لعلم القرآن ص ١٠.

٢- النكت في إعجاز القرآن:

هذا هو الكتاب الثانى من كتب الرماني، الذى قدر له أن يخرج من سراديب المخطوطات إلى عالم المطبوعات، ذلك أن هذا الكتاب طبع فى الهند لأول مرة بتحقيق الأستاذ/ عبد العليم الصديقى سنة ١٩٣٤م، ثم طبع بعد ذلك في مصر ضمن كتاب «ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن» بتحقيق الأستاذ/ محمد خلف الله أحمد والدكتور/ محمد زغلول سلام، وصدرت منه طبعتان: الأولى في عام ١٩٥٦م، والثانية فى عام ١٩٦٨م ويعد هذا الكتاب أو هذه الرسالة أشهر كتب الرمانى المطبوعة والمخطوطة على الإطلاق، وأكثرها حظا من حيث عناية الدارسين به، وتحليلهم له، والقاء الضوء عليه، وعلى الرغم من أن هذا الكتاب يحمل عنوانا فى الإعجاز- والبلاغة وجه من وجوه الإعجاز السبعة عند الرمانى- فإنه جعل البلاغة القرآنية أو هذا الوجه من وجوه الإعجاز هو شغله الشاغل، وقضيته الأساسية.

ولقد اعتمد الدارسون الذين عرضوا لبلاغة الرمانى على ما جاء فى النكت من وجوه البلاغة العشرة، وتناولوها بالعرض والتحليل والتقويم، ووضعها فى مكانها الصحيح فى تطور البلاغة العربية.

وهذه نظرة قاصرة من وجهة نظرى؛ لأن هذا الأثر ليس هو كل ما ترك الرمانى لنا فى البلاغة، وإذا كان الجزء الأعظم من تراثه -ومنه التراث البلاغي- قد ضاع فإنه بقي لنا قدر لا بأس به- وإن لم يكن كافيا، وينبغي علي دارس بلاغة الرمانى أن يعود إليه، فقد يجد فيه إضافة أو توضيحا، أو مسألة غير مسائل البلاغة العشرة المعروفة عن الرمانى، فيضمها إلى أخواتها، وبهذا نقترب شيئا فشيئا من تصور بلاغته.

كما أن كتب الأدب والبلاغة التى جاءت بعد ذلك حملت إلينا بعض آراء الرمانى فى مسائل بلاغية، وقد نسبها أصحابها إليه صراحة، وهذه أيضا ينبغي الانتفاع بها لتزداد صورة البلاغة عند الرمانى وضوحا[١].

أما الاعتماد على كتاب النكت وحده فى دراسة بلاغة الرمانى، فإنى لا أرى أنه منهج صائب، وأنا لا أقول إننا نستطيع أن نصل إلى تصور كامل

(١) لقد استعان الدكتور/ عبد القادر حسين ببعض المصادر الأخري في معرفة بلاغة الرماني لكنها محاولة محدودة.

لبلاغة الرمانى، فهذا أمر لا أدعيه، ولا يملك أحد أن يدعيه، لأن ما بقى لنا من بلاغته فى مصادرها المختلفة لا ينهض بهذه الغاية، ولكن ما لا يدرك كله لا يترك كله.

٣- كتاب الحروف:

ورد ذكر هذا الكتاب فى عدد من المصادر، التى ترجمت للرمانى، وأشارت إلى كتبه، كنزهة الألباء وإنباه الرواة وبغية الوعاة وإشارة التعيين وطبقات ابن شهبة وهداية العارفين وغيرها.

إلا أن هذه المصادر لم تتفق على اسم الكتاب، فالقفطى مثلا يذكره باسم «الحروف» وابن الأنبارى وياقوت وغيرهما يذكرونه باسم «معانى الحروف» فهل هما كتابانا؟

الواقع أن لكتاب «الحروف» للرمانى نسختين مختلفتين:

إحداها: مخطوطة ضمن مجموعة فى اسطمبول «كوبريللى/ ١٣٩٣» ومن هذه النسخة فيلم بمعهد المخطوطات التابع لجامعة الدول العربية تحت رقم ١١٥ لغة، وتاريخ نسخها سنة ٦٣٥هـ تقريبا، وهى تقع فى فيلم المعهد فيما بين ص ١٠ وص ٢٤ وفى هذه النسخة تحدث الرمانى عن:

اللامات- الألفات- الهاءات- الباءات- النونات- التاءات- ما- مَن- أى- أنْ المخففة- إنْ المخففة- حتى- من- لام الإضافة- تصرف رويد- تصرف الحروف بما تدخل عليه[1]- الخَبر- الأسماء التى تعمل عمل الفعل- حروف الزيادة- الفرق بين إما وأما- الفرق بين إن وأن- الفرق بين أم وأو- الفرق بين لو وإن.

وللكتاب نسخة أخرى مخطوطة ضمن مجموعة أيضا بمكتبة البديرى بالقدس، لها فيلم أيضا بمعهد المخطوطات «فيلم» القدس، والكتاب هو الرسالة الثانية، من صـ ٦٣٥ إلى صـ٦٦٠ وقد كتبت هذه النسخة فى القرن التاسع، وفيها تحدث عن الحروف الأحادية فالثنائية فالثلاثية فالرباعية.

---

(١) يقصد بتصرف الحروف فيما تدخل عليه أن من الحروف ما يختص بالاسم كالألف واللام، ومنها ما يختص بالفعل كالسين وسوف، ومنها ما يختص بالجملة وحدها كألف الاستفهام، ومنها ما يدخل علي الاسم ليعقده باسم آخر.. الخ.

فالحروف الأحادية هي: الهمزة -الباء -التاء- السين- الفاء- الكاف- اللام- الواو.

والحروف الثنائية هي: أل - أم- أنْ - إنْ- أو- أيْ- لا- ما -وا -ها- بل -عن- في -من- قد- كي- لم -لو -هل- مذ.

والحروف الثلاثية هي: منذ- نعم- بلى- ثم- جير- كلا- ربّ- على -سوف- إنّ- أنّ- ليت- ألا- إلى -إذا- أيا.

والحروف الرباعية هي: حاشا -حتى -كأن- كلاّ- لولا- لوما- لعل- ألا- إمّا- أمّا- هلاّ -لمّا- لكنّ.

هاتان هما النسختان اللتان تحملان اسم «كتاب الحروف» وهما كما نرى مختلفان، وإن كان بينهما بعض الاشتراك فى بعض الحروف.

ونلاحظ عليه أنه تحدث عن الحروف بما يعنى الأدوات، ما عمل منها وما همل، وهو يذكر عند كل حرف من الحروف فى نسخة القدس: أعامل أم هامل، ثم يسرد الحديث عنه بعد ذلك، مؤيدا بالنصوص والشواهد القرآنية والشعرية.

ولعل الرمانى اطلع على كتاب الحروف لأوسطا ليس، الذى أشار إليه ابن النديم فى الفهرست، فألّف كتاب الحروف على منواله[1].

هذا ولقد شرح كتاب «معانى الحروف» على بن فضال المجاشعى القيروانى، المتوفى سنة ٤٧٩هـ[2]، ولقد نشر الأستاذ/ محمد حسن آل ياسين النسخة الأولى من كتاب الحروف تحت عنوان «منازل الحروف»، وذلك فى المجموعة الخامسة من «نفائس المخطوطات» التى يتولى تحقيقها وطبعها فى النجف الأشرف، ولقد شغلت النسخة ما بين ص-٩ و ص-٤٥ من صفحات المجموعة، واعتمد فى نشره على نسخة ضمن مجموع مخطوط فى خزانة المتحف العراقي تحت رقم ٧٧٨، وقال الناشر: إن الذى أطلق عليها هذا الاسم هو الناسخ، وأنه تابعه على ذلك.

كما نشر الكتاب أيضا الأستاذ/ غلام مصطفى فى مجلة الألسن الشرقية بلا هور -العدد الثاني- المجلد السابع من ص ١٨ إلى ص ٤٢.

---

(١) مقدمة كتاب معاني الحروف للرماني تحقيق د. عبد الفتاح شلبي ص ٢٧.

(٢) معجم الأدباء جـ١٤ ص ٩٢، هداية العارفين جـ١ ص٦٩٧، ذيل كشف الظنون جـ٢ ص٥٠٦.

ثم جاء بعد ذلك الدكتور/ عبد الفتاح شلبى وطبع نسختى الكتاب على اختلافهما فى الكتاب واحد، مع مقدمة وتحليل للنسختين، وبدأ بنسخة القدس وثنى بنسخة اسطمبول.

وكنت أتوقع منه أن يفصل القول فى حقيقة الكتاب، وهل يمكن أن تكون النسختان لكتاب واحد، فصل النساخ ما بين أجزائه، فتداخلت بعض أبوابه فى بعض؟ أم هل هما كتابان مختلفان للرمانى، كتبهما فى مرحلتين من مراحل حياته ولم يشأ أن يغير العنوان؟ وربما كان عنوان أحد الكتابين هو «معانى الحروف» وعنوان آخر هو «الحروف» فكان ينبغى عليه حينئذ أن يحقق هذه المشكلة.

ولكنه لم يفعل شيئا من ذلك، واكتفى بنشر النسختين فى كتاب واحد، وجعل للكتاب عنوانا واحدا هو «كتاب معانى الحروف» وكأنهما كتاب واحد له وجهان.

نموذج منه:

يقول فى الفرق بين أم وأو:

«اعلم[(١)] أن «أم» استفهام على معادلة الألف بمعنى «أى» أو الانقطاع عنه، وليس كذلك «أو»؛ لأنه لا يستفهم بها، وإنما أصلها أن تكون لأحد الشيئين، وإنما تجئ أم بعد أو[(٢)]، يقول القائل: ضربت زيدا أو عمرا فتقول مستفهما أزيدا ضربت أم عمرا؟ فهذه المعادلة للألف كأنك قلت أيهما ضربت؟ فجوابه: زيدا إن كان هو المضروب، أو عمرو[(٣)] إن كان وقع به الضرب، ولو قلت أزيدا ضربت أو عمرا لكان جوابه نعم أو لا؛ لأنه فى تقدير: أأحدهما ضربت؟. الخ[(٤)].

---

(١) هذه الكلمة ساقطة من «منازل الحروف المطبوعة في العراق.

(٢) وهذه الكلمة ساقطة أيضا من «منازل الحروف»، ووضع مكانها عدة نقط بين قوسين كبيرين.

(٣) المثبت في «منازل الحروف» بعد ذلك مباشرة «ولا يجوز أن يكون جوابه نعم أو لا؛ لأنه في تقدير: أحدهما ضربت» ص ٣٩ وبمقارنته بالتي المنقول هنا نجده قد اختلط عليه الأمر فخلط بين فقرات النص الأصلي.

(٤) الورقة ٢٣ من الفيلم ١١٥ لغة، منازل الحروف ص ٣٩، كتاب معاني الحروف تحقيق شلبي ص١٧٣.

أهم المصادر والمراجع

ملاحظة: هذه المصادر والمراجع هى مصادر البحث كله ومراجعه، فأكثرها مشترك بين البابين، لذا لم أشأ أن أسجل مصادر البحث الأول ومراجعه وحده.

أولا: المخطوطات:

١ - تفسير جزء «عم» المنسوب للرمانى مخطوط تحت رقم ٢٠١ تفسير تيمور بدار الكتب.

٢ - الجامع لعلم القرآن جـ١٠ للرمانى فيلم بمعهد المخطوطات العربية عن نسخة خطية بمكتبه قشطند تحت رقم ٣١٣٧.

٣ - الجامع لعلم القرآن جـ١٢ للرمانى فيلم بمعهد المخطوطات تحت اسم «تفسير القرآن» ضمن نسخة مخطوطة بمكتبة المسجد الأقصى تحت رقم ٢٩.

٤ - الحروف للرمانى فيلم بمعهد المخطوطات تحت رقم ١١٥ لغة عن مخطوطة ضمن مجموع مخطوط فى اسطمبول «كوبى يللى/ ١٣٩٣»

٥ - طبقات المفسرين للداودى مخطوط بدار الكتب تحت رقم ١٦٨ تاريخ.

٦ - طبقات النحويين واللغويين لابن شبهة الأسدى مخطوط بدار الكتب تحت رقم ٢١٤٦ تاريخ تيمور.

ثانيا: المصادر والمراجع المطبوعة:

٧- أثر القرآن فى تطور البلاغة العربية	للدكتور كامل الخولى	دار الأنوار للطباعة ط أولى سنة ١٩٦٢هـ
٨- أثر القرآن فى تطور النقد العربى	للدكتور محمد زغلول سلام	دار المعارف ط ثالثة سنة ١٩٦٨م
٩- أثر النحاة فى البحث البلاغى	للدكتور عبد القادر حسين	رسالة مخطوطة بمكتبة كلية اللغة
١٠- أسرار البلاغة	لعبد القاهر الجرجانى نشرة السيد محمد رشيد رضا	مكتبة القاهرة- سنة ١٩٥٩م.
١١- إعجاز القرآن	للباقلانى، تحقيق السيد أحمد صقر	دار المعارف سنة ١٩٦٢م
١٢- الألفاظ المترادفة	للرمانى، نشره محمد محمود الرافعى	مطبعة الموسوعات سنة ١٣٢١هـ
١٣- الإمتاع والمؤانسة	لأبى حيان التوحيدى، حققه أحمد أمين، أحمد الزين	لجنة التأليف والترجمة والنشر ط. ثانية
١٤- البداية والنهاية جـ١١	لأبى الفدا بن كثير	مطبعة السعادة بدون تاريخ
١٥- البديع	لابن المعتز، تحقيق دكتور محمد عبد المنعم خفاجى	ط. مصطفى الحلبى ١٩٤٥
١٦- البرهان فى علوم القرآن	للزركشى حققه محمد أبو الفضل إبراهيم	عيسى الحلبى سنة ١٩٥٨م
١٧- بغية الوعاة جـ٢	للسيوطى حققه محمد أبو الفضل إبراهيم	عيسى الحلبى ط. أولى

١٨- البيان والتبيين	للجاحظ حققه عبد السلام هارون	لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٨م
١٩- تاريخ بغداد جـ١٢	للخطيب البغدادى	مطبعة السعادة ط. أولى سنة ١٩٣١م
٢٠- تأويل مشكل القرآن	لابن قتيبه تحقيق السيد أحمد صقر	عيسى الحلبى سنة ١٩٥٤م
٢١- ثلاث وسائل فى إعجاز القرآن	حققه د. محمد زغلول سلام ومحم خلف الله أحمد	دار المعارف ط. ثانية سنة ١٩٦٨م
٢٢- الحيوان	للجاحظ حققه عبد السلام هارون	ط. مصطفى الحلبى –بدون تاريخ
٢٣- خطوات التفسير البيانى	د. محمد رجب البيومى	مجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٧١م
٢٤- دلالة الألفاظ	د. إبراهيم أنيس	الأنجلو المصرية –ط. ثانية– سنة ١٩٦٣م
٢٥- الرمانى النحوى	د. مازن المبارك	دمشق سنة ١٩٦٣م
٢٦- زهر الآداب جـ١ ، جـ٤	للحصرى تحقيق د. زكى مبارك	المكتبة التجارية ط. ثالثة سنة ١٩٥٤م
٢٧- سر الفصاحة	لابن سنان الخفاجي، تحقيق عبد المتعال الصعيدى	محمد على صبيح سنة ١٩٥٢م
٢٨- شذرات الذهب جـ٣	لابن العماد الحنبلى	مكتبة القدس–سنة ١٣٥٠هـ
٢٩- الصناعتين	لأبى هلال العسكرى تحقيق على محمد البجاوى، محمد أبو الفضل إبراهيم	عيسى الحلبى ط. ثانية– بدون تاريخ

٣٠- صور من تطور البيان العربى	د. كامل الخولى	دار الأنوار للطباعة ط. أولى- سنة ١٩٦٢م
٣١- طبقات المفسرين	للسيوطى	ط. طهران سنة ١٩٦٠ مصورة عن ط. ليدن سنة ١٨٣٩م
٣٢- العمدة	لابن رشيق تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد	مطبعة السعادة ط. ثانية سنة ١٩٥٥م
٣٣- الفروق فى اللغة	لأبى هلال العسكرى	بيروت ط. أولى ١٩٧٣م
٣٤- الفهرست	لابن النديم	ط. بيروت بدون تاريخ
٣٥- القرآن الكريم وأثره فى الدراسات النحوية	د. عبد العال سالم مكرم	دار المعارف سنة ١٩٦٨م
٣٦- القرآن والصورة البيانية	د. عبد القادر حسين	دار نهضة مصر سنة ١٩٧٥م
٣٧- لسان الميزان جـ٤	للعسقلانى	حيدر آباد الدكن ط. أولى -سنة ١٣٣٠هـ
٣٨- معانى الحروف	للرمانى، تحقيق د/ عبد الفتاح شلبى	دار نهضة مصر سنة ١٩٧٣م
٣٩- معانى القرآن جـ١	للفراء تحقيق أحمد يوسف نجاتى ومحمد على النجار	مطبعة دار الكتب سنة ١٩٥٥م
٤٠- معترك الأقران	للسيوطى تحقيق على محمد البجاوى	دار الفكر العربى بدون تاريخ
٤١- معجم الأدباء جـ١٤	لياقوت الحموى	مطبعة دار المأمون بدون تاريخ
٤٢- مفتاح السعادة جـ١	لطاش كبرى زاده تحقيق كامل كامل بكرى، عبد الوهاب أبو النور	دار الكتب الحديثة بدون تاريخ
٤٣- المقابسات	لأبى حيان التوحيدى تحقيق حسن السندوبى	المكتبة التجارية ط أولى سنة ١٩٢٩م

٤٤- مقدمة توجيه إعراب المنتسوب للرمانى كتبها أبوات ملغزة الإعراب	الأستاذ سعيد الافغانى	دمشق سنة ١٩٥٨م
٤٥- منازل الحروف	للرمانى المجموعة الخامسة من مفائس المخطوطات التى يخرجها ويحققها محمد حسن آل ياسين	بغداد سنة ١٩٥٥م
٤٦- المنتظم	المجلد السابع لابن الجوزى	حيدر أباد الدكن ط. أولى سنة ١٣٥٨هـ
٤٧- منهج الزمخشرى فى تفسير القرآن وبيان إعجازه	د. مصطفى الصاوى الجوينى	دار المعارف سنة ١٩٥٩م
٤٨- الموازنة	للآمدى تحقيق السيد أحمد صقر	دار المعارف سنة ١٩٦١م
٤٩- النجوم الزاهرة جـ٤	لابن تغرى بردى	مطبعة دار الكتب المصرية ط. أولى سنة ١٩٢٣م
٥٠- نزهة الألباء	لأبى البركات الأنبارى، تحقيق عطيه عامر	ستوكهلم ط. ثانية
٥١- نقد الشعر	لقدامة، تحقيق محمد عيسى منون	الطبعة الوطنية سنة ١٩٣٤م دار
٥٢- نقد النثر	المنسوب لقدامة - نشره د. طه حسين عبد الحميد العبادى	دار التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٣٧م
٥٣- الوساطة	للقاضى الجرجانى حققه محمد أبو الفضل إبراهيم، على محمد البجاوى	عيسى الحلبى سنة ١٩٣٦م
٥٤- وفيات الأعيان جـ٣	لابن خلكان تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد	مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٨م

وهناك بعض المراجع الأخرى التى انتفعنا بها فى هذا البحث اكتفينا بالإشارة إليها فى هوامشه....

مصطلح المجاز المرسل

الأستاذ الدكتور

إبراهيم عبد الحميد السيد التلب

مصطلح المجاز المرسل

الأستاذ الدكتور
إبراهيم عبد الحميد السيد التلب

المجاز المرسل هو قسيم الاستعارة فى اصطلاح البيانيين، فقد قسّموا المجاز اللغوى قسمين: أولها: الاستعارة، وهى مجازٍ لغوى علاقته المشابهة، وثانيهما: المجاز المرسل وعلاقته غير المشابهة، فهو مرسل أى مطلَق عن التقييد بعلاقة واحدة هى المشابهة كما هو الحال فى الاستعارة.

وقد كثر الخلط بين النوعين عند المتقدمين، وتداخلت شواهدهما إلى حد كبير فى العصور الأولى للتأليف البيانى، فكلاهما مجاز لغوى، استعمل فيه اللفظ فى غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلى.

وهذا تتبع لنشأة المجاز المرسل واستقصاء لمسيرته، منذ بدأ التأليف فى علوم العربية فى أواخر القرن الثانى الهجرى حتى استوى هذا النوع من من التجوز اللغوى فناً بذاته له حدُّه وشواهده وعلاقاته وقيمته البلاغية بين سائر أصول البيان.

* * *

تعود الجذور الأولى لهذا المصطلح إلى شيخ النحويين «سيبويه» المتوفى سنة ١٨٠هـ، فقد تحدث فى «الكتاب» عن بعض صور البيان، ومنها التوسع فى الكلام، وكان يسمى المجاز بالاتساع فى الكلام. يقول فى باب استعمال الفعل فى اللفظ لا فى المعنى لاتساعهم فى الكلام والإيجاز والاختصار»: «ومما جاء على اتساع الكلام والاختصار قوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾ وإنما يريد أهل القرية، فاختصر، وعمل الفعل فى القرية كما كان عاملاً فى الأهل لو كان ها هنا.. ومثله ﴿بل مكر الليل والنهار﴾ وإنما المعنى: بل مكركم فى الليل والنهار، ولكنه جاء على سعة الكلام والإيجاز، لعلم المخاطب بالمعنى، ومثل ذلك قولهم: بنو فلان يطؤهم الطريق، وإنما يطؤهم أهل الطريق»[١]. وهو هنا يتحدث عن مطلق التوسع فى الكلام، ولهذا فإنه يخلط بين ما عرف فيما بعد

(١) الكتاب ١/ ١٠٨، ١٠٩.

بالمجاز المرسل والمجاز العقلى، فالآية الأولى: ﴿واسأل القرية﴾ من باب المجاز بالحذف أو المجاز المرسل الذى علاقته المحلية كما ذكر المتأخرون من علماء البيان، فالقرية محل لأهلها، والقرينة استحالة سؤال القرية، وأما الآية الثانية فهى مجاز عقلى علاقته الزمانية، والمثال الأخير مجاز عقلى علاقته المكانية فى اصطلاح المتأخرين.

ويمضى سيبويه فى ذكر أمثلة أخرى لاستعمال الفعل فى اللفظ لا فى المعنى فيقول: «ومن ذلك قولهم: أَكَلَتْ أرض كذا وكذا، وأَكَلْتُ بلدة كذا أى أصاب من خيرها.. وهذا كثير فى كلام العرب»(١).

وهذا المثال يدخل فى باب المجاز المرسل الذى علاقته المحلية أو السببية.

وقد أشار سيبويه إلى استعمال المصدر مكان اسم المفعول كالخَلْق بمعنى المخلوق، كما أشار إلى الوصف بالمصدر، فيما نقله عن الخليل بن أحمد، يقول سيبويه: «قال الخليل: قد يكون الخَلْق المصدرَ ويكون الخلق المخلوق، وقد يكون الحَلَب الفعل. والحَلَب المحلوب... كما تقول: رجل رِضاً وامرأة عَدْلٌ ويوم غَمٌّ. فيصير هذا الكلام صفة»(٢) وهذا عند المتأخرين من قبيل المجاز المرسل لعلاقة التعلّق الاشتقاقى، فرجل رضا بمعنى: راضٍ، وامرأة عدل بمعنى عادلة.

وهذه الإشارات البلاغية فى كتاب سيبويه، وإن كانت سريعة مقتضبة إلا أنها ذات قيمة تاريخية؛ لأنها تمثل مرحلة متقدمة كانت مسائل البلاغة فيها مضطربة متناثرة بين علوم العربية، وكانت العلوم -آنذاك- فى طور النشأة والتكوين، ولذلك كانت هذه الإشارات البلاغية ومضات أضاءت الطريق أمام الباحثين، ومهّدت سبيل البحث لمن أتى بعده من علماء العربية

* * *

(١) الكتاب ١/ ٢١٤.

(٢) المصدر السابق ٢/ ١٢٠.

وها هو ذا أبو عبيدة يضع كتابه «مجاز القرآن» وهو تفسير لغوى للقرآن الكريم، فكلمة «مجاز» هنا تعنى طريقة القرآن فى التعبير عن المعانى المختلفة، فهى أعمّ من المعنى الاصطلاحى عند البلاغيين، ذلك أنها- عند أبى عبيدة- عبارة عن طرق القول ومآخذه، ووجوه الخطاب، وأساليب التعبير التى يسلكها القرآن فى مخاطبة العباد لإرشادهم وهدايتهم إلى طريق الحق.

بيد أن أبا عبيدة كان يقترب كثيرا من المعنى الاصطلاحى للمجاز فى تأويله لبعض الآيات القرآنية الكريمة، كما يتضح من الشواهد التى نسوقها فى هذا الصدد.

ففى تفسير قوله تعالى: ﴿مُصَدِّقاً بكلمة من الله وسيداً وحصوراً ونبياً من الصالحين﴾ يقول: «بكلمة الله: أى بكتاب من الله. تقول العرب للرجل: أنشدنى كلمة كذا وكذا. أى قصيدة فلان وإن طالت»[1] وكلام أبى عبيدة هنا يشير إلى أن لفظ «كلمة» فى الآية الكريمة بمعنى «كتاب» من إطلاق الجزء وإرادة الكل، أى أنه مجاز مرسل علاقته الجزئية.

وفى تأويل قوله تعالى: **﴿وأرسلنا السماء عليهم مدرارا﴾** يقول: «مجاز السماء ههنا مجاز المطر. يقال: مازلنا فى سماء، أى فى مطر، ومازلنا نطأ السماء، أى أثر المطر، وأنّى أخذتكمَ هذه السماء؟ ومجاز «أرسلنا»: أنزلنا وأمطرنا»[2].

فاستعمال «السماء» بمعنى «المطر» مجاز مرسل علاقته المجاورة أو المحلية كما ذكر المتأخرون، ومنه قول الشاعر:

إذا نزل السماء بأرض قوم ... رعيناه وإن كانوا غضابا

وفى قوله تعالى **﴿فليدع ناديه﴾** يقول: «أهل مجلسه»[3] وهذه إشارة إلى علاقة المحلية، فالنادى محل لأهله، فهو من إطلاق المحل وإرادة الحال فيه.

---

(١) مجاز القرآن ١/ ٩١ تحقيق د. محمد فؤاد سزكين. ط الخانجى سنة ١٣٧٤ هـ. سنة ١٩٥٤م.

(٢) مجاز القرآن ١/ ١٨٦. (٣) المصدر السابق ٢/ ٣٠٤.

ووفى قوله تعالى: ﴿واجعل لى لسان صدق فى الآخرين﴾ يقول: «أى ثناءً حسنا في الآخرين»[1] فالمراد بلسان الصدق: الثناء الحسن، والعلاقة هنا هى الآلية، لأن اللسان آلة الثناء.

فى قوله تعالى: ﴿ولكن البر من آمن بالله﴾ يقول: «فالعرب تجعل المصادر صفات، فمجاز البر ههنا: مجاز صفة لقوله: «من آمن بالله» وفى الكلام: ولكن البار من آمن بالله»[2]. فهذه إشارة إلى الوصف بالمصدر، أى مجئ المصدر بمعنى اسم الفاعل، فهو مجاز مرسل علاقته التعلّق الاشتقاقى.

وفى تأويل قوله تعالى: ﴿أن السماوات والأرض كانتا رتقا﴾ يقول: «مجازه المصدر الذى يوصف بلفظه الواحد والاثنان والجميع من المذكر والمؤنث سواء»[3] أى أن «رتقا» مصدر بمعنى مرتوقين، فهو من مجئ المصدر بمعنى اسم المفعول.

وفى قوله تعالى: ﴿قل أرأيتم إن أصبح ماؤكم غورا فمن يأتيكم بماء معين﴾ يقول: مجازها غائراً والغور مصدر، وقد تفعل العرب ذلك قال ابن الزبعرى:

يا رسول المليك إن لسانى راتق ما فتقتُ إذ أنا بورُ[4]

فهذا من مجئ المصدر بمعنى اسم الفاعل، وفيه إشارة إلى ما سماه البلاغيون -فيما بعد- علاقة التعلق الاشتقاقى، أو إقامة صيغة مقام صيغة أخرى.

وهكذا تحدث أبو عبيدة فى تأويله لهذه الآيات عن المجاز بمفهومه الاصطلاحى عند متأخرى البلاغيين، وإن لم يطلق عليه هذا المصطلح، كما تحدث عن علاقات: الجزئية والآلية والمجاورة والتعلق الاشتقاقى، وإن لم يسمّها بأسمائها، لأن وضع المصطلحات وتحديد الفوارق بين هذا النوع أو ذاك بشئ من الدقة لم يكن من طبيعة هذه المرحلة المتقدمة.

* * *

---

(١) المصدر السابق ٢/ ٨٧.

(٢) المصدر السابق ١/ ٦٥.

(٣) المصدر السابق ١/ ١٣، ٢/ ٣٧.

(٤) مجاز القرآن ٢/ ٢٦٢.

ثم يأتى الفراء ت ٢١٠هـ فى كتابه «معانى القرآن»، فيتعرض فى كثير من المواضع لبيان المعنى المجازى فى الآية، وذلك من خلال شرحه للمعنى، وبيان المراد من الآية الكريمة.

ففى قوله تعالى: **﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾** يقول الفراء: «العدوان من المشركين فى اللفظ ظلم فى المعنى، والعدوان الذى أباحه الله وأمر به المسلمين إنما هو قصاص. فلا يكون القصاص ظلما، وإن كان لفظه واحداً. ومثله قول الله تبارك وتعالى: **﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾** وليست من الله على مثل معناها من المسئ، لأنها جزاء»[1].

ومعنى ذلك أن الاعتداء الذى أباحه الله للمسلمين مجاز عن القصاص، كما أن السيئة الثانية مجاز عن الجزاء، وهذا ما عرف عند المتأخرين بإطلاق السبب وإرادة المسبب، فهو مجاز مرسل علاقته السببية.

وفى قوله تعالى: **﴿قل إن افتريته فعلى إجرامى﴾** يقول: «فعلىّ إثمى»، وفى قوله تعالى: **﴿فلا تبتئس بما كانوا يفعلون﴾** يقول: «لا تستكن ولا تحزن»[2]. وفى هذا التفسير الموجز إشارة سريعة إلى علاقة السببية.

وفى قوله تعالى: **﴿فقد رأيتموه وأنتم تنظرون﴾** يقول: «معناه: رأيتم أسباب الموت. وهذا يوم أحد، يعنى السيف وأشباهه من السلاح»[3]. فهذا من قبيل التعبير عن السبب باسم المسبب أو إطلاق المسبّب وإرادة السبب، ونظير هذا ما ورد فى التعليق على قوله تعالى: **﴿ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا﴾** يقول: «ومن أحياها: عفا عنها، والإحياء ههنا العفو»[4]. فالعفو سبب فى الحياة، وفى هذا إشارة إلى علاقة المسببية كما يقول البلاغيون، أى أنه مجاز مرسل علاقته المسببية.

وفى قوله تعالى: **﴿كل شئ هالك إلا وجهه﴾** يقول: «إلا هو»[5] وهذا من إطلاق الجزء على الكل، ومنه أيضا قوله تعالى: **﴿يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون﴾** يقول الفراء: «السجود فى هذا الموضع اسم للصلاة لا

(١) معاني القرآن ١/ ١٧٧. (٢) السابق ٢/ ١٣. (٣) المصدر السابق ١/ ٢٣٦.
(٤) السابق ١/ ٣٠٥. (٥) السابق ٢/ ٣١٤.

للسجود؛ لأن التلاوة لا تكون فى السجود ولا فى الركوع»[1].

وفى قوله تعالى: ﴿إن قرآن الفجر كان مشهودا﴾ يعنى: «صلاة الفجر تشهدها ملائكة الليل، وملائكة النهار»[2]، فهذا من قبيل تسمية الكل باسم الجزء. وهو مجاز مرسل علاقته الجزئية.

وفى قوله تعالى: ﴿فبشرناه بغلام حليم﴾ يقول: «يريد: فى كبره»[3] أى باعتبار ما يكون من حاله فى المستقبل، وهى إشارة إلى علاقة «اعتبار ما يكون».

وفى قوله تعالى: ﴿ثقلت فى السماوات والأرض﴾ يقول: «ثقل على أهل السماء والأرض أن يعلموه»[4]. وهذا من إطلاق المحل وإرادة الحال. وفى قوله تعالى: ﴿فليدع ناديه﴾ يقول: «ناديه: قومه. والعرب تقول: النادى يشهدون عليك والمجلس. يجعلون النادى والمجلس والمشهد: القوم»[5]. وفى ذلك إشارة سريعة إلى علاقة المحلية.

وفى قوله تعالى: ﴿واجعل لى لسان صدق فى الآخرين﴾ يقول: «لسان صدق: ثناء حسنا»[6] ومعروف أن اللسان يطلق ويراد به اللغة، ويطلق ويراد به الثناء الحسن والذكر العاطر مجازاً مرسلا علاقته الآلية، لأن اللسان آلة للغة كما أنه آلة للثناء الحسن.

وفى قوله تعالى: ﴿قل أرأيتم إن أصبح ماؤكم غورا فمن يأتيكم بماء معين﴾ يقول: «العرب تقول: ماء غور وبئر غور... وذلك أنه مصدر فأجرى على مثل قولهم: قوم عدل، وقوم رضا»[7]. وكلامه هنا يعنى أن هذا من إقامة المصدر مقام اسم الفاعل، فهو من قبيل ما سماه المتأخرون «التعلق الاشتقاقى، أو إقامة صيغة مقام صيغة أخرى إذا اقتضى المقام ذلك.

إن كلام الفراء فى المواضع التى أشرت إليها كان موجزا، بل مبتسراً فى بعض الأحيان، وهو لم يستعمل مصطلحات، ولم يطلق على هذه العلاقات المجازية أسماءها التى عرفت بها فيما بعد، وإنما كان يكتفى

---

(١) السابق ١/ ٢٣١. (٢) السابق ٢/ ١٢٩. (٣) السابق ٢/ ٣٨٩.
(٤) السابق ١/ ٣٩٩. (٥) السابق ٣/ ٢٧٩. (٦) معاني القرآن ٢/ ٢٨١.
(٧) المصدر السابق ٣/ ١٧٢.

باللمحة الدالة والإشارة العابرة، شأنه فى ذلك شأن علماء القرنين الثانى والثالث الهجريين، لأن العلوم كانت -آنذاك- فى طور الطفولة، فوضع المصطلحات لم يكن من سمات هذه المرحلة المتقدمة.

* * *

ويأتى الجاحظ ت ٢٥٥ هـ فيخطو بالمجاز خطوة إلى الأمام، فلم يعد المجاز عنده بمعنى التفسير أو تأويل الآية أو طريقة التعبير عن المعانى كما وجدنا عند أبى عبيدة، بل إنه استعمل لفظ المجاز فى القرآن بالمعنى الاصطلاحى المقابل للحقيقة، فاقترب إلى حد كبير من المفهوم الاصطلاحى للمجاز عند متأخرى البلاغيين.

ففى قوله تعالى: ﴿**يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه**﴾ يقول: «فالعسل ليس بشراب، وإنما هو شئ يحوّل بالماء شرابا، أو بالماء نبيذا، فسماه كما ترى شرابا، إذ كان يجئ منه الشراب»[1].

ومعنى ذلك أن تسميته العسل شراباً فى الآية الكريمة من قبيل تسمية الشئ باسم ما يؤول إليه، فهى مجاز مرسل علاقته اعتبار ما يكون.

ثم يضيف الجاحظ: «وقد جاء فى كلام العرب أن يقولوا: جاءت السماء اليوم بأمر عظيم وقد قال الشاعر:

إذا سقط السماء بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضابا

فزعموا أنهم يرعون السماء، وأن السماء تسقط، ومتى خرج العسل من جهة بطونها وأجوافها فقد خرج فى اللغة من بطونها وأجوافها».

وفى هذا الكلام إشارة إلى علاقة أخرى من علاقات المجاز المرسل فى البيت المذكور وهى علاقة «المجاورة» وقد سبقه إليها أبو عبيدة فى «مجاز القرآن» كما سبق القول.

وهذا الباب عند الجاحظ «هو مفخر العرب فى لغتهم، وبه وبأشباهه اتسعت»[2] ومعنى ذلك أنه يعرف للمجاز ألواناً أخرى، وكلها سر اتساع العرب وموضع فخرها.

---

(١) الحيوان ٥/ ٤٢٥.

(٢) الحيوان ٥/ ٤٢٦.

وبذلك يكون الجاحظ قد تحدث عن علاقتين من علاقات المجاز المرسل هما: إعتبار ما يكون والمجاورة. وإن كان لم يذكرها بأسمائها الاصطلاحية التى عرفت بها عند المتأخرين

* * *

أما ابن قتيبة المتوفى سنة ٢٧٦هـ فقد عقد فى كتابه «تأويل مشكل القرآن» باباً للمجاز ودافع فيه عن إعجاز القرآن الكريم ورد على الملاحدة الذين يجهلون أسرار العربية وطرائق القول فيها[١]. ثم أخذ يفرق بين المجاز والكذب بقوله: «ولو كان المجاز كذبا، وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلاً، كان أكثر كلامنا فاسداً، لأننا نقول: نبت البقل وطالت الشجرة وأينعت الثمرة...»[٢] ومعنى ذلك أنه يريد بالمجاز ما قابل الحقيقة، ولا يقصد منه المعنى اللغوى على عمومه الذى رأيناه عند أبى عبيدة.

وهو يرى أن الاستعارة نوع من المجاز كما يفهم من قوله عقب الحديث عن المجاز: «ونبدأ بباب الاستعارة، لأن أكثر المجاز يقع فيه»[٣]، ولكن تعريفه للاستعارة يفيد غير ذلك، حيث يقول: «فالعرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة إذا كان المسمى بها بسبب من الأخرى أو مجاوراً لها أو مشاكلا»[٤] فهذا التعريف يشمل نوعى المجاز اللغوى فى عرف المتأخرين وهما الاستعارة والمجاز المرسل. ولذلك فإننا نجد فى الشواهد التى أوردها فى هذا الباب خلطاً بين ما هو من الاستعارة وما هو من المجاز المرسل وغيره من صور البيان.

ومن أمثلة ذلك أنه جعل من الاستعارة قول رؤبة بن العجاج:

وجفّ أنواء السحاب المرتزق

أى جف البقل الذى سببه أنواء السحاب. فهذا المثال من المجاز المرسل الذى علاقته السببية. كما ذكر قول الشاعر:

إذا نزل السماء بأرض قوم ... رعيناه وإن كانوا غضاباً

ونحن نعلم أن تسمية المطر سماءً مجاز مرسل علاقته المجاورة؛ لأنه من

---

(١) تأويل مشكل القرآن صـ ٩٩.
(٢) السابق صـ ٩٩.
(٣) السابق صـ ١٠١.
(٤) تأويل مشكل القرآن صـ ١٠٢.

جهتها ينزل.

وفى باب «مخالفة ظاهر اللفظ معناه» يقول: «ومن ذلك الجزاء عن العمل بمثل لفظه والمعنيان مختلفان، نحو قوله تعالى: **﴿إنما نحن مستهزئون الله يستهزئ بهم﴾** أى يجازيهم جزاء الاستهزاء... وقوله: **﴿ومكروا ومكر الله﴾** وقوله: **﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾** فهى من المبتدئ سيئة، ومن الله عزوجل جزاء»[1]، وهذا كله من قبيل إطلاق السبب وإرادة المسبب، فهو مجاز مرسل علاقته السببية كما يرى البلاغيون.

وبذلك يكون ابن قتيبة أول من جعل للمجاز ضوابط حتى اشترط وجود العلاقة بين الطرفين فى تعريف الاستعارة الذى يشمل كل صور المجاز اللغوى، والمعروف أن العلاقة شرط من شروط صحة المجاز، وبدونها لا يصح التجوز، إذ لا مسوغ له فى الكلام.

* * *

وفى القرن الرابع الهجرى يكثر الحديث عن المجاز فى الآثار البلاغية والنقدية. فالآمدى المتوفى سنة ٣٧١ هـ يتحدث فى «الموازنة» عن بعض علاقات المجاز المرسل، وإن لم يطلق عليها هذا الاسم يقول: «وأما قوله:

ضحكات فى إثرهن العطايا ... وبروق السحاب قبل رعوده

فإنه أقام الرعد مقام الغيث؛ لأنه مقدمة له. ودليل من أقوى دلائله، وإذا كان البرق ذا رعد فقلما يخلف...[2] ومثل هذا فى كلام العرب عما ينوب فيه الشئ عن الشئ إذا كان متصلاً به أو سببا من أسبابه أو مجاوراً له كثير. فمن ذلك قولهم للمطر سماء. وقولهم: مازلنا نطأ السماء حتى أتيناكم. قال الشاعر:

إذا نزل السماء بأرض قوم ... رعيناه وإن كانوا غضابا

أراد: إذا سقط المطر رعيناه أى رعينا النبت الذى يكون عنه. وقالوا: ما به طرق أى: ما به قوة. والطرق: الشحم. فوضعوه موضع القوة، لأن القوة عنه تكون. وقولهم للمزادة رواية. وإنما الراوية البعير الذى يستقى عليه، فسميت باسم البعير لأنه يحملها، ومن ذلك الحفض متاع البيت، فسمى البعير الذى

(١) السابق صـ ٢٧٧.

(٢) الموازنة ١/ ٣٥.ط دار المعارف.

يحمله حفضا»[1] وفى سرقات أبى تمام يذكر الآمدى قول عنترة:

فشككت بالرمح الأصم ثيابه ... ليس الكريم على القنا بمحرم

وقد أخذه أبو تمام فقال:

يحملن كل مدجج سمر القنا ... بإهابه أولى من السربال

قال ذلك لأنه ظن أن عنترة أراد الثياب نفسها، وإنما أراد عنترة بقوله «ثيابه» نفسه»[2] فإطلاق الثياب على الجسم نفسه مجاز مرسل علاقته المجاورة أو المحلية.

وهو يخلط بين أنواع المجاز أحيانا ففى قول البحترى:

فكأن مجلسه المحجب محفل ... وكأن خلوته الخفية مشهد

يقول فى معرض الدفاع عن البحترى: «والمعنى عندى صحيح؛ لأن المجلس المحجب قد يكون فيه الجماعة الذين يخصهم، وفى الأكثر الأعم لا يسمى مجلسا إلا وفيه قوم. ألا ترى إلى قول مهلهل:

واستب بعدكَ يا كُلَيْبُ المجْلسُ

أى أهل المجلس على الاستعارة»[3] فإطلاق المجلسَ على أهله ليس استعارة وإنما هو مجاز مرسل علاقته المحلية كما يرى المتأخرون، وتلك سمة من سمات المرحلة التى عاش فيها الآمدى حيث العلوم فى طور النشوء والارتقاء، والمصطلحات لم تتحدد معالمها بالقدر الذى استقرت عليه أخيراً، فالمجاز مرادف للاستعارة، والعلاقات متداخلة فالاستعارة عنده لا تقف عند علاقة المشابهة كما هو معروف، و «إنما استعارت العرب المعنى لما ليس له إذا كان يقاربه أو يناسبه أو يشبهه فى بعض أحواله أو كان سبباً من أسبابه»[4].

والسببية من علاقات المجاز المرسل، لكنه طابع العصر فى الخلط بين هذين النوعين.

وهكذا نرى أن الآمدى قد نص على علاقتى السببية والمجاورة، وهو مسبوق إليها بغيره من العلماء، فقد تحدث الفراء عن السببية، وتحدث الجاحظ عن المجاورة، وتحدث ابن قتيبة عنهما معاً. والملاحظ أن الآمدى لم

(١) السابق ١/ ٣٦.
(٢) السابق ١/ ٨١.
(٣) السابق ٣٩٢.
(٤) الموازنة ١/ ٢٦٦.

يكن يهتم بالتعريف ووضع القاعدة أو تسمية المصطلحات، فهو ناقد، ولم يكن من شأن النقاد وضع المصطلحات أو تحديدها تحديدا علميا، وإنما كانت ألفاظهم الاصطلاحية تستعمل فى الأغلب الأعم بدلالاتها اللغوية العامة[1].

* * *

أما ابن جنى ت سنة ٣٩٢هـ فقد تحدث عن المجاز فى كتابه «الخصائص» وذكر أن المجاز يعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة هى: الاتساع والتوكيد والتشبيه، فإن عدمت الثلاثة تعينت الحقيقة»[2]. ومعنى ذلك أنه لابد فى المجاز من التشبيه، فالمجاز كله استعارة فى نظر ابن جنى، ولذلك نراه يعلق على أمثلة المجاز المرسل بما يفيد أنها استعارة بالكناية يقول فى ذلك: «ألا ترى أنك إذا قلت: بنو فلان يطؤهم الطريق، ففيه من السعة إخبارك عما لا يصح وطؤه، ووجه التشبيه إخبارك عن الطريق بما تخبر به عن سالكيه فشبه بهم إذ كان المؤدى لهم، فكأنه عم، وأما التوكيد فلأنك إذا أخبرت عنه بوطئه إياهم كان أبلغ من وطء سالكيه لهم، وذلك أن الطريق مقيم ملازم، فأفعاله مقيمة معه وثابتة بثباته وليس كذلك أهل الطريق»[3].

ومعنى ذلك أنه يشبه الطريق بقوم يسيرون فيه، ويجعل الوطء دليلا على التشبيه. فالمثال من قبيل الاستعارة بالكناية عند ابن جنى، وهذه نظرته إلى أمثلة المجاز المرسل كلها.

ولكنه فى قوله تعالى: ﴿ذُق إنك أنت العزيز الكريم﴾ يقول: «إنما هو فى النار الذليل المهان لكنه خوطب بما كان يخاطَب به فى الدنيا، وفيه مع هذا ضرب من التكبيت له والاذكار بسوء أفعاله»[4]. فهذا التعليق يفيد أن الآية عنده من قبيل المجاز المرسل الذى علاقته «اعتبار ما كان»، وهى عند بعض البلاغيين استعارة تهكمية، فهل رجع ابن جنى عن رأيه فى المجاز كما أوضحه فى الخصائص واشترط فيه التشبيه؟

وهو يعقد باباً فى الخصائص يسميه (باب الاكتفاء بالسبب عن المسبب وبالمسبب من السبب) ويتضح من هذه التسمية أنه سيتحدث عن السببية

(١) الأصول للدكتور/ تمام حسان صـ٣٦٤.
(٢) الخصائص ٢/ ٤٤٤.
(٣) السابق ٢/ ٤٤٨.
(٤) المحتسب ١/ ١٠١

والمسببية. وهما من علاقات المجاز المرسل عند متأخرى البلاغيين. وقد استهله بقوله: «هذا موضع من العربية شريف لطيف.... وكان أبو على رحمه الله يستحسنه ويعنى به... فمن ذلك قول الله تعالى: ﴿فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله﴾ وتأويله -والله أعلم- فإذا أردت قراءة القرآن. فاكتفى بالمسبب الذى هو القراءة من السبب الذى هو الإرادة. وهذا أولى من تأول من ذهب إلى أنه أراد: فإذا استعذت فاقرأ، لأن فيه قلبا لا ضرورة بك إليه، وأيضا فإنه ليس كل مستعيذ بالله واجبة عليه القراءة»[1]. فهذا مجاز مرسل علاقته المسببية.

وذكر لهذا النوع أمثلة كثيرة منها قول رؤبة:

يارب إن أخطأت أو نسيت فأنت لا تنسى ولا تموت

أى: إن أخطأت أو نسيت فاعف عنى لنقصى وفضلك، فاكتفى بذكر الكمال والفضل -وهو السبب من العفو، وهو المسبب»[2] وهذا مجاز مرسل علاقته السببية.

ونلاحظ أنه ذكر فى هذا الباب ما ليس منه كقوله تعالى: ﴿إنى أرانى أعصر خمرا﴾ يقول: «وإنما يعصر عنباً يصير خمراً، فاكتفى بالمسبب الذى هو الخمر من السبب أى العنب» فهذا عند البلاغيين مجاز مرسل علاقته اعتبار ما يكون، لكنه أدخله فى علاقة المسببية.

وقد تنبه فى المحتسب، فعدل عن رأيه، وجعل الآية من قبيل «اعتبار ما يكون»[3].

وفى قول الشماخ: إذا مارابة رفعت لمجد تلقاها عَرَابةُ باليمين

يقول: «اليمين هنا القوة أى بقوته وقدرته»[4] فهذا مجاز مرسل علاقته السببية.

وخلاصة القول أن ابن جنى قد عرض لبعض علاقات المجاز المرسل فى «الخصائص فتحدث عن السببية والمسببية. وهو مسبوق إلى الأولى. أما الثانية فقد استفادها من أستاذه أبى على الفارسى. كما ذكر علاقة «اعتبار ما كان» وإن لم يطلق عليها هذا الاسم.

(١) الخصائص ٣/ ١٧٦. (٢) السابق ٣/ ١٧٨.
(٣) المحتسب ١/ ٣٤٤. (٤) الخصائص ٣/ ٢٤٩.

وتحدث عن علاقة «اعتبار ما يكون» وهو مسبوق إليها بالجاحظ كما سبق القول.

* * *

وفى نهاية القرن الرابع يأتى أبو هلال العسكرى ت سنة ٣٩٥هـ فى كتاب «الصناعتين» وفيه فصل بعنوان «الاستعارة والمجاز» إلا أنه لم يتحدث عن المجاز بشئ، بل توفر على الاستعارة بالشرح وذكر الشواهد ولم نجد له من حديث عن المجاز إلا قوله: «ولابد لكل استعارة ومجاز من حقيقة، وهى أصل الدلالة على المعنى فى اللغة»[١] ويبدو أن الاستعارة مرادفة للمجاز عنده، كما هو الحال عند كثير من المتقدمين؛ ولذلك مثل لها أبو هلال بفيض من الأمثلة يشمل كل أنواع المجاز اللغوى فى عرف المتأخرين، كما يشمل التشبيه البليغ والمجاز العقلى.

كما اهتم ببيان العلاقة بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى، فهى شرط من شروط صحة المجاز.

ومن أمثلة المجاز المرسل التى أوردها فى أمثلة الاستعارة قوله: «وأما ما جاء فى كلام العرب منه فمثل قولهم: وله عندى يد بيضاء»[٢] وهذا مجاز مرسل علاقته السببية، ثم يقول: ويسمّون النبات نوءاً. قال الشاعر:

وجف أنواء السحاب المرتزِق

أى جف البقل»[٣] وهذا أيضا مجاز مرسل علاقته السببية. و«يقولون للمطر سماء. قال الشاعر:

إذا سقط السماء بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضابا»[٤].

فهذا مجاز مرسل علاقته المجاورة، وهو مسبوق إليها بأبى عبيدة والجاحظ وابن قتيبة والآمدى، أما علاقة السببية فقد سبقه إليها الفراء وابن قتيبة والآمدى وابن جنى، ومما يحسب له أنه اشترط وجود العلاقة بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى، ووجود فائدة للتجوز تميزه عن الحقيقة.

* * *

(١) الصناعتين صـ٢٠٧.
(٢) السابق صـ ٢١١.
(٣) الصناعتين صـ٢١٢.
(٤) السابق صـ ٢١٢.

وفى القرن الخامس الهجرى يضع ابن رشيق ت سنة ٤٥٦هـــــــــ كتابه «العمدة». وقد عقد باباً للمجاز وفرق بينه وبين الكذب مقتفيا أثر ابن قتيبة فى هذا الصنيع. وهو يقول: «إنهم خصوا باسم المجاز المرسل باباً بعينه، وهو أن يسمى الشئ باسم ما قاربه أو كان منه بسبب»(١).

فالمقاربة هنا كلمة عامة تدخل فيها علاقة المشابهة، وعلاقة المجاورة والمحلية وغيرها، وأما السببية فهى علاقة قائمة بذاتها، ويمكن أن تندرج فيها علاقة الآلية.

وبذلك يتضح لنا أن المجاز عنده يشمل هذه الأنواع كلها. وأن الاستعارة عنده ليست مرادفة للمجاز، بل هى نوع منه، وقد أفصح عن ذلك بقوله: «الاستعارة أفضل المجاز»(٢).

ولذلك نراه وهو يسوق أمثلة المجاز قد ذكر بعض أمثلة المجاز المرسل كقول الشاعر: إذا سقط السماء بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضابا

وقد تقدم أن هذا مجاز مرسل علاقته المجاورة أو المحلية يقول ابن رشيق: «أراد المطر لقربه من السماء. وقال «رعيناه» والمطر لا يرعى ولكن أراد النبت الذى يكون عنه، فهذا كله مجاز»(٣).

فقوله «رعيناه» كقولهم «رعينا الغيث» أى رعينا النبات الذى سببه الغيث فهو من إطلاق السبب وإرادة المسبب، وهذا مجاز مرسل علاقته السببية.

أى أن ابن رشيق قد ذكر من علاقات هذا المجاز:

١- المجاورة ٢- السببية ومن الواضح فى هذا الصدد أنه تأثر بابن قتيبة فى باب «المجاز»(٤) تأثراً كبيراً، ونقل عنه كثيرا من الشواهد القرآنية والشعرية والنثرية.

* * *

(١) العمدة ١/ ٢٦٦. (٢) السابق ١/ ٢٦٨.
(٣) السابق ١/ ٢٦٦. (٤) تأويل مشكل القرآن صـ ٩٩.

ثم يجئ شيخ البلاغيين عبد القاهر ت سنة ٤٧١هـ بكتابيه «أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز» فيكتسب درس المجاز على يديه بعداً جديداً، ويتفرع إلى فروعه الأساسية من لغوى وعقلى[(١)]، كما يتفرع المجاز اللغوى إلى فرعيه: الاستعارة والمجاز المرسل على حسب العلاقة بين الطرفين فإن كانت العلاقة مشابهة فهو استعارة، وإن كانت غير المشابهة كالسببية والمسببية والجزئية والكلية وغيرها فهو مجاز ليس طريقه التشبيه وهو الذى سمى بعد ذلك مجازاً مرسلاً.

وقد عرّف المجاز اللغوى بقوله: «هو كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له فى وضع واضعها، لملاحظة بين الثانى والأول. فهى مجاز. وإن شئت قلت: كل كلمة جزت بها ما وقعت له فى وضع الواضع إلى ما لم توضع له من غير أن تستأنف فيها وضعا لملاحظة بين ما تجوز بها إليه وبين أصلها الذى وضعت له فى وضع واضعها فهى مجاز»[(٢)].

فعبد القاهر يسمى العلاقة هنا «الملاحظة» ومعناها هو «أنها تستند فى الجملة إلى غير هذا الذى تريده بها الآن، إلا أن هذا الاستناد يقوى ويضعف... فإذا قلت: رأيت أسداً تريد رجلاً شبيها بالأسد لم يشتبه عليه الأمر فى حاجة الثانى إلى الأول، إذ لا يتصور أن يقع الأسد للرجل على هذا المعنى الذى أردته على التشبيه على حد المبالغة، وإيهام أن معنى من الأسد حصل فيه إلا بعد أن تجعل كونه اسماً للسبع إزاء عينيك فهذا استناد تعلمه ضرورة، وكل ما طريقه التشبيه فهذا سبيله». وواضح بهذا الكلام أنه يعنى قوة المشابهة فى الاستعارة وأما العلاقة فى النوع الثانى لا يعتمد طريق التشبيه فيقول فيها: «وأما ما عدا ذلك فلا يقوى استناده هذه القوة حتى لو حاول محاول أن ينكره أمكنه فى ظاهر الحال... وذلك كاليد للنعمة. لو تكلف متكلف فزعم أنه وضع مستأنف، أو فى حكم لغة مفردة لم يكن دفعه إلا برفق وباعتبار خفى»[(٣)] ومعنى ذلك أن الملاحظة فى الاستعارة أقوى منها فيما سمى بعده بالمجاز المرسل.

---

(١) أسرار البلاغة صـ ٣٢٧ ط المنار.

(٢) المصدر السابق صـ٢٨١، ٢٨٢.

(٣) أسرار البلاغة صـ ٢٨٢.

ثم يزيد الأمر إيضاحاً بعد ذلك حتى يصرح بأن العلاقة شرط في تحقق المجاز حيث يقول: «اعلم أن في إطلاق المجاز على اللفظ المنقول عن أصله شرطا، وهو أن يقع على وجه لا يعرى معه من ملاحظة الأصل. ومعنى الملاحظة أن الاسم يقع لما تقول إنه مجاز فيه بسبب بينه وبين الذى تجعله حقيقة فيه»[1]. ثم يمثل لذلك بإطلاق اليد على النعمة، وأصلها الجارحة؛ لأن من شأن النعمة أن تصدر عن اليد، ومنها تصل إلى المقصود بها، وكذلك الحكم في إطلاق «اليد» على «القوة والقدرة»، لأن القوة أكثر ما يظهر سلطانها في اليد، وبها يكون البطش والأخذ والدفع والمنع... ولذلك لا تطلق اليد على شئ لا ملابسة بينه وبين هذه الجارحة بوجه.

وهو يفرق بين النقل في الأعلام والنقل في المجاز بأن النقل في المجاز يكون للمناسبة، بخلاف تسمية الرجل حجراً، فإن الحجر لم يقع اسماً للرجل لملابسة بينهما كتلك التي نراها بين اليد والنعمة وبينها وبين القدرة، ولا كتلك الملابسة بين النبت والغيث، وبين السماء والمطر، ففي ذلك كله تأوّل، وهو الذى أفضى بالاسم إلى ما ليس بأصل فيه» أي هو الذى سوّغ التجوز.

وقد انتهى عبد القاهر في هذا الصدد إلى أن «المجاز أعم من الاستعارة، وأن كل استعارة مجاز وليس كل مجاز استعارة»[2]. وأن هذا التعميم في إطلاق الاستعارة على ما طريق نقله التشبيه وما ليس كذلك لا يكون عند ذكر القوانين وحيث تقرر الأصول، فكلام العارفين بالبديع يجرى على أن الاستعارة نقل الاسم عن أصله إلى غيره للتشبيه على المبالغة، وأشار عبد القاهر هنا إلى قول صاحب الوساطة «وملاك الاستعارة تقريب الشبه ومناسبة المستعار منه للمستعار له».

وقول الآمدى: «وهذه الأنواع هي التي وقع عليها اسم البديع وهي الاستعارة والطباق والتجنيس» فهذا نص في موضع القوانين على أن الاستعارة من أقسام البديع، ولن يكون النقل بديعا حتى يكون من أجل التشبيه على المبالغة»[3].

(١) السابق صـ ٣١٦.
(٢) السابق صـ ٣١٩.
(٣) أسرار البلاغة صـ ٣٢٣.

فالصواب عند الشيخ أن تُقصر الاستعارة على ما نقله نقل التشبيه للمبالغة؛ لأن هذا نقل يطرد وله نتائج عظيمة. وهكذا نرى عبد القاهر يقسم المجاز اللغوى -لأول مرة- إلى قسمين:

١- مجاز علاقته المشابهة: وهو ما كان النقل فيه قائما على التشبيه وسماه «استعارة».

٢- مجاز ليس طريقه التشبيه: وهو كل لفظٍ استعمل مكان لفظ آخر لصلة وملابسة بينهما غير المشابهة وهو الذى سمس بعده بالمجاز المرسل.

إن عبد القاهر يغوص بفكره وراء المعانى، ويستشف مرامِى النصوص، ويستكنه أسرارها ليستخرج منها القاعدة، فالنص الأدبى هَو الحكم وهو الفيصل، والقاعِدة والمثال متلازمان عند عبد القاهر، وهذا هو المنهج التحليلى التذوقى الذى عرف به الإمام عبد القاهر.

أما علاقات المجاز المرسل فقد ذكر عبد القاهر أمثلة لها[1] وهو يفرق بين ما طريق نقله التشبيه وما ليس كذلك من المجاز اللغوى، أى أنه لم يكن بصدد الإحصاء والاستقصاء لهذه العلاقات، وإنما كان يؤسس منهجاً، تتضح به المعالم، وتتمايز به الأنواع، ليفتح طريق البحث فى هذه الأنواع، وفى علاقاتها بالاحتكام إلى النصوص وتذوق أسرارها، للوقوف على بلاغة هذا اللون من المجاز اللغوى، حسبما يعطيه النص، ويمليه السياق.

وها هى ذى بعض العلاقات التى أوردها عبد القاهر فى هذا المقام:

١- السببية: أو تسمية المسبب باسم السبب، وذلك حين يقوى تأثير السبب فى المسبب ويريد المتكلم الإفصاح عن ذلك، وأن المسبب لا يتخلف عنه حتى كأنه هو. ومن ذلك:

- إطلاق اليد على النعمة والقدرة. يقول عبد القاهر: «رأيناهم لا يوقعون هذه اللفظة على ما ليس بينه وبين هذه الجارحة التباس واختصاص، ودليل آخر. وهو أن اليد لا تكاد تقع للنعمة إلا وفى الكلام إشارة إلى المولى لها، ولا تصلح حيث تراد النعمة مجردة من إضافة لها إلى المنعم أو تلويح به»[2].

(١) السابق صـ ٢٨٢.

(٢) أسرار البلاغة صـ٢٨٢.

يقال: جلّت يده عندى. ولا يقال: اتسعت اليد فى اليد.

ونظير هذا قولهم فى صفة راعى الإبل: إن له عليها إصبعاً، أى أثراً حسناً. وأنشدوا:

ضعيف العصا بادى العروق ترى له   عليها إذا ما أجدب الناس إصبعاً

أرادو أن يقولوا: له عليها أثر حذق، فدلوا عليه بالإصبع، لأن الأعمال الدقيقة لها اختصاص بالأصابع وما من حذق فى عمل يد إلا وهو مستفاد من حسن تصريف الأصابع واللطف فى رفعها ووضعها كما يعلم فى الخط والنقش وكل عمل دقيق.

وكذلك إطلاق اليد على القوة والقدرة؛ لأن القدرة أكثر ما يظهر سلطانها فى اليد وبها يكون البطش والأخذ والدفع والمنع والجذب رغير ذلك من الأفاعيل التى تخبر فضل إخبار عن وجود القدرة وتنبئ عن مكانها[١].

ومنه أيضا إطلاق الغيث على النبت حيث يقولون: رعينا غيثا. يريدون نباتا، والغيث سبب فى كونه. يقول عبد القاهر: «والغيث لما كان النبت يكون عنه صار كأنه هو»[٢].

٢- الجزئية: وقد مثل لها بتسميتهم الرجل عيناً إذا كان ربيئة، والناقة ناباً.

٣- المحلية: ومثل لها بقول البحترى:

فكأن مجلسه المحجب محفل   وكأن خلوته الخفية مشهد

وقول المهلهل: واستبت بعدك يا كليب المجلس[٣]

٤- الآلية: كقولهم: ضربته سوطاً، لأنهم عبروا عن الضربة التى هى واقعة بالسوط باسمه، وجعلوا أثر السوط سوطا[٤].

٥- المجاورة: كتسميتهم المزادة راوية، والبعير حفضاً، والمطر سماءً، فهذا كله

(١) السابق صـ ٣١٦.
(٢) السابق صـ ٣١٨.
(٣) السابق صـ ٣٢٣.
(٤) السابق صـ ٢٨٥.

من قبيل تسمية الشئ باسم ما يجاوره ويقترن به، وهى علاقة واسعة، يمكن أن تتسع لعلاقات أخرى كثيرة كالجزئية والكلية والحالية والمحلية والآلية، فالجزء يجاور الكل، والحال يجاور المحل والشئ يجاور آلته التى بها يكون ويحدث.

٦- الإطلاق والتقييد: وهو ما استعمل فى شئ بقيد مع كونه موضوعاً لذلك الشئ بقيد آخر من غير قصد إلى التشبيه. كإطلاق المشفر على الشفة فى قولنا: «فلان غليظ المشافر» إذا قامت قرينة على أن المراد الشفة من غير قصد إلى التشبيه، وهذا هو المجاز غير المفيد، والذى ضنّ عليه عبد القاهر باسم الاستعارة[١].

ومما يجدر الإشارة إليه هنا أن الملابسة قد تكون وليدة اتفاق وحدث يطرأ ويعرف فيصل بين المعنيين صلة تبيح قيام أحدهما مقام الآخر، وذلك كما فى قولهم: «رفع عقيرته» أى صوته، ولا مناسبة بين الصوت والرجل المعقورة. ولكنه حدث أن رجلاً عقرت رجله فرفعها وصاح، فاقترن الصوت العالى بالعقر فى هذا الحدث وارتبط به، فجاز أن يطلقوا العقر على الصوت[٢]، فالملابسة هنا جاءت مصادفة واتفاقا.

وهكذا استطاع عبد القاهر أن يفصل بين نوعى المجاز اللغوى على أساس العلاقة بين الطرفين، ويميز بين النوعين بطريقة لم نألفها عند سابقيه، فقد كان المجاز مرادفا للاستعارة عند هؤلاء حتى جاء عبد القاهر. فأثبت أن المجاز أعم من الاستعارة، فكل استعارة مجاز، وليس كل مجاز استعارة، فما كان طريق نقله التشبيه فهو استعارة وما ليس كذلك فهو المجاز المرسل، وإن لم يطلق عليه هذه التسمية.

وقد أفاض الشيخ فى بيان ماهية العلاقة وأهميتها فى تصحيح عملية التجوز حتى يستقيم الكلام ويرتفع قدره فى ميزان البلاغة، وإلا كان عبثا لا طائل تحته، ولا فائدة منه.

وهو حين تحدث عن بعض علاقات المجاز المرسل لم يكن يقصد إلى تحديدها أو حصرها واستقصائها وإنما كان يريد التفريق بين ما طريق نقله التشبيه، وما ليس كذلك من صور المجاز اللغوى، وهو بذلك يؤصل طريق

---

(١) أسرار البلاغة صـ٣٢٥. (٢) السابق صـ٣١٨.

البحث فى هذه العلاقات والملابسات، ويفتح للاحقين باب القول فيها والإضافة إليها بالضوابط التى يستقيم بها الأسلوب، ويصح المجاز فى عرف البلاغيين، وتلك يد جليلة أسداها عبد القاهر للبحث البلاغى الذى وصل على يديه إلى آفاق بعيدة من النضج والاكتمال.

أما العلاقات التى ذكرها فى معرض التفريق بين نوعى المجاز اللغوى، فقد ذكر منها على سبيل المثال لا على سبيل الحصر: السببية والجزئية والمحلية والمجاورة والآلية والإطلاق والتقييد.

وكان حريصا على أن يؤكد أنه لا مشابهة فى صور المجاز المرسل، فليس بين اليد والنعمة مشابهة، ولا بين المزادة والبعير الذى يحملها، ولا بين العين وجملة الشخص، فإطلاق اسم الاستعارة عليه بعيد[1]، لأن الاستعارة تكون من أجل التشبيه على المبالغة، وليس كذلك صور المجاز المرسل الذى تندرج علاقاته تحت «غير المشابهة».

* * *

ثم يأتى جار الله الزمخشرى ت سنة ٥٣٨هـ فى تفسيره «الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل» فيتعرض فى تحليله للآيات الكريمة لكثير من مواضع المجاز بنوعيه، ويذكر كثيرا من الملابسات التى تسوغ المجاز، وتضفى عليه ثوب القبول فى إطار العرف اللغوى السائد فى لغة العرب، ومن هذه العلاقات التى أوردها الزمخشرى:

١ - السببية: كقوله تعالى: ﴿**ذلك عيسى بن مريم قول الحق**﴾ فهذا من تسمية المسبب باسم السبب، كما سمى العشب بالسماء والشحم بالندى[2].

٢ - المسببية: وذلك كقوله تعالى: ﴿**إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم**﴾ أى إذا أردتم القيام، فالفعل مسبب عن الإرادة، فأقيم المسبب مقام السبب للملابسة بينهما[3].

وفى قوله تعالى: ﴿**وينزل لكم من السماء رزقا**﴾ يقول: «والرزق: المطر؛ لأنه سببه»(٤).

---

(١) أسرار البلاغة صـ٣٢٥.
(٢) الكشاف ٢/ ٥٠٩ ط الحلبي.
(٣) السابق ١/ ٥٩٦.
(٤) السابق ٣/ ٤١٩.

٣- الكلية: هى إطلاق الكل وإرادة البعض كقوله تعالى: ﴿**يجعلون أصابعهم فى آذانهم من الصواعق حذر الموت**﴾ ففى ذكر الأصابع من المبالغة ما ليس فى ذكر الأنامل(١).

٤- الجزئية: أى إطلاق الجزء وإرادةِ الكل. كقوله تعالى: ﴿**فتحرير رقبة**﴾ والرقبة عبارة عن النسمة، كما عبرِ عنها بالرأس فى قولهم: «فلان يملك كذا رأساً من الرقيق»(٢).

٥- اعتبار ما كان: ومنه قوله تعالى فى سورة النساء: ﴿**وآتوا اليتامى أموالهم**﴾.

٦- اعتبار ما يكون: وذلك كما فى قوله تعالى: ﴿**هدى للمتقين**﴾ فقد سماهم عند مشارفتهم لاكتساء لباس التقوى متقين(٣). كقول رسول الله ﷺ: «من قتل قتيلا فله سلبه» ومنه قوله تعالى: ﴿**ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً**﴾ أى صائراً إلى الفجور والكفر.

٧- الآلية: وهى تسمية الشئ باسم آلته كما فى قوله تعالى: ﴿**وبشر الذين آمنوا أن لهم قدم صدق عند ربهم**﴾ يقول الزمخشرى: «قدم صدق: أى سابقة وفضلا ومنزلة رفيعة. فإن قلت: لم سميت السابقة قدما؟ قلت: لما كان السعى والسبق بالقدم سميت المسعاة الجميلة والسابقة قدما... وإضافته إلى صدق دلالة على زيادة فضل وأنه من السوابق العظيمة»(٤).

٨- المحلية: كقوله تعالى: ﴿**إن كان كبر عليكم مقامى وتذكيرى بآيات الله**﴾ يقول الزمخشرى: «مقامى: مكانى. يعنى نفسه»(٥). وفى قوله تعالى: ﴿**فليدع ناديه**﴾ يقول: النادى: المجلس الذى ينتدى فيه القوم أى يجتمعون، والمراد أهل النادى»(٦).

٩- المجاورة: وهى تسمية الشئ باسم ما يجاوره ويتصل به، كقوله تعالى: ﴿**قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله حتى إذا جاءتهم الساعة بغتة قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيها**﴾ لما كان الموت وقوعا فى أحوال الآخرة ومقدماتها جعل من جنس الساعة وسمى باسمها»(٧).

(١) الكشاف ١/ ٢١٧. (٢) السابق١/ ٥٥٣. (٣) السابق ١/ ١١٨. (٤) السابق ٢/ ٢٢٤. (٥) السابق ٢/ ٢٤٥. (٦) السابق ٤/ ٢٧٢.
(٧) السابق ٢/ ١٣، ١٤.

١٠- التعلق الاشتقاقى: وذلك بأن يذكر اللفظ ،يراد به ما اشتق منه، ومن ذلك: إطلاق المصدر على اسم الفاعل كقوله تعالى: **﴿هدى للمتقين﴾** حيث وضع المصدر الذى هو «هدى» موضع الوصف الذى هو هاد»[١] وفى ذلك التعبير مبالغة فى وصف القرآن الكريم بالهداية حيث جعله هدى، فهو الهدى نفسه، هذا بالإضافة إلى إيراده منكراً، فهذا التنكير يفيد التعظيم والتفخيم لأنه يدل على أنه هدى لا يكتنه كنهه. ومنه إطلاق المصدر على اسم المفعول كقوله تعالى: **﴿هذا خلق الله﴾** فالخلق هنا يعني المخلوق[٢].

هذه أهم العلاقات التى ذكرها الزمخشرى فى تفسيره، وهو يحلل الآيات الكريمة لبيان بلاغتها، وسمو بيانها، وإبراز ما فيها من محاسن الصياغات ولطائف المعانى ودقائق الأسرار، للوصول إلى أن القرآن معجز ببلاغته وروعة نظمه وسحر بيانه.

* * *

ويأتى فخر الدين الرازى سنة ٦٠٦هـ فى كتابه «نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز» فيتحدث عن المجاز فى المفرد، ويعرف المجار بقوله: «كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له فى وضع واضعها لملاحظة نسبة بين الثانى والأول»[٣]. هذا التعريف غير مانع، لأنه يدخل الاستعارة أو بمعنى آخر هو تعريف للمجاز اللغوى بنوعيه: الاستعارة والمجاز المرسل. كما أنه يدخل الكناية أيضا، لأنه لم يشترط وجود قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقى حتى تخرج الكناية.

أما علاقات المجاز المرسل التى ذكرها الفخر الرازى فهى:

١- السببية: كتسمية النبت غيثا فى قول العرب: رعينا الغيث. أى النبات الذى سببه الغيث عادة[٤].

٢- المجاورة: كما فى تسمية المزادة راوية، والراوية فى الأصل اسم للبعير الذى يحملها وكما فى قولهم: أصابتنا السماء يريدون المطر[٥]. فإطلاق الراوية على المزادة، والسماء على المطر مجاز مرسل علاقته المجاورة.

---

(١) الكشاف ١/ ١٢٣.
(٢) السابق ٣/ ٢٣٠.
(٣) نهاية الإيجاز صـ ١١٨.
(٤) السابق صـ١١٥.
(٥) السابق صـ١١٥.

٣- المسببية: كقوله تعالى: ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما﴾ يقول الرازى: «قوله: التى جعل الله لكم قياما: معناه أنه لا يحصل معاشكم ولا قيامكم إلا بهذا المال، فلما كان المال سببا للقيام والاستقلال سماه بالقيام إطلاقا لاسم المسبب على السبب على سبيل المبالغة»[١].

٤- الجزئية: كما فى قوله تعالى: ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ فالوجه يطلق على الذات.

٥- الكلية: كما فى قوله تعالى: ﴿يجعلون أصابعهم فى آذانهم من الصواعق حذر الموت﴾ فالمراد: أنامل الأصابع.

٦- اعتبار ما كان: كقوله تعالى: ﴿وآتوا اليتامى أموالهم﴾ يقول: سماهم يتامى لقرب عهدهم باليتم»[٢].

٧- اعتبار ما يكون: وذلك فى قوله تعالى: ﴿إنى أرانى أعصر خمرا﴾ فالعرب تسمى الشئ باسم ما يؤول إليه.

٨- المحلية: فى قوله تعالى: ﴿فليدع ناديه﴾ يقول «المراد من النادى أهل النادى».

٩- الآلية: كما فى قوله تعالى: «ذلك بما قدمت أيديكم» يقول: «إن الفاعل هو الإنسان لا اليد إلا أن اليد لما كانت آلة الفعل حسن إسناد الفعل إليها على سبيل المجاز»[٣].

وهذه هى نفس العلاقات التى ذكرها الزمخشرى، فهو متأثر به إلى حد كبير فى تحليل المجاز وبيان علاقته وأثره فى بلاغة الأسلوب، كما يبدو فى تعليقه على قوله تعالى: ﴿ويجعلون أصابعهم فى أذانهم من الصواعق حذر الموت﴾ فكلامه تلخيص لما ذكره الزمخشرى فى هذا الموضع. وبذلك يمكن القول إنه لم يأت بجديد فى علاقات هذا النوع من المجاز.

* * *

أما السكاكى ت سنة ٦٢٦هـ فى كتابه «مفتاح العلوم» فقد قسم المجاز قسمين: لغوى وعقلى، ثم قسم اللغوى قسمين: قسم يرجع إلى معنى

---

(١) مفاتيح الغيب٣/ ١٤٤.   (٢) السابق ٣/ ١٣٤.   (٣) السابق ٣/ ١١٠.

الكلمة، وقسم يرجع إلى حكم لها في الكلام. والراجع إلى معنى الكلمة قسمان: خال عن الفائدة ومتضمن لها. والمتضمن للفائدة قسمان: خال عن المبالغة في التشبيه ومتضمن لها ويسمى استعارة. فهذه خمسة أقسام.

والذي يعنينا من هذه الأقسام الرابع: وهو المجاز اللغوي الراجع إلى المعنى المفيد الخالي عن المبالغة في التشبيه. وهو: «أن تعدى الكلمة عن مفهومها الأصلي إلى غيره بمعونة القرينة لملاحظة بينهما ونوع تعلق»[1] وقد أطلق عليه السكاكي اسم «المجاز المرسل»[2] لأول مرة.

وذكر من علاقاته ما يلي:

١ – السببية: كإطلاق اليد على النعمة والقدرة، وكإطلاق الغيث على النبات في قولهم: رعينا الغيث، لكونه سببا في إنبات النبات. وقولهم: أكل فلان الدم. أي الدية للتعلق الذي بينهما، فالدم سبب في الدية. ومنه قول القائل: «يأكلن كل ليلة إكافاً» أي علفاً بثمن إكاف، فهذه أمثلة ذكرها السكاكي لعلاقة السببية[3]، وهو مستفيد مما كتبه عبد القاهر والزمخشري.

٢ – المسببية: كقولهم: أمطرت السماء نباتا، ومنه قول القائل:

أسنمة الآبال في سحابه

فهو يرى أسنمة الآبال «في السحاب» لأن الماء سبب في نموها، والحاجة ماسة إلى الماء في تلك البيئة القاحلة، إذ على الماء ينمو النبات، وعلى النبات تتغذى الإبل فتنمو الأسنمة. فهو من إطلاق المسبب وإرادة السبب. ومنه قوله تعالى: ﴿**وينزل لكم من السماء رزقا**﴾ أي مطراً هو سبب الرزق[4]، وقوله تعالى: ﴿**فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم**﴾ أي: أردت القراءة، لكون القراءة مسببة عن إرادتها، فهو من إطلاق المسبب وإرادة السبب.

٣ – الجزئية: كإطلاق العين على الرجل إذا كان ربيئة من حيث إن العين لما كانت المقصودة في كون الرجل ربيئة صارت كأنها الشخص

---

(١) مفتاح العلوم للسكاكي صـ٢٠١.
(٢) السابق صـ ٢٢٧.
(٣) السابق صـ ٢٠١.
(٤) السابق صـ ٢٠١.

كله[1].

٤- المجاورة: نحو أن نطلق الراوية على المزادة، وهى فى الأصل اسم للبعير الذى يحملها للعلاقة الحاصلة بينه وبينها بسبب حمله إياها، وكإطلاق الحفض على البعير، مع كونه لمتاع البيت لحمله إياه، وإطلاق السماء على الغيث فى قولهم: «أصابتنا السماء» أى الغيث، لكونه من جهتها ينزل[2]، ويحتمل هذا المثال أن يكون من علاقة المحلية أيضا.

وقد قلت: إن علاقة المجاورة تتسع لغيرها من العلاقات، فهى متحققة فى علاقة السببية والجزئية والكلية والمحلية والآلية وغير ذلك من الملابسات التى تسوغ المجاز.

تقسيم المجاز المرسل إلى مفيد وغير مفيد.

قسم السكاكى المجاز المرسل إلى قسمين: مفيد وغير مفيد، فالمفيد هو الذى سبق الحديث عنه.

وغير المفيد هو ما استعمل فى أعم مما هو موضوع له المرسن فى قوله العجاج: وفاحِما ومرسنا مسرجاً

فالمرسن مستعمل فى الأنف لا بقيد كونه لمرسون، مع كونه موضوعاً له بهذا القيد لا مطلقاً. وكذلك المشفر فى نحو قولنا: «فلان غليظ المشافر» إذا قامت قرينة على أن المراد هو الشفة لا غير. فهو موضوع لشفة البعير لا للشفة مطلقا، فإذا أطلق على الشفة كما فى المثال المذكور فهو مجاز مرسل غير مفيد، لقيامه مقام أحد المترادفين من نحو: ليث وأسد[3].

والشيخ عبد القاهر جعل الخالي عن الفائدة : ما استعمل فى شئ بقيد مع كونه موضوعا لذلك الشئ بقيد آخر من غير قصد إلى التشبيه. فالشفة موضوعة لهذا العضو من الإنسان، وكذلك الأنف، فاستعمال المشفر فى الشفة والمرسن فى الأنف من استعمال المقيد فى مقيد آخر من جنسه عند عبد القاهر[4]. أما السكاكى فيجعلهما موضوعين لهذين العضوين من الإنسان وغيره، وبهذا يكون استعمال المرسن والمشفر فيهما من استعمال المقيد فى المطلق.

---

(١) المفتاح صـ ٢٠١.
(٢) السابق صـ ٢٠١.
(٣) السابق صـ ٢٠٠، ٢٠١.
(٤) أسرار البلاغة صـ ٢٠، ٢١.

وإذا كان عبد القاهر قد قسم المجاز إلى لغوى وعقلى، وقسم اللغوى بحسب العلاقة بين الطرفين إلى استعارة علاقتها المشابهة ومجاز مرسل علاقته غير المشابهة، وتحدث حديثا مستفيضا فى بلاغة كل منهما وفى الفروق بين النوعين بما لم يسبق إليه، فإن السكاكى هو الذى أطلق على النوع الثانى الذى علاقته غير المشابهة اسم «المجاز المرسل» لأول مرة -- كما قلت- وكان اهتمامه مركزا على حصر الأقسام وصياغة القاعدة، فلم يوجه اهتمامه إلى تذوق النصوص وتحليلها واستخراج القاعدة منها بحيث يكون النص هو الفيصل كما فعل عبد القاهر فى دراساته العميقة لأقسام المجاز والفروق الكائنة بينها.

وإنما سمى هذا النوع من المجاز مرسلاً؛ لأنه أرسل أى أطلق عن التقييد بعلاقة واحدة، فعلاقاته كثيرة ومتنوعة. وقيل: سمى مرسلاً، لإطلاقه عن دعوى الاتحاد المعتبره فى النوع الآخر، وهو المجاز الاستعارى، ففى إطلاق اليد على النعمة لم نجعل النعمة يداً. ولا مشابهة بين اليد والنعمة، ولا بين الغيث والنبات، ولا بين المزادة والراوية، ولذلك فإننا لا ندعى دخول النعمة فى جنس اليد حتى تصير فرداً من أفرادها كما ندعى دخول الرجل الشجاع فى جنس الأسد على أنه فرد من أفراده فالمجاز المرسل لا يوجد فيه شئ من هذا القبيل، فهو مرسل أى مطلق عن دعوى الاتحاد بين الطرفين والتى تقوم عليها بلاغة الاستعارة.

* * *

أما ابن الأثير المتوفى سنة ٦٣٧هـ فقد تحدث فى «المثل السائر» عن أقسام المجاز وأنه ينقسم إلى توسع فى الكلام وتشبيه واستعارة، والذى يعنينى من دراسته للمجاز تلك العلاقات التى ذكرها نقلا عن أبى حامد الغزالى فى كتاب من كتبه التى وضعها فى أصول الفقه، يقول ابن الأثير: إنه قسم المجاز إلى أربعة عشر قسما، ولكنها ترجع إلى الثلاثة التى أشرت إليها وهى: التوسع والتشبيه والاستعارة، ولا تخرج عنها»[1] ثم يناقشه فى هذه الأقسام ليبين فسادها وها هى ذى تلك العلاقات:

---

(١) المثل السائر ٢/ ٧١.

١- المشاركة فى خاصة: كقولهم للشجاع: أسد، وللبليد: حمار. وهذا داخل فى الاستعارة(١).

٢- تسمية الشئ باسم ما يؤول إليه: كقوله تعالى: ﴿إنى أرانى أعصر خمرا﴾ وإنما كان يعصر عنبا.

٣- تسمية الشئ باسم فرعه: كقول الشاعر:

وما العيش إلا نومة وتشوق   وتمر على رأس النخيل وماء

فسمى الرُطب تمراً. فقد جعل الأصل فيه فرعاً(٢).

٤- تسمية الشئ باسم أصله: كقولهم للآدمى «مضغة» وهذا جعل الفرع فيه أصلاً.

٥- تسمية الشئ بدواعيه: كتسميتهم الاعتقاد قولاً، مثل: هذا يقول بقول الشافعى. أى يعتقد اعتقاده.

٦- تسمية الشئ باسم مكانه: كقولهم للمطر سماء، لأنه ينزل منها.

٧- تسمية الشئ باسم مجاوره: كقولهم للمزادة راوية، وإنما الراوية الجمل الذى يحملها.

٨- تسمية الشئ باسم جزئه: كقولك لمن تبغضه: «أبعد الله وجهه عني» وإنما تريد سائر جثته.

٩- تسمية الشئ باسم ضده: كقولهم للأسود والأبيض «جون»(٣).

١٠- تسمية الشئ بفعله: كتسمية الخمر مسكراً.

١١- تسمية الشئ بكله: كقولك فى جواب: «ما فعل زيد»؟ القيام وهو جنس يتناول جميع أنواعه(٤).

١٢- الزيادة فى الكلام لغير فائدة: كقوله تعالى: ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم﴾ أى فبرحمة من الله لنت لهم وقد جانبه الصواب فى قوله إن لفظة «ما» زائدة لا معنى لها، ولكنها وردت تفخيما لأمر النعمة التى لان بها رسول الله ﷺ لهم، وهى محض الفصاحة(٥).

١٣- تسمية الشئ بحكمه: كقوله تعالى: ﴿وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها

(١) المثل السائر ٢/ ٧١.   (٢) السابق ٢/ ٧٢.   (٣) السابق ٢/ ٧٣.
(٤) السابق ٢/ ٧٤.   (٥) السابق ٢/ ٧٥.

للنبي إن أراد النبى أن يستنكحها﴾ فسمى النكاح «هبة».

١٤- النقصان الذى لا يبطل به المعنى: كحذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه. قال الله تعالى: ﴿ومن يكسب خطيئة أو إثماً ثم يرم به بريئا﴾ أى شخصا بريئا. وكحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه. قال الله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾ أى: أهل القرية[١].

هذه هي علاقات المجاز التى نقلها ابن الأثير عن الغزالى، ونلاحظ على صنيعه ما يلى:

١- أن الغزالى هو أول من ذكر علاقة الكلية باسمها «تسمية الشئ بكله».

٢- أن تسمية الشئ باسم فرعه: هى من قبيل تسمية الشئ باسم ما يؤول إليه. وقد جعلهما قسمين، أى أن بعض هذه الأقسام يدخل فى بعض.

٣- أن تسمية الشئ باسم أصله: هى علاقة اعتبار ما كان عند البيانيين، كما أن تسمية الشئ بدواعيه هى علاقة «السببية» عندهم أيضا.

* * *

ويجئ الخطيب القزوينى ت ٧٣٩هـ فى «كتابه الإيضاح» فيقسم المجاز إلى مفرد ومركب ثم يبدأ بتعريف المفرد فيقول: «هو الكلمة المستعملة فى غير ما وضعت له فى اصطلاح به التخاطب على وجه يصح مع قرينة عدم إرادته»[٢]. ونلاحظ هنا دقة التعريف، فقد اشترط العلاقة فى المجاز بقوله «على وجه يصح»؛ لأن الوجه الذى يصح به استعمال الكلمة فى غير ما وضعت له هو وجود العلاقة بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى مع ملاحظتها بأن تكون مقصودة.

كما نص على وجود «قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلى» وبذلك تخرج الكناية، لأن قرينتها لا تمنع من إرادة المعنى الحقيقى. فجاء تعريفه للمجاز اللغوى دقيقا للنص على العلاقة والقرينة معا.

ثم قسم المجاز المفرد إلى ضربين: مجاز مرسل واستعارة؛ لأن العلاقة المصححة إن كانت تشبيه معناه بما وضع له فهو استعارة، وإلا فهو مجاز مرسل.

---

(١) السابق ٢/ ٧٦. (٢) الإيضاح ٣/ ٨٧.

أما علاقات المجاز المرسل التي ذكرها فهي:

١ - السببية: كاستعمال اليد في النعمة؛ لأن من شأن النعمة أن تصدر عن الجارحة ومنها تصل إلى المقصود بها، ويشترط أن يكون في الكلام إشارة إلى المولى لها[١].

ومنه استعمال اليد في القدرة، لأن أكثر ما يظهر سلطانها في اليد، وبها يكون الضرب والبطش والقطع والأخذ والدفع والوضع والرفع وغير ذلك من الأفعال التي تنبئ عن وجود القدرة ومكانها. ومنه قولهم في صفة راعي الإبل: «إن له عليها إصبعا»، أرادوا أن يقولوا: له عليها أثر حذق. فدلوا عليه بإصبع، لأنه ما من حذق في عمل يد إلا وهو مستفاد من حسن تصريف الأصابع، واللطف في رفعها ووضعها كما في الخط والنقش، ولذلك قيل في تفسير قوله تعالى: ﴿**بلى قادرين على أن نسوى بنانه**﴾ أي نجعلها كخف البعير فلا يتمكن من الأعمال اللطيفة.

ويذكر من هذه العلاقة أيضا قولهم: ضربته سوطا. وقد سبق عند الحديث عن عبد القاهر أنه جعل هذا المثال مجازاً علاقته الآلية، والخطب في هذا سهل، فالآلية تدخل في السببية.

٢ - المسببية: كقولهم: أمطرت السماء نباتاً، ومنه قولهم: كما تدين تدان. أي: كما تفعل تجازى. فالمجاز في كلمة «تدين» لأن الجزاء مسبب عن الفعل، ومنه لفظ «الأسنمة» في قوله يصف غيثا:

أقبل في المستن من ربابه ... أسنمة الآبال في سحابه

فأطلق «أسنمة الآبال» على المطر، لكونه سبباً في نموها»[٢].

ومنه قوله تعالى: ﴿**وينزل لكم من السماء رزقا**﴾ أي: مطراً هو سبب الرزق، وقوله تعالى: ﴿**فإذا قرآت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم**﴾ أي أردت القراءة، بقرينة الفاء التي هي للترتيب والتعقيب مع استفاضة السنة بتقديم الاستعاذة[٣]. وقد أشار ابن جني إلى أن هذه الآية من الاكتفاء بالمسبب عن السبب كما سبق، ويبدو أنه استفاد ذلك من أبي علي الفارسي.

---

(١) الإيضاح ٣/ ٩١، ٩٢.
(٢) السابق ٣/ ٨٧.
(٣) السابق ٣/ ٨٨.

٣- الجزئية: وهى تسمية الشئ باسم جزئه كالعين فى الربيئة، لكون الجارحة المخصوصة هى المقصود فى كون الرجل ربيئة، إذ ما عداها لا يغنى شيئا مع فقدها، فصارت كأنها الشخص كله[١]. وهم لا يطلقون أى جزء على الكل، فهم لم يطلقوا على الجاسوس اليد أو القدم أو الرقبة مثلا، ومعنى ذلك أنهم يشترطون فى الجزء الذى يطلق على الشئ كله أن يكون له مزيد اختصاص بتحقيق المعنى المقصود من الكل. ومنه لفظ رقبة فى قوله تعالى: ﴿**فتحرير رقبة مؤمنة**﴾ فهو مجاز مرسل علاقته الجزئية، ومنه قوله تعالى: ﴿**قم الليل إلا قليلا**﴾ أى صلّ.

٤- الكلية: نحو قوله تعالى: ﴿**يجعلون أصابعهم فى آذانهم من الصواعق**﴾ أى أنامل أصابعهم، وقرينة المجاز هنا استحالة وضع الأصابع بتمامها فى الأذن، وفى هذا التعبير مزيد مبالغة فى تصوير خوفهم من الصواعق حيث يحاولون أن يسدّوا آذانهم بالأصابع كلها.

٥- اعتبار ما كان: أى تسمية الشئ باسم ما كان عليه كقوله تعالى: ﴿**وآتوا اليتامى أموالهم**﴾ فقد أطلق اليتامى على البالغين؛ لأن إيتاء المال إنما يكون بعد البلوغ، فإطلاق اليتامى عليهم إنما هو باعتبار الوصف الذى كانوا عليه قبل البلوغ، إذ لا يتم بعد البلوغ، ولعل فى هذا إشارة إلى ضرورة التعجيل برد أموالهم وعدم المماطلة فى ذلك.

٦- اعتبار ما يكون: أى تسمية الشئ باسم ما يؤول إليه، كقوله تعالى: ﴿**إنى أرانى أعصر خمرا**﴾ أى عنباً يؤول إلى الخمر بعد ذلك[٢].

٧- المحلية: كقوله تعالى: ﴿**فليدع ناديه**﴾ أى أهل ناديه. والقرينة استحالة دعاء النادى.

٨- الحالية: كقوله تعالى: ﴿**وأما الذين ابيضت وجوههم ففى رحمة الله هم فيها خالدون**﴾ أى فى جنته.

٩- الآلية: وهى تسمية الشئ باسم آلته كقوله تعالى: ﴿**وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه**﴾ أى بلغة قومه. وقوله تعالى: ﴿**واجعل لى لسان صدق فى الآخرين**﴾ أى ذكراً جميلاً وثناء حسناً[٣]. فهذا هو الذى يبقى للإنسان

---

(١) الإيضاح ٣/ ٨٥. (٢) السابق ٣/ ٨٩. (٣) السابق ٣/ ٩٠.

بعد موته وهو العمر الثانى له.

١٠- المجاورة: كإطلاق الراوية على المزادة، مع كونها للبعير الحامل لها لحمله إياها، وإطلاق الخُفض على البعير مع كونه لمتاع البيت لحمله إياه، والسماء فى الغيث فى قولهم: أصابتنا السماء لكونه من جهتها ينزل(١). وهو مسبوق -كما نرى- بهذه العلاقات، اللهم إلا علاقة الحالية، فهى الوحيدة التى أضافها إلى علاقات المجاز المرسل عند السابقين.

وهنا يشير الخطيب إلى صنيع السكاكى حين قسم المجاز المرسل إلى خال عن الفائدة ومفيد. وجعل الخالى عن الفائدة: ما استعمل فى أعم مما هو موضوع له كالمرسن فى قوله العجاج:

«وفاحماً ومرسنا مسرّجاً»

فالسكاكى يرى أن الأنف موضوع لهذا العضو من الإنسان وغيره، فاستعمال المرش فى «الأنف» من استعمال المقيد فى المطلق، وكذلك استعمال المشفر فى الشفة من الإنسان. أما عبد القاهر فيرى أن الشفة والأنف موضوعان للعضوين المخصوصين من الإنسان، فاستعمال المشفر والمرسن فيهما من استعمال المقيد فى مقيد آخر من جنسه.

وأراد بالمفيد: ما عدا الخالى عن الفائدة والاستعارة(٢).

وهذه العلاقة هي: صلة وارتباط بين المعنى المنقول عنه والمعنى المنقول إليه، وسميت علاقة، لأنها تربط بين المعنيين، وبها يتعلق المعنى الثانى بالمعنى الأول، فينتقل الذهن منه إلى الثانى.

وهى وصف المنقول عنه، فنحن ننتقل من الغيث إلى النبات فى قولنا: رعينا الغيث. وقيل: هى وصف المنقول إليه، وهو المعنى المجازى، لأنه المراد من اللفظ. وقيل: هى وصفهما معا رعاية لحق كل منهما، ففى «رعينا الغيث» تكون العلاقة على الأول السببية، وعلى الثانى المسببية، وعلى الثالث السببية والمسببية معا، لأن الأول سبب فى الثانى والثانى مسبب عن الأول.

والذى نرتضيه ونسير عليه هو أن العلاقة وصف المنقول عنه وهو الرأى

---

(١) الإيضاح ٣/ ٨٤. (٢) السابق ٣/ ٩٢.

الأول، لأن المعنى الحقيقى أولى بالاعتبار. وهذه العلاقات الكثيرة على الرغم من تعددها إلا أنها ترجع إلى أصل واحد فقانونها العام «اللزوم» بمعنى أن يكون بين المعنى المنقول عنه والمعنى المنقول إليه تلازم وارتباط يجمع بينهما فى الذهن، ويسوغ استعمال أحدهما فى موضع الآخر.

وقد اشترطوا فى العلاقة شروطاً معينة حتى يصح التجوز وهى: أن تكون مقصودة ومتحققة فى كلا الطرفين، وأن يكون نوعها مسموعاً عن العرب. فالمعتبر من العلاقة نوعها لا شخصها «فإذا عرفنا أن العرب استعملوا لفظا فى سبب معناه أو مشابهه جاز لنا أن نستعمل لفظا آخر غير الذى استعملوه لمثل تلك العلاقة، ولا يجب أن نقتصر على اللفظ الذى استعملوه خاصة»[١].

فيجب أن تكون العلاقة مما اعتبر العرب نوعها، ولا يشترط النقل عنهم فى كل جزئى «إذ لا يلزم في آحاد المجازات أن تنقل بأعيانها عن أهل اللغة، وذلك لإجماعهم على أن اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التى لم تسمع بأعيانها من أهل اللغة من طرق البلاغة وشعبها التى بها ترتفع طبقة الكلام.. ولهذا لم يدوّنوا المجازات تدوينهم الحقائق»[٢].

ونخلص من هذا إلى أنه لا يشترط السماع فى شخص المجاز إجماعاً. والرأى القائل بأن المعتبر من العلاقة شخصها لا نوعها هو رأى ضعيف، لما يترتب عليه من جمود اللغة وحصرها فى المسموع ومنع القياس، وفى ذلك ما فيه من تضييق الواسع وعدم التجاوب مع طبائع الأشياء ومقتضيات الحياة فى التطور الذى هو سنة من سنن الكون على مر العصور والأجيال، ولذلك فإن الرأى الأول هو الشائع والمعول عليه عند أئمة البيان العربى.

* * *

أخذت مباحث البلاغة صورتها النهائية على يد الخطيب القزوينى، وتحددت مسائلها فى قالب عام من القواعد مع الأمثلة التى توضحها، وتوقف المد البلاغى تقريبا عند حدود ما وضعه السكاكى والخطيب من بعده، واقتصر دور العلماء بعدهما على التلخيص والشرح، ووضع الشروح والحواشى والتقارير، واختلطت البلاغة بكثير من شوائب المنطق والفلسفة، فتجمدت

(١) بغية الإيضاح ٣/ ٩١.

(٢) التلويح علي التوضيح للتفتازاني ١/ ١٥٤.

الملكات البيانية، وضعفت المواهب الأدبية، وهبط مستوى الذوق الأدبى إلى حد كبير، فاكتفى المتأخرون بترديد كلام السابقين، وأراحوا أنفسهم من عناء الابتكار أو التجديد فى دراسة البلاغة.

ولم يخرج من أسر هذه الطريقة التقريرية فى البحث البلاغى إلا عدد قليل من الموهوبين الذين فرضوا أنفسهم على هذا العصر، وأثبتوا وجودهم بما رزقوا من ملكات بيانية وذوق أدبى رفيع.

ومن هؤلاء الذين مزجوا بين الطريقتين: الأدبية والتقريرية فى دراسة البلاغة يحيى بن حمزة العلوى المتوفى سنة ٧٤٩ هـ فى كتابه «الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز» والذى يعنينى الآن من كتابه هو ما ذكره بشأن المجاز المرسل وعلاقاته، لتكتمل صورة «المصطلح».

فقد عرّف العلوى المجاز اللغوى بقوله: «ما أفاد معنى غير مصطلح عليه فى الوضع الذى وقع فيه التخاطب لعلاقة بين الأول والثانى»(١) ثم تحدث عن العلاقات فى بيان المجازات المفردة وهى كما يلى:

١- تسمية الشئ باسم الغاية التى يصير إليها، وهذا نحو تسميتهم العنب بالخمر لما كان يصير إليها، والعقد بالنكاح لما كان موصلا إليه، وهذه العلاقة هى التى أطلق عليها الخطيب القزوينى اسم «اعتبار ما يكون» واستشهد عليها بالآية الكريمة: **﴿إنى أرانى أعصر خمرا﴾**.

٢- تسمية الشئ بما يشابهه، وهذا نحو تسميتهم المذلة العظيمة بالموت، والمرض الشديد بالموت أيضا... ووجه المجاز إما من أجل المشابهة، وإما لأنها تؤدى إليه، فتكون العلاقة المسببية.

٣- تسميتهم اليد باسم القدرة كقوله تعالى: **﴿يد الله فوق أيديهم﴾** أى قدرته، وقولهم: يد فلان على غيره قاهرة. ووجه المجاز من جهة أن اليد محل للقدرة، أو من جهة أن اليد آلة فى الفعل، والفعل لا يمكن حصوله إلا بواسطة القدرة، فلأجل هذا تجوزوا فى تسمية اليد بالقدرة»(٢).

وقد شاع بين البلاغيين أن إطلاق اليد على القدرة أو النعمة مجاز مرسل علاقته السببية، أما صاحب الطراز فإنه متردد بين السببية والآلية كما

---

(١) الطراز ١/ ٣٢.   (٢) السابق ١/ ٣٥.

يبدو من كلامه، وإن كانت الآلية تدخل في السببية.

٤- تسمية الشئ باسم قابله: حيث قالوا: سال الوادى. والحقيقة: سال ماء الوادى فإسناد السيلان إلى الوادى من باب المجاز المركب (العقلى)، وتسمية الماء بالوادى من باب المجاز المفرد لما كان الوادى قابلاً له[١].

وواضح أن الوادى محل للماء الذى يسيل بغزارة، فهو مجاز مرسل علاقته المحلية أو المجاورة.

٥- تسمية الشئ باسم ما يكون ملابساً له كما سموا المطر بالسماء. فقالوا: جادتنا السماء، لما كان المطر نازلاً منها[٢]. وهذا داخل فى علاقة المجاورة كما مر عند أبى عبيدة والجاحظ وعبد القاهر والرازى والسكاكى والخطيب القزوينى، لأن العرب تسمى الشئ باسم ما يجاوره أو يتصل به.

٦- إطلاقهم الاسم أخذاً له من غيره، لاشتراكهما فى معنى من معانيه، كما أطلقوا لفظ الأسد على الشجاع باعتبار الشجاعة، وكما أطلقوا الحمار على البليد، لأجل البلادة، وهذا هو الذى يقال إنه من باب الاستعارة[٣].

إن الاستعارة تقوم على علاقة المشابهة بين الطرفين بخلاف المجاز المرسل بعلاقاته المنطقية المعروفة. وقد ذكرها العلوى هنا؛ لأنه يعدد علاقات المجاز المفرد بنوعيه: الاستعارة والمجاز المرسل.

٧- تسمية الشئ باسم ضده. كقوله تعالى: ﴿**وجزاء سيئة مثلها**﴾ وقوله تعالى: ﴿**فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم**﴾ فوجه المجاز هنا تسمية الشئ باسم ضده، وإذا جاز إطلاق اللفظة الواحدة على الضدين فى لسانهم، كإطلاق الحنيف على المعوج والمستقيم، والسدفة على الضوء والظلام جاز إطلاق السيئة على جزائها كما يطلق عليها نفسها[٤]. وقد مر بنا الاستشهاد بهاتين الآيتين على علاقة السببية، فالسيئة الثانية بمعنى الجزاء، وهى سبب الجزاء، والاعتداء الثانى بمعنى القصاص أو الجزاء، وهو سبب فيه، فهو مجاز مرسل علاقته السببية كما ذكر الخطيب فى الإيضاح.

---

(١) الطراز ١/ ٣٥. (٢) السابق١/ ٣٥.
(٣) السابق ١/ ٣٥. (٤) السابق ١/ ٣٦.

٨- تسمية الكل باسم الجزء كإطلاق لفظ العموم مع أن المراد منه الخصوص، وكإطلاق الرقبة على العبد أو الأمة فى قوله تعالى: **﴿فتحرير رقبة مؤمنة﴾** فهذا مجاز مرسل علاقته الجزئية.

٩- تسمية الجزء باسم الكل: كما يقال للزنجى إنه أسود، فقد اندرج بياض أسنانه وبياض عينيه فى هذا الإطلاق. وتسمية الكل باسم الجزء أولى من عكسه، لأن الجزء لازم للكل، والكل لا يلزم الجزء، فلذلك كان أحق لأجل الملازمة.[١].

١٠- إطلاق اللفظ المشتق بعد زوال المشتق منه: كإطلاق قولنا: «قاتل وضارب» بعد فراغه من القتل والضرب، فإن إطلاقه فى الحال حقيقة، فأما بعد ذلك فهو مجاز.

وهذا فى رأيى من قبيل «اعتبار ما كان» كإطلاق لفظ «مجرم» على الكافر فى الدار الآخرة فى قوله تعالى: **﴿إنه من يأت ربه مجرماً فإن له جهنم لا يموت فيها ولا يحيى﴾**.

١١- المجاورة: أى تسمية الشئ باسم ما يجاوره، نحو تسمية الشراب بالكأس لأجل مجاورته له[٢].

١٢- إطلاق لفظ الدابة على الحمار. فهذا اللفظ فى الوضع اللغوى اسم لكل ما يدب على وجه الأرض كالدودة والنملة، ثم قصره العرف على ذوات الأربع من الدواب، فإذا قصر من ذوات الأربع على الحمار كان هذا مجازا بحسب العرف العام[٣]. هذا كلام العلوى، وهو مخالف لما ذكره الخطيب فى الإيضاح[٤].

والذى أراه أن إطلاق لفظ الدابة على الحمار حقيقة عرفية عامة، لأن لفظ «دابة» فى العرف العام موضوع لذى الأربع كالحمار والبغل والفرس، فإطلاقه عليها حقيقة عرفية وإطلاقه على غيرها كالشاة أو البقرة مثلا مجاز عرفى عام.

١٣- المجاز بالزيادة: : كقوله تعالى: **﴿ليس كمثله شئ﴾** فالكاف ههنا مزيدة،

---

(١) الطراز ١/ ٣٦.
(٢) السابق ١/ ٣٦.
(٢) السابق ١/ ٣٦.
(٤) الإيضاح ٣/ ٨٨.

لأنها لو أسقطت لاستقام الكلام، فلهذا كان مجيئها للزيادة المجازية.

١٤- المجاز بالنقصان: وهذا كقوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾ فإن المراد أهل القرية، ولهذا فإنه لوجئ بها لصح الكلام واستقام.

والعلوى متأثر بالأصوليين فى هذه العلاقات، وهو متابع للغزالى والفخر الرازى فى كثير مما ذكره هنا، فالزيادة والنقصان ليسا من علاقات المجاز المرسل عند التحقيق، كما أن المجاز بالحذف والمجاز بالزيادة ليسا من المجاز بالمعنى الاصطلاحى المشهور، بل بمعنى آخر وهو مطلق التوسع اللغوى.

١٥- تسمية المتعلَّق باسم المتعلِّق: كتسمية المعلوم علماً، والمقدور قدرةً كما قال تعالى: ﴿ولا يحيطون بشئ من علمه﴾ أى مَن معلومه، وقولهم: هذه قدرة الله أى مقدوره[1].

وهذه هى علاقة «التعلُّق الاشتقاقي» التى أشار إليها سيبويه فى التوسع اللغوى أو الوصف بالمصدر كقولهم: رجل رضا، وامرأة عدل، وأشار إليها أبو عبيدة فى «مجاز القرآن» كما تحدث عنها الزمخشرى فى الكشاف، والفخر الرازى فى «المحصول»[2].

ومن الواضح هنا أن العلوى لم يقف عند حدود العلاقات التى أوردها البلاغيون كما رأينا عند السكاكى والخطيب، بل تأثر بالأصوليين فى كثير مما ذكره فى هذه الملابسات كالضدية أى تسمية الشئ باسم ضده، وإطلاق اللفظ المشتق بعد زوال المشتق منه أى بعد زوال المصدر كقولنا للإنسان بعد فراغه من الضرب إنه ضارب، وهى علاقة اعتبار ما كان عند البلاغيين، لكنه تأثر بالفخر الرازى ونقل عنه هذه التسمية، كما تابعه فى جعل «الزيادة» و «النقصان» من علاقات المجاز.

* * *

هذه هى أهم علاقات المجاز المرسل، وقد رأينا أن عددها يتفاوت بين بلاغى وآخر كثرةً وقلةً، ولكنها تنطوى تحت علاقة «غير المشابهة» فى مقابلة الاستعارة وعلاقتها «المشابهة»، وهذا هو الفرق بين النوعين.

وقد استقر الدرس البلاغى على هذه العلاقات التسع التى أوردها

(١) الطراز ١/ ٣٧. (٢) المحصول ١/ ٤٤٩.

الخطيب القزويني في الإيضاح وهي: «السببية والمسببية والجزئية والكلية واعتبار ما كان واعتبار ما يكون والمحلية والحالية والمجاورة» أما الآلية فإنها تدخل في نطاق السببية، فالآلة سبب مؤثر في وجود الشئ الذي يحدث بها.

ومما تجدر الإشارة إليه أن هذه العلاقات تدور حول أربعة محاور رئيسية هي:

الغاية: وتتضمن علاقتي السببية والمسببية.

الكم: ويتضمن علاقتي الجزئية والكلية.

الزمان: ويتضمن علاقتي اعتبار ما كان واعتبار ما يكون.

المكان: ويتضمن علاقتي المحلية والحالية.

أما «المجاورة» فإنها تتسع لغيرها من العلاقات، فيمكن أن تدخل في الجزئية أو الكلية أو المحلية أو الحالية وغيرها، وهذا التحديد يفيد في ضبط هذه العلاقات المتنوعة.

وعلى الرغم من ذلك فقد حاول المتأخرون حصر أنواع العلاقة المجازية، واسترسلوا في هذا الحصر حتى وصل عددها إلى خمس وعشرين علاقة هي:
١- السببية ٢- المسببية ٣- الكلية ٤- الجزئية ٥- اعتبار ما كان ٦- اعتبار ما يكون ٧- الحالية ٨- المحلية ٩- الآلية ١٠- المجاورة ١١- البدلية ١٢- المبدلية ١٣- الخصوص (الخاصية) ١٤- العموم (العامية) ١٥- اللازمية ١٦- الملزومية ١٧- إطلاق المقيد على المطلق ١٨- إطلاق المطلق على المقيد ١٩- التعريف ٢٠- التنكير ٢١- الضدية ٢٢- المشابهة في الشكل أو المعنى ٢٣- التعلق الاشتقاقي ٢٤- الحذف ٢٥- الزيادة.

ومنهم من أضاف علاقات أخرى حتى أوصلها إلى ثلاثين علاقة أو أكثر من ذلك(١).

لكن لا يفوتنا أن نشير إلى أن بعض هذه العلاقات يدخل في بعض، بل إن العصام ذكر في الرسالة الفارسية أن العلاقات - وإن بلغت العدد المذكور- ترجع إلى علاقتين: علاقة الجزئية وعلاقة اللزوم، إذ لا يتصور بدونهما الدلالة

(١) إرشاد الفحول للشوكاني صـ ٢٤.

الالتزامية[1].

وقد سبق القول بأن هذه العلاقات الكثيرة ترجع فى النهاية إلى أصل واحد، لأن قانونها العام «اللزوم» بمعنى أن يكون بين المعنى المنقول عنه والمعنى المنقول إليه تلازم وارتباط يجمع بينهما فى الذهن، ويسوغ استعمال أحدهما فى موضع الآخر.

وهذا الشغف بالحصر والاستقصاء كان على حساب الناحية الفنية لهذا اللون من المجاز اللغوى، فقد اكتفى هؤلاء العلماء بحصر العلاقات، والتمثيل لها بأمثلة توضحها، ولم يتوقفوا أمام هذه الأمثلة لتحليلها تحليلا بلاغياً يكشف عن قيمة المجاز فيها، وأثره فى أداء المعنى، ودوره فى النظم الذى ورد فيه، حتى يتضح سر العدول عن الحقيقة إلى المجاز.

ففي قول الله تعالى: **﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا﴾** يقولون: إن لفظ «الأزواج» بمعنى «الأرامل» فهو مجاز مرسل علاقته هى: «اعتبار ما كان»، فقد كانت زوجة فى حياة زوجها، وبعده صارت أرملة، فما سر العدول عن الحقيقة إلى المجاز هنا؟ هذا هو ما ينبغى التعرض له فى هذا المقام، أما مجرد بيان العلاقة التى تصحح التجوز والاكتفاء بذلك دون تحليل المجاز وبيان قيمته فى ضوء السياق العام للآية ففيه إعراض عن الجانب الأهم فى هذا اللون من التعبير. فهذه الآية مسوقة لبيان مدة العدة التى يجب على المرأة أن تقضيها بعد وفاة زوجها، وهى المدة التى يحرم عليها أن تتزين فيها أو أن تخطب لرجل آخر قبل انقضائها، ففى هذا السياق يكون التعبير عن تلك المرأة بلفظ «الزوج» لا بلفظ الأرملة ذا دلالة خاصة، إذ فيه حث لها على الالتزام بما يجب عليها شرعاً فى مدة العدة وفاء لحق زوجها السابق، وصيانة لحرمته، فكأنها تظل زوجاً له حتى تستوفى تلك العدة.

وفى قوله تعالى: **﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون فى بطونهم ناراً وسيصلون سعيرا﴾** مجاز مرسل علاقته المسببية، حيث أطلق المسبب (النار) وأريد السبب (الأموال)، فالنار مسببة عن أكل أموال اليتامى

---

(١) حاشية العطار على جمع الجوامع ١/ ٤١٣.

ظلماً، أما سر العدول عن الحقيقة إلى المجاز هنا فهو التنفير من أكل أموال اليتامى والإضرار بهم فى تلك المرحلة المتقدمة من مراحل العمر حيث لم يلغوا الحلم بعد، فهم فى مسيس الحاجة إلى الرعاية والمحافظة على مصالحهم بصيانة أموالهم حتى يبلغوا سن الرشد، فالاعتداء على حقوق هؤلاء اليتامى جرم شنيع، وإثم عظيم، ولذلك شددت الآية الكريمة على هؤلاء الظالمين، فصورتهم وهم يلتقمون النار عند أكلهم لأموال اليتامى، أى أن العقوبة عاجلة حيث تحرق النار أحشاءهم فى الدنيا قبل أن يصيروا إلى عذاب الآخرة، وهو مؤكد بدلالة السين فى قوله تعالى: **﴿وسيصلون سعيرا﴾**، ففى علاقة المسببية إيحاء بشدة الارتباط بين السبب والمسبب، فأكل أموال اليتامى ظلماً يستلزم العقاب ويستوجب النار وفى ذلك ما فيه من المبالغة فى الذم والتنفير من سلوك هذا المسلك الجائر، والتحذير من مغبة الظلم وعاقبته الوخيمة.

وفى قوله تعالى: **﴿ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾** تصوير لسعة علمه سبحانه وتعالى، فالمراد قرب علمه من الإنسان وليس قرب المسافة، ففيه تجوز بقرب الذات عن قرب العلم، لاستحالة القرب المكانى على الله عزوجل، ولما كان القرب من الشئ سَبباً للعلم به والإحاطة بأحواله، فقد أطلق السبب وأريد المسبب على سبيل المجاز المرسل الذى علاقته السببية والقرينة هنا تنزهه سبحانه عن الحلول والاتحاد بالإجماع.

وفى هذا المجاز إيجاز يقتضيه المقام، لأن المعنى: نحن أعلم بحاله وخلجات نفسه ممن كان أقرب إليه من هذا العرق، فكأن ذاته تعالى قريبة منه، كما يقال الله فى كل مكان، وقد جل عن الأمكنة.

وفيه أيضا تصوير المسبب بصورة السبب، وفى ذلك ما فيه من توضيح المعنى والمبالغة في إثباته، وذلك لأن العالم بالشئ كلما كان قريبا منه كان علمه به أمكن وأثبت. فالله سبحانه وتعالي أعلم بأسرار الإنسان وهواجس نفسه، لا يخفى عليه شئ من خفاياه، فهو أقرب إليه بعلمه من حبل الوريد، لأن أجزاءه وأبعاضه يحجب بعضها بعضا، ولا يحجب علم الله شئ، لأن العلم صفة انكشاف، فلا تعوقه حواجز الزمان والمكان.

وفى قوله تعالى: **﴿قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفى صدورهم أكبر﴾** أطلق لفظ السبب وهو «البغضاء» وأريد المسبب وهو الكلمات العدائية

المسببة عن البغضاء، وكلمة «بدت» وكلمة «من أفواههم» قرينتان على أن المراد بالبغضاء آثارها من الكلمات العدائية التى يحاولون بها النيل من الإسلام والغض من شأنه، ويعلنون بها كراهتهم لذلك الدين الحق، وفائدة المجاز هنا: المبالغة في تلك الكلمات، وتصويرها بصورة البغضاء، حتى كأن الذى خرج من أفواههم هو نفس البغضاء بعد أن عجزوا عن إخفائها؛ لأن وطأة ذلك الدين الحق على نفوسهم شديدة، وحملته على ما هم فيه من المناكير قاسية، ولذلك لم يستطيعوا إخفاء هذه الكراهية وكبح جماحها «وما تخفى صدورهم أكبر».

ولا يفوتنا أن نشير إلى هذا الإيجاز المعجز في الآية، والذى يتضح عندما نوازن بين قوله تعالى: **﴿قد بدت البغضاء من أفواههم﴾** وقولنا: قد بدت الكلمات العدائية من أفواههم، لأن مصدر تلك الكلمات، وهو البغضاء قد تمكن من قلوبهم، وملأ نفوسهم حتى أبى إلا أن يفيض من الأفواه، وذلك هو تأويل قول البيانين: إن المجاز كدعوى الشئ بالبينة والبرهان؛ لأنه يؤكد المعنى ويقرره.

وفى تصوير المسبب بصورة السبب، وإطلاق اسمه عليه تشنيع وتنفير من اتخاذ مثل هؤلاء بطانة، وتحذير للمسلمين من التفكير فى ذلك، وليس أدل على هذا الغرض من تلك الآية الكريمة. هذه بعض أسرار البلاغة فى آية من كتاب الله المعجز الذى تقاصرت دونه همم أرباب الفصاحة وأساطين البيان.

هذا قليل من كثير يمكن أن يقال فى بلاغة هذا اللون من التعبير حين نحتكم إلى السياق ونضع المجاز فى إطار النظم الذى يحتوى عليه حتى يسفر عن مغزاه ويومئ إلى مرماه، وما البلاغة إلا مطابقة الكلام لمقتضى الحال، ولكل مقام مقال. فالحكم بأبلغية المجاز على الحقيقة ليس على إطلاقه فالمجاز ليس محموداً فى كل موضع وإنما يكون كذلك إذا اقتضاه المقام، وكل طريق من طرق التعبير يوصف بالبلاغة إذا طابق مقتضى الحال وناسب السياق، فالمجاز فى موضعه كالحقيقة فى موضعها حسناً ومزية، ولا يغنى أحدهما عن الآخر إذا استدعاه المقام.

ولو أن البلاغيين صرفوا جهودهم إلى النظر فى بلاغة هذا الأسلوب

البياني، وركزوا اهتمامهم على تذوق النصوص واستشفاف مراميها واستكناه أسرارها لعاد هذا الصنيع على البحث البلاغي بكل خير، لكنهم اهتموا في المقام الأول بحصر العلاقات وتسمية الملابسات والاستشهاد عليها بما تيسر من القرآن الكريم والحديث الشريف، ومأثور كلام العرب شعراً أو نثراً. واكتفوا بذلك دون النظر في الأسرار البلاغية الكامنة وراء هذا الطريق من طرق التعبير، وبيان سر العدول عن أسلوب الحقيقة إلى أسلوب المجاز، وأثره في نظم الكلام، وما يوحي به من معان وظلال ترتقي بالنص الأدبي في ميزان البلاغة.

واعتقد أن المفسرين وفي طليعتهم الزمخشري قد التفتوا إلى هذا الجانب حين دققوا النظر في كتاب الله، وقدحوا زناد عقولهم في الوصول إلى بعض أسراره البلاغية.

وخلاصة القول: أن مصطلح «المجاز المرسل» قد بدأ عاماً في دلالته، فهو طريق من طرق التوسع في اللغة عند سيبويه المتوفى سنة ١٨٠هـ، حيث كان يسمي المجاز بالاتساع في الكلام، ويذكر من هذا القبيل استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى، واستعمال المصدر بمعنى اسم المفعول والوصف بالمصدر. وهذه الإشارات البلاغية في كتاب سيبويه ذات قيمة تاريخية؛ لأنها تمثل مرحلة متقدمة كانت مسائل البلاغة فيها متناثرة موزعة بين علوم العربية، وهذه العلوم -آنذاك- في طور النشأة والتكوين، ولذلك كانت هذه الإشارات البلاغية ومضات أضاءت الطريق أمام الباحثين، ومهدت سبيل البحث للعلماء بعده.

أما أبو عبيدة ت سنة ٢٠٩هـ صاحب «مجاز القرآن» فقد استعمل كلمة «مجاز» بالمعنى اللغوي وهو طريقة التعبير عن معنى الآية وتأويلها، ولكنه كان يقترب من المعنى الاصطلاحي في تأويله لبعض الآيات وبيانه للمراد منها، وقد أشار إلى علاقات الجزئية والآلية والمجاورة والتعلق الاشتقاقي، وإن لم يطلق عليها هذه الأسماء، لأن وضع المصطلحات بمعانيها العرفية لم يكن من طبيعة هذه المرحلة المتقدمة.

ومن المعاصرين له الفراء ت سنة ٢١٠هـ فقد تحدث في «معاني القرآن» عن بعض مواضع المجاز، من خلال شرحه للمعنى المراد، وعقب على هذه المواضع بما يفيد أنها تنتمي إلى هذا النوع من المجاز، ولكن كلامه كان موجزا، بل مبتسراً في بعض الأحيان، فهو لم يستعمل مصطلحات، ولم يطلق

على هذه العلاقات المجازية أسماءها التى عُرفت بها فيما بعد، وإنما كان يكتفى باللمحة الدالة والإشارة العابرة فى سياق شرحه للآيات.

ويأتي الجاحظ ت ٢٥٥هـ فيخطو بالمجاز خطوة إلى الأمام، ويستعمله بالمعنى الاصطلاحى المقابل للحقيقة، ويشير إلى علاقتين من علاقات المجاز هما: اعتبار ما يكون والمجاورة. وإن لم يذكرها بأسمائها الاصطلاحية التى عرفت بها عند المتأخرين.

أما ابن قتيبة المتوفى سنة ٢٧٦هـ فقد تحدث فى «تأويل مشكل القرآن عن «المجاز» ودافع فى هذا الباب عن إعجاز القرآن الكريم، وفرّق بين المجاز والكذب، ومعنى ذلك أنه يريد بالمجاز ما قابل الحقيقة، ولا يقصد منه المعنى اللغوى العام، وإن كان يخلط بين الاستعارة والمجاز المرسل فى الشواهد الكثيرة التى أوردها فى هذا الصدد.

وهو أول من جعل للمجاز ضوابط حين اشترط وجود العلاقة بين الطرفين فى تعريفه للاستعارة الذى يشمل نوعى المجاز اللغوى، والعلاقة شرط لصحة المجاز، وبدونها لا يصح التجوز.

وفي القرن الرابع الهجرى يكثر الحديث عن المجاز فى كتب البلاغة والنقد الأدبى، فالآمدى ت سنة ٣٧١هـ يتحدث فى الموازنة» عن بعض علاقات المجاز المرسل كالسببية والمجاورة والمحلية، وهو مسبوق إليها بغيره من العلماء، فقد أشار الفراء إلى المحلية، وتحدث الجاحظ عن المجاورة، وتحدث ابن قتيبة عن السببية والمجاورة معا.

وهو يخلط بين أنواع المجاز أحيانا، فإطلاق المجلس على أهله استعارة عند الآمدى مع أنه مجاز مرسل علاقته المحلية كما يقول المتأخرون. فالمجاز عنده مرادف للاستعارة والعلاقات متداخلة، والملاحظ أنه لم يكن يهتم بالتعريف ووضع القاعدة أو تسمية المصطلحات فهو ناقد، ولم يكن من شأن النقاد وضع المصطلحات أو تحديدها تحديداً علميا دقيقا، وإنما كانت ألفاظهم الاصطلاحية تستعمل غالبا يدلالاتها اللغوية العامة.

ويتحدث ابن جنى ت سنة ٣٩٢هـ فى كتابه «الخصائص» عن المجاز، ويعرض لبعض علاقات المجاز المرسل، فيتحدث عن السببية والمسببية، وفى

كتابه «المحتسب» تحدث عن علاقة «اعتبار ما كان» وإن لم يسمها باسمها، كما تحدث عن علاقة «اعتبار ما يكون» وهو مسبوق إليها بالجاحظ.

وقبل أن ينتهى القرن الرابع يضع أبو هلال العسكرى ت سنة ٣٩٥هـ كتابه «الصناعتين» وفيه فصل بعنوان «الاستعارة والمجاز» إلا أنه لم يتحدث عن المجاز بشئ، بل تحدث عن الاستعارة ويبدو أن المجاز عنده مرادف للاستعارة، كما هو الحال عند المتقدمين، ولذلك فإن أمثلة الاستعارة عنده تشتمل على كل أنواع المجاز اللغوى والعقلى، كما تشتمل على التشبيه البليغ أيضا.

وقد أورد أبو هلال علاقتين هما: السببية: وقد سبقه إليها الفراء وابن قتيبة والآمدى وابن جنى. والمجاورة: وقد سبقه إليها أبو عبيدة والجاحظ وابن قتيبة والآمدى.

ومما يحسب له أنه اشترط وجود العلاقة بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى، ووجود فائدة للمجاز تميزه عن الحقيقة، وإلا كانت الحقيقة أولى منه وأجدر بالاستعمال.

هكذا ظل الخلط بين أنواع المجاز وعلاقاته سائدا طوال القرنين الثانى والثالث الهجريين واستمر الحال على هذا الوضع فى القرن الرابع أيضا، فلا تفريق بين الاستعارة والمجاز المرسل ولا تمييز بين المجاز اللغوى والمجاز الحكمى (العقلى)، والعلاقات متشابكة متداخلة، كما أن العلماء لم يضعوا أى مصطلحات بلاغية آنذاك؛ لأن العلوم اللسانية كانت ما تزال فى طور النشأة والتكوين، فوضع المصلطحات الفنية الخاصة لم يكن من شأن العلماء فى تلك الحقبة المتقدمة كأبى عبيدة والفراء والجاحظ وابن قتيبة والآمدى والقاضى الجرجانى وأبى هلال العسكرى، اللهم إلا ما ندر مثل مصطلح «الاستعارة» عند الجاحظ، ومصطلح «الكناية» عند الخليل وأبى عبيدة.

أما القرن الخامس فكان بداية فض الاشتباك بين أنواع المجاز ووضع المعايير البلاغية التى مازالت سائدة إلى اليوم، وما زال الدرس البلاغى يتفيأ ظلالها ويسير على هديها.

فابن رشيق ت سنة ٤٥٦هـ فى كتابه «العمدة» تحدث عن المجاز، وفرق بينه وبين الكذب مقتفياً أثر ابن قتيبة فى هذا الصنيع، وهو يقول: «إن

الاستعارة أفضل المجاز» ومعنى ذلك أن الاستعارة ليست مرادفة للمجاز عنده، بل هى نوع منه. وقد ذكر من علاقات المجاز المرسل: المجاورة والسببية، مع فيض من الشواهد القرآنية والشعرية والنثرية.

ثم يجئ الإمام عبد القاهر ت سنة ٤٧١هـ فيصل البحث البلاغى على يديه إلى آفاق بعيدة من النضج والاكتمال، ويأخذ درس المجاز على يديه بعداً جديداً، فيتفرع إلى فرعين أصليين: لغوى وعقلى، كما يتفرع المجاز اللغوى إلى فرعيه بحسب العلاقة بين الطرفين، فإن كانت العلاقة المشابهة فهو استعارة، وإن كانت غير المشابهة كالسببية والمسببية والجزئية وغيرها فهو ما سمى بعده بالمجاز المرسل.

وهو يعرف المجاز اللغوى بقوله: «كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له فى وضع واضعها لملاحظة بين الثانى والأول فهى مجاز...» وهذه الملاحظة هى العلاقة بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى، ثم يزيد الأمر إيضاحاً حين يصرح بأن العلاقة شرط فى تحقق المجاز حيث يقول: «اعلم أن فى إطلاق المجاز على اللفظ المنقول عن أصله شرطاً، وهو أن يقع نقله على وجه لا يعرى معه من ملاحظة الأصل، ومعنى الملاحظة أن الاسم يقع لما تقول إنه مجاز فيه بسبب بينه وبين الذى تجعله حقيقة فيه».

ثم يمثل لذلك بإطلاق اليد على النعمة، وأصلها الجارحة، لأن من شأن النعمة أن تصدر عن اليد، ومنها تصل إلى المقصود بها، وكذلك الحكم فى إطلاق اليد على القدرة والقوة، لأن القوة أكثر ما يظهر سلطانها فى اليد، وبها يكون البطش والأخذ والدفع والمنع...ولذلك لا تطلق اليد على شئ لا ملابسة بينه وبين هذه الجارحة بوجه. فهذه الملاحظة أو الملابسة هى العلاقة التى تصحح التجوز.

وقد انتهى عبد القاهر فى هذا الصدد إلى أن «المجاز أعم من الاستعارة، وأن كل استعارة مجاز وليس كل مجاز استعارة، وأن هذا التعميم فى إطلاق الاستعارة، على ما طريق نقله التشبيه وما ليس كذلك لا يكون عند ذكر القوانين وحيث تقرر الأصول، فكلام العارفين بالبديع يجرى على أن الاستعارة نقل الاسم عن أصله إلى غيره للتشبيه على المبالغة.

فالصواب عند عبد القاهر أن تُقصر الاستعارة على ما نقله نقل التشبيه للمبالغة؛ لأن هذا نقل يطرد وله نتائج عظيمة. وهكذا نرى عبد القاهر يقسم المجاز اللغوى -لأول مرة- إلى قسمين:

١- مجاز علاقته المشابهة وسماه استعارة.

٢- مجاز علاقته غير المشابهة: وهو كل لفظٍ استعمل مكان لفظ آخر لصلة وملابسة بينهما غير المشابهة، وهو الذى سمى بعده بالمجاز المرسل.

أما علاقات المجاز المرسل فقد ذكر عبد القاهر أمثلة لها، وهو يفرق بين ما طريق نقله التشبيه وما ليس كذلك من المجاز اللغوى. أى أنه لم يكن بصدد الإحصاء لهذه العلاقات، وإنما كان يؤسس منهجاً تتضح به المعالم وتتمايز الأنواع، ليفتح طريق البحث فيها وفى علاقاتها بالاحتكام إلى النصوص وتذوق أسرارها للوقوف على بلاغة هذا اللون من المجاز اللغوى فى إطار السياق.

نعم تحدث عبد القاهر عن هذه العلاقات: السببية والجزئية والمحلية والآلية والمجاورة والإطلاق والتقييد، وذكر أمثلة لها وحلل هذه الأمثلة محتكماً إلى الذوق الذى يستشف مرامى النصوص ويسبر أغوارها ويستكنه أسرارها لاستنباط القاعدة منها فى ضوء العرف اللغوى.

وقد أفاض الشيخ فى بيان ماهية العلاقة وأهميتها فى تصحيح عملية التجوز حتى يستقيم الكلام ويرتفع شأنه فى ميزان البلاغة، وإلا كان عبثا لا طائل تحته، ولا فائدة ترتجى منه.

وكان عبد القاهر حريصاً على أن يؤكد الفصل بين النوعين، وأنه لا مشابهة فى صور المجاز المرسل فليس بين اليد والنعمة مشابهة، ولا بين العين وجملة الشخص، ولا بين المزادة والبعير الذى يحملها، فإطلاق اسم الاستعارة عليه بعيد؛ لأن الاستعارة تكون من أجل التشبيه على سبيل المبالغة، وليس كذلك صور المجاز المرسل الذى تندرج علاقاته تحت «غير المشابهة».

ويأتى جار الله الزمخشرى ت سنة ٥٣٨هـ فيتعرض فى «الكشاف» لكثير من مواضع المجاز، ويذكر فى تحليله للآيات كثيراً من العلاقات التى تسوغ المجاز، والتى تجرى على أساليب العرب فى التعبير ومنها:

١- السببية ٢- المسببية ٣- الجزئية ٤- الكلية
٥- اعتبار ما كان ٦- اعتبار ما يكون ٧- المحلية ٨- الآلية
٩- المجاورة ١٠- التعلق الاشتقاقى.

وهو مسبوق إلى هذه العلاقات كما يتضح من سياق البحث فى الصفحات السابقة، وإذا كانت علاقة «الكلية» لم ترد على لسان أحد من البلاغيين ونقدة الأدب، فقد وردت على لسان الغزالى ت سنة ٥٠٥هـ فيما نقله عنه ابن الأثير فى «المثل السائر» وهى «تسمية الشئ بكله».

ويسير الفخر الرازى على نفس الوتيرة فيذكر نفس العلاقات التى ذكرها الزمخشرى تقريباً وذلك فى كتابه «نهاية الإيجاز» وتفسيره «مفاتيح الغيب».

فإذا رجعنا إلى كتاب «المحصول» فى أصول الفقه للرازى نجد أنه قد أضاف إلى ما ذكره البلاغيون علاقات: المضادة (الضدية) واسم الفعل على القوة، والزيادة والنقصان.

أى أنه حين كتب فى الأصول التزم بمنهج الأصوليين، وحين كتب فى البلاغة اتبع منهج البلاغيين.

ثم يأتى السكاكى ت سنة ٦٢٦هـ فى كتابه «مفتاح العلوم». فيتحدث عن أقسام المجاز ويذكر ضمن هذه الأقسام: «المجاز اللغوى الراجع إلى معنى الكلمة المفيد الخالى عن المبالغة فى التشبيه» وهو «أن تعدى الكلمة عن مفهومها الأصلى إلى غيره بمعونة القرينة لملاحظة بينهما ونوع تعلق».

وقد أطلق السكاكى على هذا النوع اسم «المجاز المرسل» لأول مرة، فهو صاحب هذه التسمية، أما العلاقات التى ذكرها فلا جديد فيها وهى: «السببية والمسببية والجزئية والمجاورة». وكان اهتمامه مركزاً على ذكر الحدود وحصر الأقسام وصياغة القواعد، فلم يوجه اهتمامه إلى تذوق النصوص وتحليلها واستشفاف مراميها وأغراضها لاستخراج القاعدة منها بحيث يكون النص هو الفيصل، كما فعل عبد القاهر فى دراساته الجادة لأقسام المجاز والفروق الكائنة بينها.

وقد صار السكاكى بطريقته التقريرية المعهودة رأس مدرسة فى البحث البلاغى هى «مدرسة الكساكى» وقد سار على دربها ونسج على منوالها

الخطيب القزويني وأصحاب الشروح والحواشي كالتفتازاني وابن يعقوب المغربي وبهاء الدين السبكي والعصام وغيرهم.

أما ابن الأثير ت سنة ٦٣٧هـ فقد تحدث في «المثل السائر» عن أقسام المجاز وأنه ينقسم إلى توسع في الكلام وتشبيه واستعارة. ثم نقل عن أبي حامد الغزالي في كتاب من كتبه التي وضعها في «الأصول»: أنه قسم المجاز إلى أربعة عشر قسما وأنها ترجع إلى الثلاثة التي ذكرها وهي: التوسع والتشبيه والاستعارة ولا تخرج عنها، ثم ناقشه فيها ليبين فسادها وها هي ذي تلك العلاقات: ١- المشاركة في خاصة ٢- تسمية الشئ باسم ما يؤول إليه.
٣- تسمية الشئ باسم فرعه ٤- تسمية الشئ باسم أصله ٥- تسمية الشئ بدواعيه ٦- تسمية الشئ باسم مكانه ٧- تسمية الشئ باسم مجاوره ٨- تسمية الشئ باسم جزئه ٩- تسمية الشئ باسم ضده ١٠- تسمية الشئ بفعله ١١- تسمية الشئ بكله ١٢- تسمية الشئ بحكمه ١٣- الزيادة في الكلام لغير فائدة ١٤- النقصان الذي لا يبطل المعنى.

وأخيرا يجئ الخطيب القزويني ت سنة ٧٣٩هـ في «الإيضاح» فيقسم المجاز إلى مفرد ومركب، ثم يقسم المجاز المفرد قسمين: استعارة ومجاز مرسل؛ لأن العلاقة المصححة إن كانت تشبيه معناه بما وضع له فهو استعارة، وإلا فهو مجاز مرسل.

أما علاقات المجاز المرسل التي ذكرها فهي: ١- السببية ٢- المسببية ٣- الجزئية ٤- الكلية ٥- اعتبار ما كان ٦- اعتبار ما يكون ٧- المحلية ٨- الحالية ٩- الآلية ١٠- المجاورة

ونلاحظ أن هذه هي نفس العلاقات التي ذكرها السابقون، باستثناء علاقة «الحالية» فهي الوحيدة التي أضافها إلى علاقات المجاز المرسل عند المتقدمين.

وإذا كان الخطيب قد وقف عند حدود بلاغة السكاكي تلخيصاً وإيضاحاً، ووضع قواعد البلاغة بعلومها الثلاثة في قالب تقليدي ضمن لها البقاء والاستمرار، فإنه قد جنى على البلاغيين حين فتح الباب على مصراعيه للتلخيص والشرح وكتابة الحواشي والتقارير، فتوقف المد البلاغي واكتفى

العلماء بترديد كلام السابقين دون أى محاولة للابتكار والتجديد.

ولم يخرج من أسر هذه الطريقة إلا بعض الموهوبين الذين رزقهم الله القدرة على التذوق والاستعداد الفطرى للابتكار والإبداع بدلاً من التقليد والاتباع.

ومن هؤلاء يحيى العلوى ت سنة ٧٤٩هـ فى كتابه «الطراز» فقد استطاع بأسلوبه الأدبى الرشيق أن يبعث الحياة فى قواعد البلاغة التى جف عودها، وصوح نبتها عند أتباع السكاكى.

وفى حديث عن «المجازات المفردة» يذكر كثيرا من العلاقات وهى على النحو التالى:

١- تسمية الشئ باسم الغاية التى يصير إليها ٢- تسمية الشئ بما يشابهه.
٣- تسمية اليد باسم القدرة (أى التعبير عن القدرة باليد)
٤- تسمية الشئ باسم قابله ٥- تسمية الشئ باسم ما يكون ملابساً له
٦- تسمية الشئ باسم ضده
٧- إطلاقهم الاسم أخذا له من غيره، لاشتراكهما فى معنى من معانيه
٨- تسمية الكل باسم الجزء. ٩- تسمية الجزء باسم الكل
١٠- إطلاق لفظ المشتق بعد زوال المصدر ١١-المجاورة
١٢- إطلاق لفظ الدابة على الحمار ١٣- المجاز بالزيادة
١٤- المجاز بالنقصان ١٥- تسمية المتعلَّق باسم المتعلِّق.

ومن الواضح أنه تأثر بالثقافة الأصولية والثقافة الكلامية فى كثير مما ذكره فى كتابه، لكن موهبته البيانية قد خففت من جفاف هاتين الثقافتين، وبعثت الحياة فى كثير من البحوث التى عالجها فعلاقة الضدية، وعلاقة الزيادة والنقصان وإطلاق اللفظ المشتق بعد زوال المشتق منه مأخوذة مما ذكره الفخر الرازى فى «المحصول» كما سبق القول. هذه أهم علاقات المجاز المرسل.

وقد استقر الدرس البلاغي على هذه الصورة، ووقف عند حدود العلاقات التسع التى ذكرها الخطيب القزوينى فى «الإيضاح» وهى: السببية والمسببية والجزئية والكلية واعتبار ما كان واعتبار ما يكون والمحلية والحالية والمجاورة» أما الآلية فإنها تدخل فى نطاق السببية، فالآلة سبب مؤثر فى وجود

الشئ الذى ينتج عنها.

وعلى الرغم من ذلك فقد حاول بعض المتأخرين أن يزيد فى هذه العلاقات، وأن يشتق من الأصل الواحد فروعاً متنوعة، واسترسلوا فى ذلك حتى وصل عددها إلى خمس وعشرين علاقة، بل إن بعضهم أوصلها إلى ثلاثين علاقة أو أكثر من ذلك كما ذكر الشوكانى فى إرشاد الفحول.

لكن يجب أن نعلم أن بعض هذه العلاقات يدخل فى بعض فهى تدور حول أربعة أصول:

١- الغاية ٢- الكم ٣- الزمان ٤- المكان

وهى أيضا ترجع فى النهاية إلى أصل واحد، فقانونها العام «اللزوم» بمعنى أن يكون بين المعنى المنقول عنه والمعنى المنقول إليه تلازم وإرتباط يجمع بينهما فى الذهن، ويسوغ استعمال أحدهما فى موضع الآخر. وقد اشترطوا فى العلاقة شروطا معينة حتى يصح التجوز وهى: أن تكون مقصودة، وأن تكون متحققة فى كلا الطرفين، وأن يكون نوعها مسموعاً عن العرب، فالمعتبر من العلاقة نوعها لا شخصها، فإذا عرفنا أن العرب استعملوا لفظاً فى سبب معناه أو مشابهه جاز لنا أن نستعمل لفظاً آخر غير الذى استعملوه لمثل تلك العلاقة، ولا نقتصر على اللفظ الذى استعملوه خاصة، إذ لا يلزم فى آحاد المجازات أن تنقل بأعيانها عن أهل اللغة، وذلك لإجماعهم على أن اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التى لم تسمع بذاتها من أهل اللغة من طرق البلاغة وشعبها التى بها ترتفع طبقة الكلام. ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق كما يقول التفتازانى.

ونخلص من هذا إلى أنه لا يشترط السماع فى شخص المجاز إجماعاً. والرأى القائل بأن المعتبر من العلاقة شخصها لا نوعها هو رأى ضعيف فيه حجر على الأدباء. لما يترتب عليه من جمود اللغة وحصرها فى المسموع ومنع القياس، وفى ذلك ما فيه من تضييق الواسع وعدم التجاوب مع طبائع الأشياء ومقتضيات الحياة فى التطور الذى هو سنة من سنن الكون على مر العصور والأجيال، ولذلك فإن الرأى الأول هو الشائع والمعول عليه عند أئمة البيان العربى.

القيمـــة الإيقـاعيــة
وآثارها في الأداء الفني

دكتورة/ فتحية محمود فرج العقدة
أستاذ البلاغة والنقد المساعد
بكلية الدراسات الإسلامية والعربيه للبنات
جامعة الأزهر ببني سويف

القيمة الإيقاعية وآثارها في الأداء الفني

تتدخل فى النسيج الفنى للأسلوب عوامل كثيرة واتجاهات متعددة؛ تتضافر جميعها وتتلاقى عبر النمط اللغوى الذى تتخذ منه وسيلتها لتحقيق غايات الأسلوب، وتستمد من خصائصه سماتها التى تصبغها بصبغة فنية مميزة ذات أوضاع وآثار خاصة.

فاللغة هى الوسيلة الوحيدة التى تبرز عبر أدائها سمات العمل الفنى، وتصل من خلالها جميع العوامل والأسباب والمصادر المشكلة لهذا العمل والمساهمة فى بنائه إلى صورتها الفنية الملموسة التى نتلقاها فى إطارها الأسلوبى المميز.

ذلك أن الأسلوب الفنى –وأعنى هنا الأسلوب الشعرى بصفة خاصة– يتسع ليستوعب أنماطا لغوية، وأساليب بلاغية، وصورا خيالية، وعلاقات أسلوبية تضمها جميعها إيقاعات صوتية متعددة لها من التميز فى إطار ما ارتبطت به من قصائد، وصدرت عنه من ذات معينة، ما يشكل منها عالما خاصا مستقلا، يمنحنا الكثير من الدلالات، ويمدنا بالعديد من المعارف.

والعلاقة الوطيدة بين فن الشعر بصفة عامة وإيقاعاته الصوتية وأوزانه بصفة خاصة تتجاوز كونها علاقة شكلية إلى كونها أمرا لازما له سماته التى تشكل هذا الفن وتصبغه بصبغة متعددة الوظائف والاتجاهات.

ولقد كانت هذه القضية من الأهمية بمكان بحيث أثرت فى كثير من الآراء النقدية والضوابط الأسلوبية التى يقدر فى ضوئها صحة هذا الفن وفساده، أو قوته وضعفه.

من ذلك ما ذهب إليه السيرافى فى قوله عن فن الشعر إنه «لما كان كلاما موزونا، تكون الزيادة فيه والنقص منه يخرجه عن صحة الوزن حتى يحيله عن طريق الشعر المقصود مع صحة معناه، استجيز فيه لتقويم وزنه من زيادة ونقصان وغير ذلك ما لا يستجاز فى الكلام مثله، وليس فى شئ من ذلك رفع منصوب، ولا نصب مخفوض، ولا لفظ يكون المتكلم فيه لاحنا، ومتى وجد هذا كان ساقطا مطرحا، ولم يدخل فى ضرورة الشعر»(١).

فالقيمة الصوتية الصادرة عن الإيقاع العام ودعائمه وأسسه المتعددة فى الفن الشعرى هى التى تجعل لهذا الفن نسقا صوتيا ملازما ينطوى عليه ويلازمه من نسق فكرى، ومضمون نفسى، وموقف تصويرى.

وهنا تختلف لغة الشعر وأساليبه الفنية عن غيره من أشكال التعبير الأخرى فهى «لغة بنيت على نسق الشعر فى أصوله الفنية الموسيقية (وهى) فى جملتها فن منظوم منسق الأوزان والأصوات لا تنفصل عن الشعر فى كلام تألفت منه، ولو لم يكن من كلام الشعراء»(٢).

ولقد شهد حقل النقد الأدبى قديما وحديثا الكثير من محاولات الكشف عن أسس تلك القيمة الصوتية، ومعاييرها؛ حتى أسفر ذلك عن انقسام واضح بين محافظين ومجددين، فهؤلاء يدعون إلى الحفاظ على الشكل العروضى التقليدى المعروف، وهؤلاء يدعون إلى التحرر من قيود ذلك الشكل وحدوده.

ولقد شغل البحث فى هذه الجوانب مساحة فكرية كبيرة لدى هؤلاء النقاد والباحثين حتى صار الحديث عنها مستقلا عن غيرها من الجوانب الفنية المساهمة فى تقدير قيمة الفن الشعرى ودعائمه، وكأنها قضية قائمة بذاتها.

فمنهم من رفض القافية مطلقا، ومنهم من رفض الوزن التقليدى مطلقا.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن هذه القيمة الصوتية التى يتناولها موضوع هذا البحث، إنما هى القيمة الصوتية التى تصدر عن مجموعة المقومات التى تنطلق منها وتؤثر فيها، وتتلاقى خطوطها عبر الأسلوب الفنى الشعرى المتتام الذى

---

(١) أبو سعيد السيرافي: ضرورة الشعر ٣٤.
(٢) العقاد: اللغة الشاعرة ٩، مكتبة غريب.

نسج من خيوطها شكله، واتخذ من مادتها تعبيره، وتذرع بألوانها وظلالها وهيئاتها ليبنى صوره، واستمد من أنماط التضاد الماثلة فيها مقابلاته، ومن أنماط الترادف والتكرار والاشتقاق أصداءه الصوتية المؤثرة فى الجوانب الفكرية والنفسية وغيرهما.

فالقيمة الصوتية هنا ليست هى مجموعة الأشكال العروضية فقط، كما أنها ليست هى مجموعة القوافى التى تحد البيت بنهاية صوتية إيقاعية ينتهى لديها ثم يعود إيقاعها ليتردد فى غيره من الأبيات، كما أنها ليست مجرد ذلك التقسيم الصوتى لبيت أو أبيات فى القصيدة.

إنها إذن هى مجموع ذلك كله وغيره مما يُسهم فى تكوين الشكل التعبيرى المميز الذى يطلق عليه فن الشعر، مما سيرد تفصيله.

ولا شك أن ذلك وغيره من العوامل قد أعطى لغة الشعر صفة الخصوصية التى تميزه عن غيره من أشكال التعبير، وتسمه بالتفرد فى الكثير من خصائصه وأساليبه، حتى اختلفت لغة التعبير الشعرى عن مادة اللغة التى استمدت منها وارتكزت فى بنائها على أصولها؛ ذلك أن «الشعراء فى تصويرهم معانيهم وأداء أفعالهم وحركاتهم لا يكتفون باللفظ الواحد الذى سبقت اللغة إلى وضعه، بل يوقعون وينظمون كلمات متعددة فى جمل وأبيات كاملة متعاقبة حتى تطابق بإيقاعها وتنغيمها فكرهم وانفعالهم».

وقد عرف تاريخ شعرنا العربى معنى الحرية الفنية للشاعر بما يتلاءم وطبيعة فن الشعر منذ استقرت القاعدة العامة القائلة بأنه «يجوز فى الشعر ما لا يجوز فى الكلام»(١).

غير أنه قد يبدو شىء من التعارض بين الجوانب الصوتية والموسيقية وغيرها من أنماط الشكل الشعرى التقليدى وحرية التعبير الفنى ومتطلباتها حتى دعا ذلك إلى رفض بعض هذه الجوانب وعدها ضربا من القيود التى ينبغى التحرر منها لإسهامها فى تقييد الحرية الفنية للشاعر.

من ذلك ما يتضح فى الدعوة إلى التحرر من اتفاقية وعدها «شبيهة بالسجع (وأنه) يجب التخلص منها، كما تخلصنا منه، فإن ذلك يرفع عن

---

(١) محمد النويهي: الشعر الجاهلي ٧٠.

الشعر كل قيد يرسف فيه ويحول بينه وبين الانطلاق فى عوالم لم يعرفها قبلا»[1].

كما كان منها جانب الطول فى القصيدة ومحاولة التحرر منه وتبرير ذلك بأنه «إذا ما طالت القصيدة بين يدى الشاعر أخذ يفقد حرية اختياره وقدرته شيئا فشيئا إلى أن يقع فى قبضة الإجبار المستبدة، فيضطر إلى استخدام الألفاظ النابية والنادرة، والقلقة، والمتكلفة، وإلى إخضاع ألفاظه وعباراته لألوان من التغيير والتبديل، فيغير حقيقة اللفظ»[2].

إن العناية بحرية التعبير الفنى لدى الشاعر أمر له أهميته؛ إذ أنه لو فقد الشاعر حريته الفنية لصارت القصيدة ضربا من القوالب الشكلية الفارغة مغزى وقيمة، ولما نهض هذا الفن بوظائفه وغاياته.

ومن هنا وجب التخلص من كل ما يقيد حرية هذا التعبير ويقف حائلا دون تحقيقه غاياته، ووجب -كذلك- تدعيمه بكل ما يحقق هذه الحرية وتلك الغايات.

غير أن ذلك يجب ربطه بالفنان نفسه وقدرته على استعمال هذه الجوانب التى تدعم عمله؛ فيأخذ منها ما يفيد ويثرى قدرته الفنية، ويدع ما يعوقه عن نشاطه الفنى ويقف حائلا دونه.

إن هذا الأخذ وذلك الترك وفق طبيعة الفن الشعرى وارتباطه بصاحبه لهو الحرية المنشودة للعمل الفنى.

ولقد شهد تاريخنا الشعرى الكثير من محاولات تطويع الوسائل الصوتية الإيقاعية للقصيدة العربية وحرية التعبير الفنى وتمشيها مع متطلبات ومقتضيات متعددة.

ومما لا شك فيه أن التكلف هو الذى يمثل قيدا فى جميع الأحوال، ويفسد طبيعة العمل الفنى، سواء أكان شعرا أو نثرا؛ والذى يرفض من السجع المتكلف شأنه شأن ما يرفض من القوافى المتكلفة، وكذلك الإطالة إذا كانت غرضا يقصد إليه لذاته فإنها تصطدم وطبيعة العمل الفنى، وتصير ضربا من

(١) حسين نصار: القافية في العروض والأدب ١٥٨ (دار المعارف).　　(٢) السابق: ١٥٥.

التكلف يبعث على استشعار الفتور والتقصير، ويقيد جوانب الابتكار فى الأداء الفنى.

ويعد الوزن العروضى أحد أركان الريقاع العام الذى يبنى الإطار الصوتى للقصيدة بكل دقائقه عبره، مما يؤثر فيه ويتأثر به.

والوقوف لدى الوز العروضى أمر له جوانبه المتعددة وقضاياه الشائكة بما ينطوى عليه من تفعيلات البحر الشعرى، ويتعلق به من زحافات وعلل، وضرورات تيسر للشاعر بعض الخروج من دائرة القيود العروضية إذا تطلب الأمر ذلك.

والربط بين ما يصدر عن تفعيلات الوزن العروضى وبين المضمون العام للقصيدة، فد يعين فى كثير من جوانبه على إبراز العديد من القيم الإيقاعية التى أسهمت بها هذه التفعيلات فى تجاوبها العام مع مكونات القصيدة وأصدائها الانفعالية، والمسافات الزمنية التى تستغرقها دفقات الشعور عبر هذه التفعيلات المتكررة.

ولعل ذلك هو الذى دعا إلى الربط بين أبحر الشعر العربى وما يناسب كلا منها من أغراض القول واتجاهات التعبير[1].

غير أن هذا الربط لا يفسر تفسيرا مطلقا العلاقة بين الوزن والمضمون العام للقصيدة فى كل حال؛ وهنا تجدر الإشارة إلى أن لكل قصيدة بنيتها الصوتية العامة، وبنيتها الصوتية الخاصة، وإيقاعاتها المميزة التى ينبغى استنباطها، والبحث الجاد عن عناصرها وخطوط التقائها أو افتراقها فى مختلف أرجاء العمل الفنى.

إن انتقاء الكلمات الفنية المعبرة، واستخدام عناصر التضاد أو التقابل، والارتكاز على تكرار أصوات بعينها فى مواضع من القصيدة، والقدرة على اتخاذ اللفظ فى جميع ذلك وحدة انتقالية مبرزة لدلالات الصور، ودرجات الانفعال، وصراع الأفكار، وتعميق الدلالات، جميع ذلك وغيره يمثل جملة من الإيقاعات الصوتية التى تبرز أهميتها عبر التحليل الفنى الصوتى للإيقاعات وقيمتها الفنية.

---

(١) انظر في ذلك: حازم القرطاجني: المنهاج ٢٦٩.

ولقد عرف الشاعر العربى القديم كيفية استخدام الصوت والتأثير الإيقاعى به غير متوقف فى ذلك عند قيد البحر أو القافية، وبرع فى ذلك براعة فائقة حين استخدم الرقيق من الألفاظ ليعبر عما يناسبها من المعانى والصور، والفخم الشديد منها ليعبر عما يلائمها أيضا من الفخامة والشدة.

ولقد كان «التمثيل الصوتى للمعانى»(١) من أكثر القيم الصوتية بروزا لمن يتأمل بالتحليل والنقد قصائدنا العربية.

وهذه الناحية على قدر كبير من الأهمية، فهى دعامة العمل الأدبى الصوتية والإيقاعية، وليس الأمر إذن محصورا فى الأشكال النمطية العامة المسماة بالعروض والقوافى؛ فما العروض إلا إطار شكلى عام يستطيع الشاعر أن يغير وينوع فى أوضاع الكلمات والأصوات داخله، أو ينتقل به من جمود ورتابة ونمطية شكله إلى أفق أكثر رحابة من الأشكال الموسيقية المتعددة المأخوذة من مادته أو مادة غيره من الأبحر.

كما أن القافية ليست مجرد «عقبة أداء أمام تدفق الانفعال وانسياق الفكر، وتحليق الخيال»(٢)؛ بل هى مفتاح يستطيع الشاعر أن يتخذ منه صدى صوتيا مع ما يشكله من مجموعات الإيقاعات الداخلية المماثلة أو المضادة له، فيشير إلى عمق انفعالى، أو صراع نفسى، أو بعد دلالى، من خلال التقاء وافتراق تلك الإيقاعات مجتمعة.

إن «الإيقاع الخاص بقصيدة معينة»(٣) هو الجدير بالملاحظ والبحث، وهو مناط العمل الصوتى فى القصيدة، وملتقى ما تصدر عنه وترمى إليه من أبعاد دلالية وآفاق رحبة.

ذلك أن القيمة الصوتية التى تتحقق من خلال الإيقاع المتردد فى القصيدة إنما تستمد من خلال هذا المجموع الكلى العام الذى تألفت الجزيئات وتنامت لأدائه؛ حتى يصير المتأمل للقصيدة شاعرا بتجاوب انفعالى وتناسق صوتى بين المعانى والأصداء المنبثقة عن ذلك كله.

وسواء أكانت وسائل الشاعر فى ذلك قائمة على تكرار ألفاظ بعينها،

---

(١) محمد النويهي: الشعر الجاهلي ٤٨. (٢) نزار قباني: الشعر قنديل أخضر ٣٧ -٣٨.

(٣) شكري عياد: موسيقي الشعر العربي ١٦١ وما بعدها.

فى القافية أو داخل أبيات قصيدته، أو أحرف بعينها، أو تراكيب وجمل، أو صور وظلال فنية تتخللها، أو عروض عام شامل للقصيد كلها، أو تضاد بين أصوات متفاوتة النغمة علوا ودنوا شدة أو رقة، صخبا وضجيجا أو همسا وخفاء؛ فإن المجموع العام لأصداء ذلك كله والتقاء خطوطه الصوتية يمنحنا الكثير من الأبعاد الفنية المساعدة على الكشف عن قيمة الإيقاع وخصائصه فى نص بعينه.

ولقد شهدت ساحة النقد الأدبى تمييزا واضحا بين جانبين اثنين من الجوانب الإيقاعية التى تقوم عليها موسيقى القصيدة العربية القديمة، وكان منطلق ذلك محاولة الفصل بين نمطية الشكل العروضى فى تعلقه بالوزن والقافية، والقدرة الخاصة بالشاعر والتى يظهر عبرها براعته الفنية فى إحداث علاقات صوتية أخرى، ونسج بنية إيقاعية داخل قصيدته؛ ذلك «أن الشعراء القدماء كانوا يعولون على المزج بين ظاهرتين تغلبان على نماذج هذا الشعر، وتشيعان فى أساليبه منذ أقدم شعرائه؛ هما: التكرار الصوتى، والتقطيع اللغوى. وفيما يتصل بظاهرة التكرار الصوتى فقد كان الشاعر الجاهلى يسعى إلى تحقيقه من طرفين متقابلين: أحدهما نمطى يتصل بنظام القصيدة القديمة كما كانت قد استقرت عليه عبر تاريخها الطويل وهو الالتزام بقافية واحدة، وبحر واحد، يحدث بهما الشاعر إيقاعا صوتيا واحدا فى القصيدة جميعا.

والثانى إبداعى يكشف فيه الشاعر عن قدراته الخاصة فى إحداث أصوات بعينها تتكرر فى كل بيت على حدة، فتخلق فى داخله جناسا صوتيا يختلف من بيت إلى بيت ..»(1)

غير أن التأمل الفاحص لهذين القسمين من خلال التطبيق النقدى إنما يكشف عن وظائف هذه القيم الصوتية وأبعادها سواء منها النمطى أو الإبداعى، بوصفها كلا متكاملا داخل نص متكامل، لا ينفصل فيه لفظ عن وزنه، ولا إيقاع عن صوت الكلمة التى صدر عنها، ولا صدى عاما عن الالتقاء العام لمجموع تلك الإيقاعات والأوزان والأصداء الحاصلة من الارتكاز على تفعيلات البحر الذى بنيت عليه، والقافية التى اتخذتها منطلقا لوقفات مترددة، عبر كلمات متعددة الدلالات، والإيحاءات، ولا صورة عن مكوناتها اللفظية وما تتضمنه من حركات وألوان وأصوات، ولا تركيب عن جزئياته.

(1) إبراهيم عبد الرحمن: قضايا الشعر العربي ٦٠.

لقد كان الشاعر العربى منذ أقدم العصور على دراية ووعى بما يحقق لقصائده هذه القيمة الإيقاعية من وسائل متعددة.

فحين نتأمل هذا الشعر من أقدم عصوره ونمضى معه محللين متأملين ما تضمنه من وسائل وأسس صوتية إيقاعية، نجد قدرة ذلك الشاعر على تعميق الابعاد النمطية لبحور الشعر السائدة التى يستخدمها، والإفادة بمقاييسها الشكلية العامة، وتوسيع مجالاتها وتطويعها لتصير لبنة من لبنات بنيته الإيقاعية بما يعضدها به من وسائل صوتية متعددة داخل قصيدته، وبما يستطيع بثه خلالها من قدرات لغوية تتخذ من القوافي وتكرارها، والكلمات وأصدائها أنماطا لا حصر لها من الإيقاعات الموحية، والدلالات الممتدة.

ويمكن القول بأن الشاعر العربى حين يتخذ من بحر معين وزنا لقصيدته فإنه لا يعمد إلى ذلك عمدا عشوائيا، وإنما يتخذ من حريته الفنية التى تفرضها عليه طبيعة عمله الشعرى طاقة رحبة متجها إلى ذلك البحر أو غيره باثا عبره طاقات فنية لغوية، وإيقاعات صوتية موسيقية، صدورا عن طبيعة التجربة الشعرية، والمضمون الفكرى الذى تنطوى عليه، والجوانب الانفعالية التى ترافقها، مما يجعل من قصيدته عملا مستقلا فى بابه، يختلف عن غيره من الأعمال التى قد تشترك معها فى نفس الوزن والقافية أو أحدهما.

فحين نمضى متأملين تلك الثروة الفنية التى خلفها الشعراء العرب على مر العصور، متتبعين ما تضمنته من القيم الصوتية، وما كان لها من آثار ممتدة فى إطار ما وردت به من قصائدهم، يمكننا الوقوف على كثير من هذه القيم الصوتية الموسيقية، التى يتضمن بعضها إيقاعات ظاهرة جلية يضمها إطار موسيقى ظاهر، يرتكز على محاور بارزة لها دويها الهائل؛ ورنينها المتردد فى الآذان، بينما يتضمن البعض الآخر إطارا موسيقيا نمطيا لا تكاد أسسه الإيقاعية تتضح عبر النظرة العامة إليه، وهو ما ينبغى تأمله تأملا واعيا بالتحليل النقدى الكاشف عما يتضمنه من أسس الإيقاع ويشتمل عليه من القيم الصوتية المتضمنة فى هذا الإطار المألوف.

وبيان ذلك أنه قد يعلو صوت الإيقاع علوا واضحا من خلال الارتكاز على تقسيم الشكل الموسيقى العام إلى وحدات موسيقية كبرى تقوم على

بعض أنماط التجديد فى الأوزان والقوافى، وترتكز على التكرار، أو التنويع الصوتى، أو تتجه إلى منح القصيدة إطارا إيقاعيا مميزا من خلال المزاوجة بين القوافى أو تنويعها بحسب أعداد الأبيات التى ترد فيها بشكل منتظم يسترعى الانتباه إلى ما يتضمنه من القيم الموسيقية كما هو الحال فى الموشحات والمخمسات والمسمطات والأراجيز والشعر المزدوج وغيرها.

وقد يخفت هذا الصوت الإيقاعى، ولا يكاد يظهر ظهورا واضحا إلا من خلال التحليل النقدى الفاحص المتتبع لما يكمن خلف الإطار التقليدى الظاهرى من قيم وأسس إيقاعية لها آثارها البعيدة فى الكشف عن آثار القيمة الإيقاعية فى المجالات الدلالية والشعورية والفكرية وغيرها كما سيرد إيضاحه.

وحين نتأمل هذه الأنماط بحثا عما تتضمنه من القيم الإيقاعية المؤثرة فى مجالات الأسلوب الفنى وصوره يواجهنا ذلك النمط الذى لا يظهر من موسيقاه حين النظر إليه فى قراءته الأولى إلا إطاره العروضى المرتكز على الوزن المألوف، والقافية المترددة فى أواخر الأبيات مع اكتماله فنيا وكونه ثريا زاخرا بالقيم الموسيقية.

إن نماذج هذا الضرب من الشعر المتكامل فنيا يتطلب بحثا جادا عما وراء هذه القيمة الصوتية الموسيقية الظاهرة للوزن والقافية من أسس سمت بهذا الأداء اللغوى الفنى، فارتقت إلى مستوى يجعلنا نستشعر قوة إيقاعية متميزة عن غيرها من قوى الأداء الفنى فى نفس المجال مما تتضمنه غيرها من القصائد.

ففى قراءة نقدية متتبعة لأنماط الإيقاع وأسسه ومدى إسهامه فى مجالات الأداء الفنى وأغراضه وآثاره، نقف لدى هذا النص الشعرى القديم لزهير بن أبى سلمى حيث يقول:(١)

إذا ما غدونا نبتغي الصيد مرة   متى نره فإننا لا نخاتله
فبينا نبغي الوحش جاء غلامنا   يدب ويخفي شخصه ويضائله
فقال: شياه راتعات بقفرة   بمستأسد القريان حو مسائله(٢)

(١) ديوان زهير بن أبي سلمي: ١٣٠: ١٣٧ (الدار القومية للطباعة والنشر -القاهرة) ١٩٦٤.

(٢) القريان: مجاري الماء إلي الرياض، الواحد قري. وحو: النبات يضرب إلي السواد. مسائله: مسائل الماء.

ثلاث كأقواس السراء وناشط ... قد اخضر من لس الغمير جحافله[١]

وقد خرم الطراد عنه جحاشه ... فلم يبق إلا نفسه وحلائله

وقال أميرى ما ترى رأى ما نرى ... أنختله عن نفسه أم نصاوله

فبتنا عراة عند رأس جوادنا ... يزاولنا عن نفسه ونزاوله

فنضربه حتى اطمأن قذاله ... ولم يطمئن قلبه وخصائله[٢]

وملجمنا ما إن ينال قذاله ... ولا قدماه الأرض إلا أنامله

فلأيا بلأى قد حملنا غلامنا ... على ظهر محبوك ظماء مفاصله

فقلنا له سدد وأبصر طريقه ... وما هو فيه عن وصاتى شاغله

وقلت تعلم أن للصيد غرة ... وإلا تضيعه فإنك قاتله

فأتبع آثار الشياه وليدنا ... كشؤبوب غيث يحفش الأكم وابله[٣]

نظرت إليه نظرة فرأيته ... على كا حال مرة هو حامله

يثرن الحصى فى وجهه وهو لاحق ... سراع تواليه صياب أوائله[٤]

فرد علينا العير من دون إلفه ... على رغمه يدمى نساه ونائله[٥]

ورحنا به ينضو الجياد عشية ... مخضبة أرساغه وحوامله[٦]

فإننا نجد إطارا عاما يواجهنا بإيقاعاته النمطية المألوفة متمثلة فى هذه التفعيلات التى يتضمنها بحر الطويل، وهو إطار عام كثير التردد فى شعرنا العربى، غير أن الصياغة الفنية التى شكلت أسلوب النص وسياقه، وبنيت من لبانتها تراكيبه وصوره، قد امتدت بموسيقى هذا البحر إلى آفاق رحبة، متخذة من أصوات الكلمات ومشاكلتها للمعانى، وتجاورها السياقى، وتلاقيها عبر ترديدات صوتية متآلفة، متقاربة تارة، ومتنافرة متفاوتة تارة أخرى، أبعادا أثرت هذه القيم الصوتية وأمدتها بما حقق الكثير من دلالات السياق.

---

(١) السراء: شجر تتخذ منه القسي. ناشط: يخرج من بلد إلي بلد. اللس: الأخذ بمقدم الفم. الغمير: نبت يطول ثم يصيبه مطر فيخرج تحته نبت أخضر فيكون غميرا لهذا الطويل أي مغمورا.

(٢) قذاله: أرفع مكان في رأسه.

(٣) شؤبوب: دفعة من المطر. يحفش: يسيل. الوابل: المطر الشديد.

(٤) تواليه: أواخره. أوائله: يداه وصدره.

(٥) نساء: عرق في رجله. نائله: عرق في الفخذ.

(٦) ينضو: ينسلخ منها.

إن الشاعر هنا يعقد علاقات صوتية بين الكلمات ومدلولاتها؛ فيظل الجرس الصوتى ملازما للدلالة، وعنصرا ملحا على إبراز أبعادها.

فهو يعقد علاقات صوتية بين الزمن والفعل والغاية فى هذه الأصوات التى أخذت مواقعها من السياق مرتكزا على تجاور الكلمات وتداخلها فى مواضع سياقية بعينها مع غيرها؛ فانظر إلى تجاور اللفظتين غدونا ونبتغى فى هذا التركيب الشرطى الظرفى «إذا ما غدونا نبتغى الصيد مرة»، وانظر إلى ذلك التلازم الإيقاعى وما يقترن به من تلازم دلالى حيث تجاور فعل التبكير فى «غدونا» بفعل الغاية فى «نبتغى» وبينما تم الأول بصيغته الماضية، استمر الثانى بصيغته المضارعة ليستمر الأثر الدلالى الوصفى بأوضاعه المتتالية ممتدا عبر السياق.

ثم انظر إلى ذلك التجاور اللفظى وما نشأ عنه من إيقاع كلى يمثل دفعة قوية نحو تحقيق الغاية المشار إليها سابقا فى قوله «متى نره فإننا لا نخاتله»، وانظر إلى ما أسهمت به هذه السرعة الإيقاعية التى تلازمت فيها سرعة الفعل «نره» بسرعة الإنجاز «فإننا لا نخاتله» وتأمل ما قامت به لفظة «متى» فى ذلك من دور الرابط بين المتلازمين، وما ساهمت به من تقوية دلالية للفعل «نره» منتقلة بدلالته من مجرد الرؤية إلى اللمح السريع فى قوله: «متى نره».

ثم اربط بين إيقاع هذا البيت الأول كله وإيقاع البيت الذى يليه، وما أدته فى ذلك كلمة «نبغى» من التقاء صوتى قائم على ترديد مادتها اللغوية فى جملتى «نبتغى الصيد» و «نبغى الوحش»، ثم ما قامت به الأفعال الثلاثة «يدب ويخفى ويضائله» بحروفها ودلالاتها وترابطها من خلال العطف بالواو، إلى جانب ترابطها الإسنادى بفاعل واحد، وتلاقيها فى رسم صورة تتعلق بإخفاء الصوت والحركة والهيئة وتشير إلى قوة الحرص واجتماع صفاته فى النفس من جوانب دلالية تجتمع وتتكامل لرسم هيئة متنامة الملامح والسمات.

إن الشاعر هنا قد وضع منطلقات صوتية زمنية بإيقاعاته؛ تتدخل فى تحديد دلالات صوره، وتنبه إلى مدى ما تنطوى عليه هذه الصور من معانى البعد، أو الحرص، أو الغاية، أو رسم الهيئة، أو بيان الموقف، أو إيضاح الدلالة

الزمنية مما يتضح فيما قامت به الألفاظ: «إذا ما» قبل قوله: «غدونا نبتغى الصيد مرة»، وقوله: «متى» قبل قوله: «نره فإننا لا نخاتله»، وقوله: «فبينا» قبل قوله: «نبغى الوحش»، وقوله «فقال» قبل قوله: «شياه راتعات»، وقوله: «قد» قبل قوله: «اخضر من لس الغمير جحافله»، وكذلك قوله: «وقد» قبل قوله: «خرم الطراد عنه جحاشه» وهكذا.

ولقد أخذ الشاعر فى الارتكاز على ما يحقق لإيقاعاته أغراضها من إسهام واضح فى بيان دلالات معينة؛ فقامت بدور تأثيرى واضح من خلال ترديد ألفاظ بعينها فى مواضع مخصوصة من أبيات متتالية، ربرازا لما يصدر عنها من إيقاعات صوتيه، وما ينطوى عليه ذلك من دلالات ملازمة لها، تضع أيدينا على نقاط بارزة، ممثلة محاور الصور وركائزها.

ومن ذلك ما اتضح من تكراره مادة الفعل «بغى» فى صيغته المضارعة فى بيتين متتاليين مما سلف ذكره فى قوله: «نبتغى» و«نبغى». وكذلك تكراره لكلمة «نفسه» الواردة ثلاث مرات فى ثلاثة أبيات متتالية، متعلقة مرتين بالحيوان المستهدف صيده، ومرة واحدة بالفرس الذى يحقق غايتهم من الصيد، وهما يمثلان معا محورين بارزين من محاور الصورة الكلية هنا، وذلك فى قوله:

وقد خرم الطراد عنه جحاشه ... فلم يبق إلا نفسه وحلائله
وقال أميرى ما ترى رأى ما نرى ... أنختله عن نفسه أم نصاوله
فبتنا عراة عند رأس جوادنا ... يزاولنا عن نفسه ونزاوله

ولقد وردت هذه الألفاظ المكررة فى نفس الموضع من كل بيت، وفى نفس الأجزاء من التفعيلات، فكل منها تمثل فى المواضع الثلاثة السبب الخفيف فى التفعيلة الثانية من الشطر الثانى وهى «لن» فى «مفاعيلن»، والوتد المجموع من التفعيلة الثالثة وهو «فعو» فى «فعولن».

وهذا ما فعله أيضا فى تصويره لهيئة الفرس وما يتصل به من اضطراب الحركة، وطول القامة، مكررا لفظة «قذاله» فى نفس الموضع من شطرى بيتين متتاليين على هذا النحو:

فنضربه حتى اطمأن قذاله ولم يطمئن قلبه وخصائله
وملجمنا ما إن ينال قذاله ولا قدماه الأرض إلا أنامله

ومن أبرز الركائز الإيقاعية التى يمضى الشاعر باثا لها عبر سياقه الفنى هنا مواءمته بين الهيئات والملامح والحركات وما يصاحبها من انفعالات وأحوال نفسية متفاوتة الدرجات، وبين ما يدل عليها من جمل وصفية مرتكزة فى رسم دقائقها على إيقاع الألفاظ وقوة جرسها أو لينه، وعلو دويه أو انخفاضه، بيانا لحال الموصوف، وتفاوت درجات ما يتعلق به؛ كما هو الحال فى رسم هيئة الغلام حال تخفيه وحرصه على ألا يفزع الصيد بحركته أو شخصه فى قوله: «يدب ويخفى شخصه ويضائله».

وكذلك فى رسم حركة الفرس واضطرابه وشدته، وما يصاحب ذلك من معالجة ومجاذبة وجهد فى قوله: «يزاولنا عن نفسه ونزاوله».

وكذلك فى اجتماع حالى الاطمئنان والاضطراب من خلال وسيلتى الإثبات والنفى للفعل اطمأن فى قوله:

فنضربه حتى اطمأن قذاله ولم يطمئن قلبه وخصائله

وكذلك فى بيان درجة المشقة، والجهد المبذول وما يقترن به ذلك من أحوال الفرس وقوته وشدته وارتفاعه فى قوله:

فلأيا بلأى قد حملنا غلامنا على ظهر محبوك ظماء مفاصله

ومن هذه الركائز الإيقاعية أيضا ربطه الوثيق بين قوة الفعل وقوة الصوت المرتبط به من خلال الصورة التشبيهية المبرزة دلالته وحركته وقوة أثره وشدة وقعه، ومن أوضح أمثلة ذلك هنا ربطه بين صوت اندفاع الفرس وانصبابه وحفيف جريه وبين قوة وقع صوت المطر وشدة سقوطه وسرعة تتابعه فى قوله:

فأتبع آثار الشياه وليدنا كشؤبوب غيث يحفش الأكم وابله

ومنها المزاوجة بين صوتى السين والشين، وما ينشأ عن القوة الثنائية لهذين الصوتين المتجاورين معا فى إطار واحد من دلالات ترافق المعنى مبرزة قوة دلالته على اجتماع صفات القوة أو الجودة أو النشاط وسرعة التنقل أو

غير ذلك، كما هو الحال فى تصويره اجتماع أسباب جودة الحيوان المستهدف للصيد وما يتميز به من القوة والنشاط، وفضل ما تغذى به من نبات وما إلى ذلك، حتى صار صوتا هذين الحرفين فى إطار ما اقترنا به من أصوات مرتبطة بدلالات هذا الوصف بمثابة المنبهين المشيرين إلى أهمية هذا العنصر المحورى الذى تدور حوله جميع الصور الجزئية المتصلة بوصف الرحلة وغايتها، وذلك فى قوله:

فقال: شياه راتعات بقفرة   بمستأسد القريان حو مسائله
ثلاث كأقواس السراء وناشط   قد اخضر من لس الغمير جحافله
وقد خرم الطراد عنه جحاشه   فلم يبق إلا نفسه وحلائله

وهنا نجد كذلك قوة استحضار دلالات الصور الجزئية عن طريق إيقاع الألفاظ المتصلة بألوانها وكيفيتها وطولها وآثارها مما هو ماثل فى ألفاظه «اخضر» و «الغمير» و «لس» وغيرها.

ولقد عمد الشاعر فى تصويره لكثير من جوانب الموقف هنا إلى قوة اللفظ المنطوق والمسموع المتجه بشدة إلى مخاطب بعينه فى انطلاق سريع ملائما ما يصدر فيه من المواقف المرتبطة بذروة التصاعد الانفعالى لصوره، وهو ارتكاز واضح على قوة صيغة الكلمة ودلالتها وجرسها، كما فى الفعلين المتتاليين: «سدد وأبصر»، والفعل «تعلم» فى قوله:

فقلنا له: سدد وأبصر طريقه   وما هو فيه عن وصاتى شاغله
وقلت: تعلم أن للصيد غرة   وإلا تضيعه فإنك قاتله

إن عناية الشاعر هنا بموسيقى الألفاظ وإيقاعاتها المتلاقية لم تتوقف عند جانب دون آخر بل شملت هذا الإطار الفنى حتى جاء متناسقا صوتا وصورة ودلالة؛ فإذا ما تجاوزنا جميع ما سبق ونظرنا إلى ما اختتم به أبياته من ألفاظ مشتملة فى جملتها على قافيته؛ فإننا نجد عناية ظاهرة بموسيقى هذه الألفاظ، حتى صار ترديدها فى نفس الموضع من كل بيت بمثابة التوقيع الصوتى المنتظم لإيقاعات متماثلة تارة ومتقاربة تارة أخرى صوتيا وحرفيا، مما يتضح فى كلماته: «نخاتله -يضائله- مسائله- جحافله- حلائله- نصاوله- نزاوله- خصائله- أنامله- مفاصله- قاتله- وابله- حامله- نائله- حوامله».

كما أنه شديد العناية بتنسيق وضع الأحرف التى تضفى أصواتها على الإيقاع رنينا موسيقيا موزعا على مواضعها من النص متجاورة تارة، ومتكررة فى مواضع بعينها تارة ثانية، وموزعة بين أجزاء الأبيات تارة ثالثة؛ ومن أمثلة ذلك ما يظهر من أصوات التنوين المرددة فى كلماته: «شياه راتعات بقفرة، حو، ثلاث، ناشط، عراة، فلأيا بلأى، محبوك ظماء، غرة، غيث، نظرة، حال، مرة، لاحق، سراع، صياب، عشية، مخضبة».

ومنه تكراره حرف النون متضمنا فى ألفاظ متجاورة أو موزعة فى مواضعها بالنص، وهو يرتكز عليه بطريقة ظاهرة تحمل كثيرا من الدلالات التى يترافق عبرها ما ينشأ عن التقاء ذلك مع سالفه من صوت التنوين وغيره من قوة الرنين، وشدة الوقع مما يسهم بدور واضح فى تأكيد الدلالة التى تقوم صور النص الجزئية وعناصره بتحقيقها.

فلقد راح الشاعر يربط صوت النون بالغرض الجماعى لرحلته فى قوله: «نبتغى» المسبوقة بالتبكير الجماعى أيضا لهذا الغرض فى «غدونا» وجعلهما متجاورين على هذا النحو المرتبط بالشرط «إذا» ثم أكد الدلالة الظرفية الزمنية الجامعة لذلك بكلمة تلتقى بتنوينها مع ذلك الصوت فى قوله: «مرة».

كما أنه أخذ يربط رنين النون بسرعة الرؤية فى قوله: «نره» وبتأكيد سرعة الوصول إلى الغاية وتحقق الغاية فى قوله: «غلامنا» ثم بسبب جودة ما يبغونه من الصيد من ماء ونبات، فذكر «القريان» بعد إضافة «مستأسد» إليها، وكذلك بالحيوان المصيد فى كلمة «ناشط»، ثم بما يتعلق به من مطاردة وتفرق عن غيره من الحيوانات التى ترتبط به، كما فى لفظتى «عنه.. نفسه».

كما أنه اتخذ من صوت هذه النون فى ضمير الجمع الدال على الفاعلين بشكل عام قوة صوتية مرددة فيما يتعلق بجوانب الصورة الكلية للصائدين، والحيوان المصيد، وأحوال المطاردة والمخاتلة والمصاولة، وكذلك الفرس وما يتعلق به من أحوال وهيئات قبل الصيد وبعده، مما يتضح فى كثير من ألفاظه وتراكيبه، مثل: «نرى- نختله عن نفسه- نصاوله- فبينا- عند- جوادنا- يزاولنا عن نفسه ونزاوله- فنضربه- اطمأن- ولم يطمئن- وملجمنا- ما إن ينال- أنامله- حملنا غلامنا- فقلنا- عن وصاتى- أن- فإنك-

وليدنا- نظرت- نظرة- يثرن- علينا- نساه- رحنا- ينضو».

وهو يعمد خلال ذلك كله إلى ضرب من التكثيف الإيقاعى المستغرق لفترة زمنية مساوية لمدة النطق به، ليعود بعدها إلى وصل إيقاعاته اللاحقة بالسابقة، كما هو الحال فى فاصلته الإيقاعية التى يقول فيها: «وقال أميرى ما ترى رأى ما نرى»، وكما فعل فى تكراره للفظتين المتجاورتين المنونتين «فلأيا بلأى» فى قوله:

فلأيا بلأى قد حملنا غلامنا   على ظهر محبوك ظماء مفاصله

وهذا وغيره يجمع الكثير من المقومات الإيقاعية التى ارتكز عليها الشاعر القديم، وأثرى بها دلالات صوره، ودعم بها حريته الفنية، فتميز أسلوبه، وصار لشعره وضعه المتردد فى أذهان متلقيه وآذانهم على مر العصور.

ولم يكن الشاعر العربى القديم الذى عرف هذا الثراء الإيقاعى وأسسه، بمعزل عن محاولات التجديد لذلك الإطار التقليدى الذى يسير فى حدوده، ويمارس حريته الفنية فى دائرته.

غير أن هذه المحاولات التجديدية لم تكن لتمثل ثورة على المألوف من الأوزان والقوافى، بل كانت تسير جنبا إلى جنب فى رحابه، فهو يجدد ويلتزم، وينطلق ممارسا حريته الفنية ويقف مقيدا هذه الحرية بأصول فنه، مطوعا جميع ذل لما يخدم هذا الفن ويثريه.

فالذى يتأمل تراثنا الشعرى يقف على الكثير من هذه الاتجاهات التجديدية؛ فقد زخر هذا الشعر بأنماط من التنويع الفنى للأوزان والقوافى بما يشير إلى سعة ورحابة الاستخدام الموسيقى للبحر الشعرى، ودراية واعية بعلاقة ذلك بالقوافى وتنويعها فى مواضع بعينها من الأبيات وتكرارها فى مواضع أخرى، مما يكشف عن الكثير من القيم الصوتية الموسيقية لهذه القصائد مما سلفت الإشارة إليه.

ولقد توقف ابن رشيق فى كتابه «العمدة»، وابن قتيبة فى «الشعر والشعراء» وغيرهما لدى بعض هذه المحاولات وعرضوا لأمثلة من الشعر العربى الوارد فيها[1] مما يوضح عمق إحساس الشاعر العربى بضرورة التصرف فى

---

(١) انظر في ذلك: ابن رشيق العمدة، وابن قتيبة: الشعر والشعراء.

أسس فنه بما يثرى حريته الفنية ويوسع ساحتها وينوع مجالاتها.

ولم يكن ذلك التجديد مقتصرا على نطاق محدود أو أنماط معدودة، وإنما تجاوزه إلى ضرب من الحرية الفنية الواسعة التى شهدتها القصيدة العربية فى بعض أنماطها كتجاوزه وحدة الوزن العروضى المعروف لتشتمل القصيدة الواحدة على سبعة أوزان، كما هو الحال فى إحدى قصائد عبيد بن الأبرص، وأربعة أوزان، كما هو الحال فى مقطوعة من خمسة أبيات للأسود بن يعفر(١)، وإذا كان بعض النقاد القدامى قد توقفوا عند هذه الظواهر بوصفها من المآخذ التى خالف فيها شعراؤها القواعد المقررة للشعر العربى؛ فقد التقطها بالدراسة والتمحيص النقد الحديث منتبها إلى قيمتها الفنية فى الدلالة على ثراء شعرنا العربى وظهور محاولات التجديد عبره منذ أقدم عصوره.

والذى يمكن ملاحظته هنا هو أن هذا التجاوز لما قرر من نظم الأوزان التقليدية، وهذه المخالفة التى راح الشاعر العربى القديم يحطم من خلالها بعض تقاليد قصيدته، وذلك الخروج عن المعهود منها، لم يكن ليعد مأخذا أوتقصيرا، فلم يكن الأسود بن يعفر الشاعر الجاهلي، وكذلك عبيد بن الأبرص بالشاعرين العاجزين عن مجاراة نظم الشعر العربى المعروفة وقواعده وأصوله، بل كانا على دراية تامة بذلك كما يشهد التاريخ الفنى والنقدى، وإنما تكمن دلالة ذلك فى قدرة الشاعر العربى القديم على استيعاب الأسس الفنية التى تضمن لحريته الفنية وافكرية أن تسير فى مجال رحب قادر على أن يطرق تلك الأبواب ممتلكة من الجرأة ما يتسنى معه الانطلاق نحو ضروب التجديد كلما دعت الحاجة إلى ذلك.

والذى يجدر التنبه إليه من خلال ذلك كله، أن الشاعر العربى منذ أقدم العصور، راح يبحث عن كل ما يدعم فنه من أسس تحقق له الاكتمال والنضج، وتبرز قيمته، وتجعل له وقعه الخاص، وقوة أدائه.

وبينما نرى الكثير من القصائد العربية عبر تاريخها الطويل تتجه نحو وضع إطار موسيقى ظاهر له دويه ورنينه الإيقاعى الواضح، وأخرى تتجه نحو ذلك الإثراء الفنى الإيقاعى الكامن خلف الإطار العروضى التقليدى العام، نجد

---

(١) انظر: أبو زيد القرشي: جمهرة أشعار العرب ١٧٣، وقدامة بن جعفر: نقد الشعر ١٧٨، والمرزباني الموشح.

وانظر: كذلك دراسة: عبد الله المخزومي: الصوت القديم الجديد لهاتين القصيدتين.

قدرة هائلة على المزاوجة بين هذين الجانبين بما يحمل الكثير من سمات الشعر العربى فى عصوره المختلفة، والاتجاهات المتنوعة لشعرائه فى هذا المجال الواسع الذى اتخذوا منه مدخلا كبيرا لبث قدراتهم اللغوية الموسيقية فى قصائدهم متخذين من القيمة الإيقاعية وسيلة محورية ذات دور بارز له آثاره البعيدة.

وبالوقوف لدى بعض النصوص التى تمثل إيقاعاتها ضربا من ضروب الشكل الموسيقى الظاهر الذى يتخذ من بعض الوحدات الإيقاعية بناء صوتيا له دويه الصاخب وتردده الواضح، نستطيع أن نلحظ ما يرافق ذلك من القيم الإيقاعية ذات الرنين الهادئ، والإيقاع المعتدل تستتر عبر ذلك الإطار الظاهر مع قيامها بدور بارز فى إثرائه ومنحه الكثير من الأبعاد الدلالية والتأثيرية.

ومن أمثلة هذا الاتجاه تلك النصوص التى تتخذ من التصريع ركيزة إيقاعية ظاهرة لها دويها الهائل المتردد عبر جميع أبياتها، «وقد كان التزام التصريع عند العرب شائعا ببحرى الرجز والسريع، ويلتزم الشاعر رويا واحدا فى كافة أشطر أرجوزته. وعلى ذلك كان رجاز العرب حتى جاء المزدوج، ومن أول شعرائه بشار بن برد وأبو العتاهية»[(١)].

وحين نقرأ إحدى الأراجيز التى تمثل هذا الضرب الإيقاعى، نجدها زاخرة بالقيم الصوتية واللغوية التى توضح سمة بارزة فى موسيقى الشعر العربى، وتبرز مدى تمكن شعرائنا العرب من استخدام عناصر الإيقاع الشعرى وتطويعها لأغراض السياق العام وصوره.

يقول العجاج:[(٢)]

الحمد لله الذى استقلت
بإذنه السماء واطمأنت
بإذنه الأرض وما تعتت[(٣)]
وحى لها القرار فاستقرت
وشدها بالراسيات الثبت

---

(١) ديوان العجاج، رواية عبد الملك بن قريب الأصمعي. تحقيق د. عزة حسن. دار الشرق. بيروت.
(٢) ديوان العجاج: ٢٦٦. (٣) ما تعتت: لم تتكبر

رب البـــلاد والعـــبـــاد القـنـت
والجـاعـل الغـيـث غـيـاث المسنت[1]
والجـــامـع الناس لـيـــوم الموقـف
بعـــد الممـــات وهـو مـــحـيـى الموت
يوم ترى النفـــوس مـــا أعـــدت
من نـزل إذا الأمـــور غـــبـت[2]
من سـعـى دنيـا طال مـا قـــد مـدت
حـتـى انقـضـى قـضـاؤهـا، فـأدت
إلـى الإلـه خـلـقــــه إذ طـمـت[3]
غـــاشـيـــة الناس التـى تغـشـت[4]
يوم يرى المرتـاب أن قـــد حـــقـت
إذا رأى متن الســمـــاء انقـــدت[5]
وحـى الإلـه، والبـــــلاد رجـت
وهـو الـذى أنعـم نعـــمـى عـــمـت
على الـذين أسلمـــوا، وســـمـت[6]
فـلـم يـغـب عـن لـيـلـتـى ولـيـلـتـى
والليلة الأخـرى التى اسـمـهـرت[7]
ولـيـلـة من اللـيـــالـى مـــرت
بكابـد كـــابدتـهــــا وجـــرت[8]
كلكلـهـــا لولا الإلـه ضـــرت[9]

---

(١) المسنت: الذي أصابته سنة، يقال: أسنت الناس إذا أصابهم قحط وجدب.
(٢) غبت: أتي عليها زمان (٣) طمت: يقال: طم الماء إذا ارتفع
(٤) غاشية الناس: يعني القيامة. (٥) انقدت: انشقت. (٦) سمت: أتت السامة، وهي الخاصة
(٧) اسمهرت: يقال: اسمهر البرد إذا اشتد. واسمهرت اشتدت وصلبت.
(٨) بكابد: بأمر يكابدني. (٩) الكلكل: الصدر.

في ظلم أزلهـــا، فـــزلت
عني، ولولا الله مــا تجلت
بت لهــا يقظان، وافــسأنت[1]
إذا رجــوت أن تضئ اســودت
دون قــدامى الصبح فــارجحنت[2]

لقد برز هنا هذا الإطار الموسيقى الظاهر الذى توافقت عبره جميع الأشطر، والتقت على قافية واحدة، وصار صوت رويها الماثل فى هذه التاء المكسورة بمثابة المرتكز الإيقاعى الثابت؛ لما له من سرعة الترديد فى نهايات هذه الأشطر القصيرة المتتابعة.

وإلى جانب هذا الإطار الظاهر، نجد الشاعر يمتد بإيقاعاته امتدادا شاملا لجميع جوانب السياق؛ حتى صارت ألفاظه وتراكيبه فى جملتها تشكل مجموعات من الإيقاعات المتلاقية الموزعة فى نسق صوتى خاص، يتدخل فى صنع هذا النسق العام الذى شكل الإطار الظاهرى للأرجوزة.

فلقد اتضحت هنا عنايته الشديدة بعقد روابط وثيقة بين الكلمات وما يماثلها أو يقاربها جرسا واشتقاقا عن طريق التكرار الإيقاعى لحروفها وحركاتها تارة، وحروف وحركات ما يقاربها من الألفاظ فى مواضع متجاورة أو متقاربة أو موزعة فى مواضع متباعدة تارة أخرى.

وسواء أوقع هذا التكرار فى تراكيب أو ألفاظ مفردة، فإنه يؤدى دوره الإيقاعى على وجهه المنشود فى سياقه بالتقائه الترديدى مع صوت الروى السائد من جهة، ومع غيره من الإيقاعات من جهة أخرى.

من ذلك تكراره لكلمة «بإذنه» فى «بإذنه السماء واطمأنت» و«بإذنه الأرض وما تعتت»، وإتباعه كلمة: «الغيث» بكلمة «غياث»، وجمعه بين كلمتى: «الممات والموت»، وربطه بين كلمتى: «انقضى وقضاؤها» ربط الفعل بفاعله.

ومضيه على هذا فى مثل قوله: «غاشية وتغشت»، «أنعم ونعمى»

(١) افسأنت: اشتدت. (٢) ارجحنت: ثقلت.

و«ليلتى وليلتى»، «ثم» الليلة وليلة من الليالى» و«بكابد وكابدتها» و«أزلها فزلت».

وفى حين نراه يستهل بقوله: «الحمد لله» نجده يردد فيقول: «إلى الإله» فى قوله «إلى الإله خلقه إذ طمت»، ثم يقول: «وحى الإله»، و«لولا الإله» و«لولا الله» وهكذا.

وارتكازه على الصيغ الصرفية للكلمات المتقاربة جرسا وإيقاعا يمثل دعامة قوية من دعائم موسيقاه، وهو ارتكاز له دوره الملحوظ فى تعميق دلالاته لما يقوم به من منح هذه التراكيب المتتابعة فى سرعتها ضربا من التوقف الذهنى الاسترجاعى؛ مذكرا بما ماثلها وارتبط بها وزنا وجرسا وإيقاعا؛ ومؤكدا دلالتها، ومكثفا ضروب الإيقاع المتعلق بها فيما سبقها أو لحق بها.

ومن أمثلة ذلك هذه العلاقات الصوتية الصرفية الإيقاعية بين كلماته: «استقلت -فاستقرت• اسمهرت»، «الثبت -القنت»، والجاعل والجامع»، «مرت وجرت وضرت».

ومنها عقده علاقات صوتية بين بعض ألفاظه ارتكازا على تقارب أوزانها أو موادها اللغوية فقط؛ كما هو الحال فى: «اطمأنت وطمت» و«مدت-فأدت» و «افسأنت-فارجحنت» و« البلاد والعباد».

وعلاقات أخرى بين ألفاظ متضادة مما يجعل لها دورا فى قطع جانب من هذه الرتابة الناشئة عن سرعة التتابع الصوتى والائتلاف الدلالى بين الألفاظ والتراكيب، كما هو الحال فى ألفاظه: «عمت وسمت»، «تضىء - اسودت».

وهو يمضى مدعما ذلك كله بما يمنح إطاره الصوتى العام مسافات زمنية تطول عبرها مدة النطق بالصوت خلال هذه المسافات المحدودة التى تستغرقها جمله القصيرة المتتابعة، متجها فى ذلك إلى وسيلة المد الصوتى، وباثا إياه بثا ظاهرا، فلا يكاد يخلو منه شطر من أشطره، سواء أكان مدا بالألف أو بالياء.

وقد أتاح هذا الإطار الإيقاعى فى جانبيه العام والخاص لدلالات النص أن تنطلق وتمتد غاياتها نحو ساحات رحبة غير محدودة، متجاوزة هذه الحدود الشكلية التى ترتبط بقصر الأشطر وتتاليها السريع.

ذلك أن القيمة الإيقاعية قد رافقت القيمة الدلالية التى التقت بها عبر المضمون العام، وجزئياته، من سماء وأرض وجبال، وبلاد وعباد، وغيث وقحط، وحياة وموت، ودنيا وآخرة، وطول سعى، وانقضاء آجال، وارتياب وتيقن، ونعم عامة وخاصة.

كما رافقت إطارا زمنيا جامعا، التقت عبره جميع هذه العناصر، وتقابلت فيه أحوالها، فصار اطئنان السماء إلى انقداد، واستقرار الأرض وثبات الجبال إلى ارتجاج، وسعى النفوس إلى رؤيتها ما أعدت، وهكذا.

وهو إطار زمنى منطلق من هذا الفاصل الصوتى الدلالى بين الجانبين مما يمثله قوله:

والجامع الناس ليوم الموقت

ثم إنه قد انطلق من هذا كله بإيقاعاته لترافق ضربا من الدلالات التى تمثل معاناة نفسية، وتشير إلى موقف الشاعر ونظراته وفلسفته الخاصة وإيمانه بالله، جامعا ذلك كله عبر تكراره للفظ «الليلة» فى أحوال إضافتها لضمير المتكلم، وتعريفها، وتنكيرها، وجمعها خمس مرات فى مواضع متتالية عبر ثلاثة أشطر فقط، والتقى ذلك بما يشير إليه من درجات المعاناة وأبعادها وآثارها الواضحة فى ألفاظه: اسمهرت وافسأنت وارجحنت وما إلى ذلك.

وإلى جانب ذلك الائتلاف الإيقاعى الظاهر الذى ساد هذه الأبيات جميعها نجد جانبا بارزا من التنوع الإيقاعى الصوتى الذى يرافق الدلالات رقة ولينا أوشدة وخشونة، ويشير إلى مدى كل منها وآثاره وأبعاده.

ففى حين استهل الشاعر بالتعبير عن مجالات رحبة وضعت عناصرها إطارا عاما لمضمونه مشتملة على تصوير جوانب كونية تتعلق بالحياة والموت والبعث، وما يتصل بها من أمور؛ نجد ألفاظه تعلن بجرسها وإيقاعاتها المتلاقية عن دلالات ذلك تأكيدا وإبرازا لهذه الدلالات؛ فيعمد إلى صيغ قريبة هادئة، وتراكيب بينة معبرة تدعو إلى تتبعها والوقوف على معالمها وسماتها.

وما إن ينتقل إلى جانب آخر يتعلق بمعاناة نفسية خاصة لها أغوارها وآفاقها الغامضة، ودلالاتها غير المحدودة؛ نجده يعمد إلى ما يشاكلها صوتا وإيقاعا وصيغة، فينحو بنا نحو ألفاظ غير مألوفة، ويعمد إلى ما يرتبط بها من

عمق الأثر وحدة الشعور، فيتخذ منها وسائل لذلك؛ فإذا به يغمض، ويقتضب التعبير اقتضابا شديدا، ويكتفى بالإلماح السريع، فيبادرنا بقوله: «الليلة التى اسمهرت» و «بكابد كابدتها» و«كلكلها» وكذلك قوله المشير إلى الشدة والثقل: «وافسأنت» و«فارجحنت» وهكذا.

ومن أبرز أشكال الإيقاع -فى هذا المجال- ظهورا فى شعرنا العربى «فن الموشحات» لما يتميز به من شكل إيقاعى خاص، وتوزيع موسيقى متنوع وزنا وقافية، مما جعل لها وقعا خاصا فى الأسماع، وإطارا محببا للنفوس.

ولقد اتخذ الإيقاع فى إطار البناء الفنى للموشحات وضعا خاصا، واستطاع من خلال ما تميز به من سمات التجديد، وانطلق منه من أصول فنية وأسس لغوية، أن يحقق الكثير من الغايات.

ذلك أن الإيقاع فى الموشحة لم يعد مرتبطا فقط بذلك الإطار الموسيقى العام الذى عرفته القصيدة العربية، بل صار إلى إطار جديد تنوعت عبره الأوزان والقوافى، فعرفت الحرية الفنية طريقها إلى التوسع والتجديد، كما عرفت اللغة الفنية داخل ذلك الإطار طريقها إلى المرونة والتشكل بأشكال لم تكن مألوفة من قبل.

فلقد اجتمعت لهذا الفن مقومات اجتماعية وثقافية ولغوية نهضت به وشكلته حتى صار له من الثراء الفنى والصدى الإيقاعى ما جعله عملا فنيا مميزا.

ومن هذا المنطلق يمكن بحث جوانب الإيقاع الفنى للموشحة على أساس ما تميزت به شكلا ومضمونا من جوانب التنوع الموسيقى واللغوى الذى شمل سياقها الفنى فى إطاريه العام والخاص.

فمن ناحية تمثل الموشحة نمطا تجديديا فى موسيقى الشعر العربى وزنا وقافية ومن ناحية أخرى تمثل ضربا من الالتزام الذى يعبر عنه اتباع الوشاح شكلا فنيا محددا للموشحة يقوم على أصول فنية محددة حيث يجب «أن يأتى كل جزء من أجزاء الموشحة المتماثلة على وزن متحد. والأجزاء المتماثلة هي: الأغصان مع الأغصان والأقفال مع الأقفال. فإذا جاء الغصن فى الفقرة الأولى على وزن معين، يجب أن تأتى كل الأغصان على نفس الوزن. وإذا

جاء القفل الأول على طريقة خاصة من حيث طول الأشطار وقصرها من بحر ما، يجب أن تأتى كل الأقفال على نفس الطريقة، ويلاحظ أن تلك الأقفال يجب أن توافق المطلع الذى يسبق عادة كل الفقرات. وهذه الموافقة بين الأقفال والمطلع يجب أن تكون فى الوزن والقافية جميعا»[1].

والذى يتأمل جوانب الإيقاع الفنى للموشحات يجده جامعا لضروب شتى من المزاوجة والتداخل؛ فنجد مزاوجة فنية بين جانبى الشعر والغناء، ونجد كذلك مزاوجة الوحدة العروضية فى بعض الجوانب، والتنوع فى بعضها الآخر، ونجد كذلك مزاوجة بين وحدة القافية وتنوعها فى جانبين يشتمل عليهما شكلها الفنى فى إطاره العام، أضف إلى ذلك كله ما عرف من مزاوجة لغوية ماثلة فيما تشتمل عليه الموشحة من لغة عربية فصحى، وأخرى عامية حيث «قربت بين كلام العامة والخاصة، وقد تغلغلت فيها لغة العامة تدريجيا حتى نشأ عنها ما سمى فيما بعد ذلك النظم العامى الذى يدعى بالزجل»[1].

ومن خلال هذه المزاوجات ذات الجوانب المتعددة التقت جوانب الإيقاع لتؤدى بدورها آثارها الفنية ذات الجوانب المتعددة.

فإذا تأملنا موشحة ابن سهل المشهورة التى يستهلها بقوله:[2]

هل درى ظبى الحمى أن قد حمى   قلب صب حله عن مكنس
فهو فى حر وخفق مثلما   لعبت ريح الصبا بالقبس

نجد القيمة الصوتية الموسيقية هنا ترافقها قيمة بيانية تسفر عن عمق آثار التلازم بين الجانبين، ومدى تدخل عناصر الجرس والإيقاع فى إظهار مضمون الصورة البيانية الجامعة لعناصر طبيعية متباعدة فى إطار واحد يضمها من خلال شعور يسرى عبر جزئياتها ويتمثل فى قوله: «فهو فى حر وخفق»؛ فالتقت تلك العناصر فى جانبها التصويرى بذلك الجانب الشعورى الذى يجعل الانفعال عنصرا بارزا فى مطلع الموشحة يرافق جرس هذه السين وتكرار أصوات الميم الممدودة بفتح، مع الحاء والخاء وغيرهما فيما تماثل وتفاوت

(١) أحمد هيكل: الأدب الأندلسي من الفتح إلي سقوط الخلافة ١٤٤. الطبعة السادسة ١٩٧١.
(٢) إبراهيم أنيس: موسيقي الشعر ٢٢٢. الطبعة الخامسة ١٩٧٨.

من عناصر الإيقاع.

وحين نستمع إليه يتبع ذلك بقوله:

يـا بـدورا أطـلـعـت يـوم الـنـوى غـــررا تسلك فى نهج الغـــرر
مـا لقلبى فى الهـوى ذنب سـوى منكم الحـسن ومن عـينى النظر
أجـتنى اللذات مكروه الجـوى والتـذاذى من حـبـيـبى بالفكر
وإذا أشكوه وجـدا بسـمـا كـالربى بالعـارض المنبـجس
إذ يقـيم القطر فـيـهـا مـأتما وهى من بهـجـتـهـا فى عـرس

نجد ضربا من التكثيف الإيقاعى القائم على جانبى التنوع والتماثل؛ حيث يختلف عن سابقه فى ذلك الروى الجديد الذى اتخذ الراء الساكنة ركيزته فى مختتم هذه الأجزاء، مزاوجا فى ذلك بين صوتها وصوت ما يلازمها مما مهد لها به إيقاعيا ودلاليا؛ فقبل أن يبادرنا بلفظ «الغرر» أسمعنا لفظة «غررا»، وقبل لفظ «النظر» ذكر ما يلازمه قبله فى «من عينى»، ثم ربط قوله بالفكر بما سبقه ولازمه من «مكروه الجوى».

وحين انتقل إلى القفل المماثل للمطلع الذى استهل به موشحته رأيناه يجمع بين هذه المماثلة الصوتية القائمة على تكرار صوت الروى «السين المكسورة» وصوت الميم الممدودة، وبين مماثلة أخرى تتعلق بالقيمة الدلالية لصورته الأولى التى جمع فيها عناصر طبيعية عاد هنا إليها الجزء السابق المسمى «غصنا» حيث جمع ثانية بين مجموعة من هذه العناصر الطبيعية التى تألفت من «الربى» و «العارض» و «القطر».

وتعميقا لدور الأداء الإيقاعى هنا نجد ضربا من المقابلة الشاملة القائمة على عناصر عديدة؛ منها عناصر الانفعال الهادئ المستشعر لمظاهر الحسن، والثائر الماثل فى جانبى الصورتين الأولى والثانية فى قوله: «فى حر وحفق» و«مكروه الجوى» و «وإذا أشكوه وجدا» و«إذ يقيم فيها مأتما»، وبين جميع ذلك من جهة وبين قوله الذى اختتم به هذا القفل: «وهى من بهجتها فى عرس» من جهة ثانية.

وهو يمضى على هذا النحو جامعا بين ما اتفق وتنوع وتطابق صوتيا

ودلاليا معلنا عن تنوع المجالات التى يعبر عنها الموشح وعن اتساقها فى إطارها العام الذى يعكس دقة الشعور بها، وتطابق ما يتعلق بها من مظاهر ويعبر عنها من انفعالات، فيقول:

من إذا أملى عليـــه حـــرقى طارحـــتنى مـــقلتـــاه الدنفـــا[1]
تركت ألحـــاظه من رمـــقى . أثر النمـل على صم الصـــفـــا
وأنا أشكوه فـــيـــمـــا بقى لست ألحـــاه على مـــا أتلفـــا
وهو عندى عـــادل إن ظلمـــا ونصـــيـــحى نطقـــه كـــالخـــرس
ليس لى فى الأمـــر حكم بعـــدمـــا حل من نفـــسى مـــحل النفس

غـــالب لى غـــالب بالتـــؤدة بأبى أفـــديه من جـــاف رقـــيق
مـــا علمنا قـــبل ثغـــر نضـــده أقـــحـــوانا عـــصـــرت منه رحـــيق
أخـــذت عـــيناه منه العـــربده وفـــؤادى سكره مـــا إن يفـــيق
فـــاحم اللمـــة مـــعـــسـول اللمى أكـــحل اللحظ شـــهـــر اللعس
وجـــهـــه يتلو الضـــحى مـبتـــسـمـــا وهو من إعـــراضـــه فى عـــبس

أيهـــا الســـائل عن ذلى لديه لـى جـــزاء الذنـب وهـو المذنـب
أخذت شمس الضحى من وجنتيه مـــشـرقـــا للشـــمس فـيـــه مـــغـــرب
ذهبت أدمع أجـــفـــانى عليـــه وله خـــد بلحظى مـــذهـــب
يطلع البـــدر عليـــه كلمـــا لحظتـــه مـــقلتى فى الخلس
ليت شـــعـــرى أى شئ حـــرمـــا ذلك الورد على المغـــتـــرس

منه للنار بأحـــشـــائى اضطرام يلتظى فى كل حين مـــا يشـــا
وهى فى خـــديه بر وســـلام وهى ضـــر وحـــريق فى الحـــشـــا
أتقى منه على حكم الغـــرام أســـد الغـــاب وأهواه رشـــا
قلت لما أن تبـــدى مـــعلمـــا وهو من ألحـــاظه فى حـــرس
أيهـــا الآخـــذ قلبى مـــغنمـــا اجـــعل الوصل مكان الخـــمس[2]

(١) الدنف: السقم والمرض.

(٢) الخمس هنا: خمس الغنيمة الذي يعطي للفقراء.

فاتفاق الأصوات باد فى اتحاد الأقفال فى الروى والوزن، واتحاد الأغصان فى الوزن.

وتنوع الأصوات واضح فى تنوع الروى من غصن إلى آخر حتى صار لدينا مجموعة إيقاعات صوتية تمثل هذه الأصوات المتنوعة الواضحة فى الراء الساكنة والفاء المفتوحة المتبوعة بمد، بالإضافة إلى تخلل صوت السين المكسورة التى تمثل روى الأقفال المتحد بعد كل صوت روى من هذه الأصوات أما تطابق الأصوات فناشئ عن هذا التقابل الإيقاعى الواضح بين صوت السين المكسورة التى يشبع حركتها مد بالياء فى مطلع الموشحة، وصوت الميم المفتوحة التى يشبع فتحتها مد بالألف، وهو ما يشمل جميع أقفال الموشحة.

وكذلك التطابق بين أصوات الروى فى كل غصن وما يقابله من أصوات ينتهى بها كل شطر من أشطره كما هو الحال فى الواو المفتوحة وما يشبعها من المد بالألف فى مقابلته بصوت الروى الراء الساكنة فى أول غصن بالموشحة، والدال المفتوحة وما يتبعها من صوت الهاء الساكنة وما يقابل ذلك من صوت القاف الساكنة فى الغصن الثانى، ثم صوت الهاء المكسورة مع الباء المضمومة فى الثالث، والقاف المكسورة المتبوعة بمد مع ما يقابلها من فاء مفتوحة متبوعة بمد فى الرابع، ثم الميم الساكنة والشين المفتوحة وما يتبعها من مد فى الغصن الأخير.

إن هذه السمات الإيقاعية تلازم ما تعبر عنه من سمات دلالية وردت هى الأخرى فى تنوع وتماثل وتطابق.

فلم يكن الشكل الإيقاعى ليستقل عما ارتبط به من دلالات وعبر عنه من انفعالات فى إطار هذا التكامل الفنى لبنية الموشحة.

وذلك يتضح -بطبيعة الحال- فى تتبع ما اشتملت عليه الموشحة من دلالات وعبرت عنه إيقاعاتها من انفعالات وصور.

فالتنوع الذى بدا فى الإيقاعات رافقه ما عبر عنه هذا الإيقاع من تنوع شامل لعناصر الطبيعة من ظباء وبدور وريح وربى، وعارض وقطر وأقحوان، وضحى وشمس، وورد ونار، من جهة، وحر وخفق وقبس ونوى، وجوى،

والتذاذ، وفكر، ومأتم، وعرس، وحرق، ودنف، وشكوى، وعدل وظلم، وتبسم وعبس، وشروق وغروب، ودمع، وورد، واضطرام، وبرد وسلام، وضر وحريق، وأسد الغاب والرشا من جهة أخرى.

ومن خلال هذا التنوع وجدنا نوعا من التطابق الذى يقوم على التقابل والتضاد بين الصور وما يتعلق بها من الانفعالات وما تشير إليه من دلالات فى مرافقتها لما سلف ذكره من التقابل الإيقاعى للأصوات؛ وهو تقابل يبدو بوضوح فى تلك الصور التى تجمع جزئياته عبر أجزاء الموشحة كما هو الحال فيما بين قوله: «إذ يقيم القطر فيها مأتما» وقوله: «وهى من بهجتها فى عرس» وما بين قوله: «وجهه يتلو الضحى مبتسما» وقوله: «وهو من إعراضه فى عبس» وكذلك ما بين قوله: «منه للنار بأحشائى اضطرام، يلتظى فى كل حين ما يشا» وقوله: «وهى فى خديه برد وسلام، وهى ضر وحريق فى الحشا». ومن خلال هذا التنوع كذلك وجدنا تطابقا دلاليا بين ما اشتملت عليه عناصر هذا السياق الفنى من: عدل وظلم، ومشرق ومغرب، وأسد الغاب والرشا، إلى جانب الجمع بين المغنم والخمس.

وذلك كله إنما يؤكد دور الإيقاع وقيمته الفنية وآثاره المتعددة التى تتجاوز الشكل إلى المضمون والمظهر إلى الجوهر، وتدعو إلى ضرورة العناية بربط هذا الإطار الفنى الذى شغل الأذهان بما اشتمل عليه من تجديد عروضى وتنوع منظم للقوافى بما يؤديه من وظائف ويحققه من أغراض، مما يتمثل هنا فى الموشحات، ويتمثل فى غيرها من الأشكال الفنية التى عرفها شعرنا العربى مما يتصل بمظاهر التجديد ووسائله مما عرف بالمسمطات والشعر المزدوج وغيرهما مما أشرت إليه سالفا.

وبالوقوف لدى جانب آخر من هذه الجوانب يمكن تبين المزيد من خصائص الإيقاع وآثاره الدلالية وكيفية إثرائه قدرات الشاعر فى مجالات تعبيره الفنى وسبل أدائه.

ويعد الشعر المزدوج من أكثر نماذج الشعر العربى ثراء فى هذا الجانب لما يتيحه شكله الموسيقى الخارجى الماثل فى تعدد الروى وتنوعه من بيت لآخر من تنوع أنماط التعبير، وتجاوز قيود التعبير، وتوسيع مجالات الفكر؛ نظرا لما

يتضمنه من تنوع صوتى مرتبط بتنوع أنماط التصوير وجزئياته وجوانبه، وتكثيف ما يضمه البيت الواحد من أبعاد الشعور وآفاق الفكر.

ففى مزدوجة لابن المعتز يستهلها بقوله:[1]

لى صاحب قد لامنى، وزادا ... فى تركى الصبوح ثم عادا

يقول:[2]

أما ترى البستان كيف نورا ... ونشر المنشور بردا أصفرا
وضحك الورد على الشقائق ... واعتنق القطر اعتناق الوامق[3]
فى روضة كحلة العروس ... وخدم كهامة الطاووس
وياسمين فى ذرا الأغصان ... منتظم كقطع العقيان
والسرو مثل قطع الزبرجد ... قد استمد الماء من ترب ندى
على رياض وثرى ثرى ... وجدول كالمبرد المجلى
وفرش الخشخاش جيبا وفتق ... كأنه مصاحف بيض الورق
حتى إذا ما انتشرت أوراقه ... وكاد أن يرى إلينا ساقه
صار كأقداح من البلور ... كأنما تجسمت من نور
تبصره بعد انتشار الورد ... مثل الدبابيس بأيدى الجند
والسوسن الآزر منشور الحلل ... كقطن قد مسه بعض البلل[4]

نرى تعدد عناصر التعبير الفنى وتتاليها مسايرا تعدد أصوات الروى وتتاليها فى كل بيت، بحيث ضمت الأبيات على امتدادها مجموعة متتالية من العناصر، وأمكن الشاعر أن يقف لدى كل جزئية منها وقفة مبرزة جانبا جماليا متصلا بها. وفى إطار هذا التنوع المتتالى اتخذ البناء الفنى أوضاعه المتميزة فى كل جانب من جوانب التعبير تشخيصا وتجسيدا وبيانا، واتخذت أبعاد العلاقات التصويرية وما تتضمنه من دلالات، مظاهر إيقاعية مترابطة من خلال تجاوب الأصوات المتماثلة فى شطرى البيت الواحد والمتنوعة من بيت لآخر، كما اتخذت العلاقات الدلالية أوضاعها المقترنة بذلك الإيقاع الناشئ عن التجانس بين الأصوات المتجاورة والمتقاربة لتجتمع هذه الجوانب بكل

---

(١) ديوان ابن المعتز: ٤٧٣، دار بيروت للطباعة والنشر ١٩٨٠.
(٢) السابق ٤٧٣: ٤٧٤.
(٣) الوامق: المحب.
(٤) الآزر: الأبيض.

جزئياتها مقدمة نسقا متناما مؤتلفا من الوصف الفنى المميز.

وإلى جانب ذلك كله فإنه يمكن القول بأن القيمة الإيقاعية ترتبط بمجالات التصوير ارتباطا واضحا؛ وتتفاوت الوحدات الإيقاعية التى تشكل الإطار الموسيقى الصوتى لبنيتها وتراكيبها فى الظهور تفاوتا متعدد السمات.

وإنما مرد ذلك كله إلى تنوع درجات الانفعال، وما يتصل بها من مؤثرات ومجالات؛ فإذا كانت القصيدة تعالج موضوعا مرتبطا بالقتال فإننا نجد إيقاعات الألفاظ تعبر عن أصوات المعارك وساحات الحرب وأدواتها، كما تشاكل فى عنفها وقوتها عنف وقوة هذا المجال، واجتماع الأصوات الصاخبة، وعلو الضجيج وهيآت المتحاربين وما يتصل بجميع ذلك من صور القتلى ودمائهم، وعلو قوم وهبوط آخرين.

وقريب من هذا ما يتصل بالهجاء من شدة الانفعال وقوة دوافع الغضب؛ فإن الشاعر المصيب هنا ينتقى من الألفاظ والتراكيب والصور ما يحمل بإيقاعات أصواته مجتمعة ضروب الشدة والعنف وأبعاد الغضب والغيظ وما إلى ذلك مما يلائم هذا المجال.

وذلك بطبيعة الحال غير تلك المجالات التى لا تتطلب عنفا ولا شدة بل تتطلب أناة وهدءا لما تتصل به من مجالات الانفعال الهادئ أو التأمل الطويل، أو الانطواء على مشاعر بعيدة الغور أو نظرات فلسفية فى الحياة والموت أو غير ذلك.

وهنا يمكننا تأمل نصين لشاعر واحد لنلحظ كيف تتنوع أساليب التعبير، وإيقاعاتها تبعا لتنوع المجال الذى تعبر عنه وتعالجه.

يقول حسان بن ثابت رادا على أمية بن خلف حين هجاه:[(١)]

أتاني عن أمـيـة زور قـول ... ومـا هو بالمغيب بذى حفاظ
سأنشر أن بقيت لكم كلاما ... ينشر فى المجامع من عكاظ
قوافى كالسلام، إذا استمرت ... من الصم المعجرفة الغلاظ[(٢)]
تزورك، إن شتوت بكل أرض ... وترضخ فى محلك بالمقاظ[(٣)]

---

(١) ديوان حسان بن ثابت: ٢٨٨، شرح يوسف عيد، دار الجيل بيروت، ط١ ١٩٩٢.
(٢) السلام: الحجارة. استمرت: قويت.
(٣) ترضخ: تكسر. المقاظ: الموضع الذي يقام فيه بالقيظ، أي بالصيف الحار

بنيت عليك أبياتا صلابا كأسر الوسق قفص بالشظاظ[1]
محللة، تعممه شنارا مضرمة تأجج كالشواظ[2]
كهمزة ضيغم يحمى عرينا شديد مغارز الأضلاع خاظى[3]
تغض الطرف أن ألقاك دونى وترمى حين أدبر باللحاظ

فهنا نجد قوة وقع الألفاظ وشدة ما ينشأ عنها من أصوات وحركات، واندفاع هذا وذاك فى إطار إيقاعى ملازم لشدة الانفعال، وعمق آثاره فى النفس الغاضبة، مما شكل الألفاظ والتراكيب بهذه الشاكلة الثقيلة التى انطلق فيها حرف الإطباق الظاء بحركة الكسرة المقترنة به مشيرا إلى جانبى الشدة الصوتية فى النطق وما يكمن وراءها من معاناة نفسية وجهد شديدين يناسبان مقام الهجاء.

وإذا مضينا نتأمل ألفاظ الشاعر وتراكيبه، وجدنا هذه الشدة وذلك العنف سمتين سائدتين يعمد إليهما عمدا؛ غير مقتصر فى ذلك على تكرار رويه الشديد الماثل فى صوت الظاء المكسورة، فهو يعمد إلى غيره من الأحرف ذات الأصوات الثقيلة مما يلائم انفعاله العنيف متخذا من ذلك ذريعة صوتية معبرة؛ فيأخذ فى نسج كلماته من هذه الأصوات فيختتم شطره الأول بقوله: «زور قول»، مرتكزا على تنكير اللفظتين، وتنوين الثانية منهما، واستهلالها بصوت القاف ذى الثقل والصعوبة المعهودتين صوتا ومخرجا.

ثم يتخذ من هذا الموضع منطلقا لتكرار صوت القاف، ومحورا للرد على خصمه وهجائه، مضمنا ذلك الصوت المكرر فى كلماته: «بقيت»، «قوافى»، «المقاظ»، «الوسق»، «قفص»، معلقا ذلك بمعانى التهديد والوعيد المطلقين إطلاقا زمنيا ومكانيا مما يعمق آثار الصور الهجائية ودلالاتها النفسية بعيدة الغور.

فمن الدلالة الزمنية ما تشير إليه كلماته: «سأنشر أن بقيت لكم كلاما»، من رسم إطار مطلق له آثاره الممتدة فى ذلك الخصم المهجو. وهو يعضد ذلك بقوله:

---

(١) أبياتا صلابا: أي قوافيه وشعره، وقوله: كأسر الوسق أي كالعدل المحكم المشدود بالشظاظ وهي عودان يكونان في عروتي الحكم أي العدل.
(٢) الشنار: العار.
(٣) همزة ضيغم: ضغطة أسد.

تغض الطرف أن ألقاك دونى وترمى حين أدبر باللحاظ

ومن الدلالة المكانية ما يلتقى وهذه الدلالة السابقة فى إطار واحد متمم له عبر قوله:

تزورك إن شتوت بكل أرض وترضخ فى محلك بالمقاظ

وإلى جانب صوت القاف نجد صوت الكاف الذى يتميز بثقله كذلك يرد مقترنا فى حال تكراره بما يتعلق بالمهجو أيضا من الضمير «لكم»، وعبارات الهجاء «كلاما»، ومكان نشر ذلك الكلام «عكاظ»، وشدة الأثر وقوة وقعه على نفس من يتجه إليه هذا الهجاء فهو كالحجارة القوية الصماء، وهى لا تفارق ذلك المهجو بشدتها وآثارها المستمرة، وهذه الملازمة الدائمة امتدت لكل أرض ومحل «تزورك إن شتوت بكل أرض» و «ترضخ فى محلك بالمقاظ»، وهى مختصة به دون سواه، اتخذها الشاعر بناء صلبا «بنيت عليك أبياتا صلابا» «كأسر الوسق» كما أنها لشدتها وقوة إهلاكها صارت «تأجج كالشواظ» و «كهمزة ضيغم».

وهذا التكرار المدوى لصوت الكاف مع ثقله صار فى حال اقترانه بالسياق العام وبما يتضمنه الروى من صوت «الظاء المكررة»، وبصوت القاف المبثوث فى ألفاظ تمثل محاور ثابتة تدور حولها الكثير من دلالات النص وصوره، صار جميع ذلك إلى ضرب من القوة العنيفة التى تتجه إلى ذلك الخصم المهجو مما يحقق آثار الهجاء ويلائمه.

وإذا جمعنا إلى ذلك اقتران صوتى السين والشين فى قوله «سأنشر» وتكرار مادة هذا الفعل فى نفس البيت بعد تضعيف شينه فى «ينشر» وجدنا ذلك يحمل دلالة التأكيد الشامل لمضمون الفعلين، مصاحبا دوى الصوت الناشر لتلك القصائد الهجائية «فى المجامع من عكاظ» وعموم ذلك وامتداد آثاره.

وكذلك الحال بالنظر إلى هذه الشين المكررة وما تؤكده من دلالات فى قوله «شتوت» فى حال تناقضها مع دلالة قوله «بالمقاظ»، ثم بيان درجات إحكام صور الهجاء وأساليبه اللاذعة فى قوله مرددا كذلك صوت الشين «بالشظاظ»، وما يتصل به من العار الذى يلحق بالمهجو فى قوله «شنارا» والإهلاك الشديد فى قوله: «كالشواظ» و «شديد مغازر الأضلاع».

ولم يكتف الشاعر بذلك بل عمد إلى أصوات الألفاظ التى تبين قوة وقع هذا الهجاء وشدة آثاره المهلكة وغلظته على المهجو، بوضع دائرة لفظية يعلو عبرها صوت الجيم، متخذا من ذلك مادة لجمع دلالات صوره وتركيزها لتتضام مشيرة إلى غاية واحدة ضمن ذلك الإطار، فجعل «المجامع» ساحة لنشر كلامه، وجعل «المعجرفة» صفة لهذه القوافى التى ماثلت الحجارة فى شدتها، وجعل قوة آثار ما يجلبه ذلك للمهجو من العار والإهلاك بمثابة التأجج فى قوله: «تأجج كالشواظ».

كذلك فإنه عمد إلى صوت الضاد بشدة إيقاعه المعروفة وضم إليه فى سياقه ما يحقق دلالته، ويجمع إليها دلالات غيره من الجزئيات لتتلاقى جميعها لدى هذه القوة الإيقاعية الشديدة فى قوله: «وترضخ فى محلك بالمقاظ»، وتتصاعد لتصل إلى ذروتها مرافقة فى ذلك ذروة الانفعال وأعلى درجاته فى قوله: «مضرمة تأجج كالشواظ»، ولتنتقل من هذا التشبيه إلى ما يزيده مشقة ويضيف إلى دلالاته بعدا أشد عمقا وأثرا فى قوله: «كهمزة ضيغم يحمى عرينا» «شديد مغارز الأضلاع خاظى»، ليختم ذلك كله بتلاقى الضدين اللذين يجتمع لديهما حالا الهاجى والمهجو من علو ودنو، وعز وذل، وإقبال وإدبار؛ برسم هيئة وصيغة حركية جامعة لما يشاكل ذلك التلاقى من أصوات تتضمنها إيقاعات الأصوات لدى قوله: «تغض الطرف» بدلالتها الاستمرارية التى تحملها صيغ المضارع، وإشارتها إلى أدنى درجات الهوان والذل، فى حال لقائهما: «أن ألقاك دونى»، ثم إتباعه بقوله: «وترمى حين أدبر باللحاظ».

أضف إلى ذلك ما شمل هذه المقطوعة من تكرار أصوات الهمزة ذات القوة والشدة المعروفتين صوتا ومخرجا، والارتكاز على تضعيف الكثير من الحروف، والعمد إلى صيغ الجمع مما لا يخفى أثره فى قوة تكثيف الدلالات وتعميق آثار المعانى.

هذا إلى جانب تخيره للبحر الوافر بتفعيلاته المتوسطة الطول: مفاعلتن مفاعلتن فعولن مما يلائم انفعاله وطبيعة الموقف الهجائى الذى ينطلق منه تعبيره الفنى.

فإذا ما تأملنا نصا آخر لنفس الشاعر مما يشمله هدوء النفس وسكونها، وتريث الفكر وتمهله، نجد إطارا آخر من الأساليب التى تمضى إيقاعاتها ملازمة لذلك الهدوء الانفعالى، والتأمل العقلى، دون أن نستشعر شيئا من المشقة أو الجهد.

فنراه فى مقام مدحه للنبى صلى الله عليه وسلم مستهلا بقوله:(١)

أغر، عليه للنبوة خاتم   من الله مشهود يلوح ويشهد

فنجد ألفاظا متتالية فى هدوء ويسر خالية من الغموض، بعيدة عن الإجهاد والعنف اللذين لاحظناهما فيما سبق.

ونجد بحر الطويل بتفعيلاته الكثيرة يفسح المجال لهذا الهدوء النفسى أن يردد ما شاء من أصوات معبرة ودلالات متتالية، مما يتناسب وطول النفس وأناة النطق وتريث الفكر.

فهو يمضى قائلا:

نبى أتانا بعد يأس وفترة   من الرسل والأوثان فى الأرض تعبد
فأمسى سراجا مستنيرا وهاديا   يلوح كما لاح الصقيل المهند
وأنذرنا نارا، وبشر جنة   وعلمنا الإسلام، فالله نحمد
وأنت إله الخلق ربى وخالقى   بذلك ما عمرت فى الناس أشهد
تعاليت رب الناس عن قول من دعا   سواك إلها، أنت أعلى وأمجد
لك الخلق والنعماء، والأمر كله   فإياك نستهدى، وإياك نعبد

ففى استهلاله وردت ألفاظه فى سهولتها وانسياب موسيقاها جامعة فى أوضاع لغوية متناسقة جميع حروف الحلق وما يحسن اجتماعه معها من الحروف التى يسهل نطقها ويحسن إيقاعها فى الأسماع، وبعد ذلك وجدناه مكررا هذه الأصوات فى سياقه العام مع غيرها من الأصوات التى ركبت معها فى أوضاع لغوية منحتها إيقاعات صوتية لها حسنها الواضح وجرسها المتميز.

وهو كذلك يكثر من صوت الصفير السين بجرسه الواضح فى كلماته:

(١) ديوان حسان بن ثابت: ٨٢، شرح يوسف عيد، دار الجيل، بيروت. ط١ ١٩٩٢.

«يأس -الرسل- فأمسى- سراجا- مستنيرا- الإسلام- سواك- نستهدى» ويقرن صوته المكرر بتأكيد دلالة قوية الظهور، عظيمة الأثر تدور حولها الدلالة الكلية العامة للنص.

وفي خلال ذلك نجده يتخير صوت النون الناشئ عن التنوين تارة وعن اشتمال أحرف بعض الكلمات عليه تارة أخرى ليثرى بسهولة نطقه ورنينه المتردد إيقاعاته إثراء موسيقيا ظاهرا؛ كما هو الحال فى ألفاظه: « «للنبوة، خاتم، مشهود، نبى، أتانا، يأس، وفترة، من، والأوثان، سراجا، مستنيرا، هاديا...» إلى آخر ذلك، حتى صار هذا الصوت بمثابة الإيقاع الصوتى المكرر العام الذى يلف جميع الأبيات بطابعه الموسيقى المتردد الهادئ.

وقد أتاحت له الأناة والروية هنا تكرار من نوع آخر، ظهر عبر ترديده لهذه الكلمات التى تشكل فى تراكيبها معالم أسلوبية بارزة تنطلق منها دلالاته، كما هو الحال فى كلماته: «للنبوة»، و«نبى»، و«مشهود» و «يشهد» و «أشهد»، و «يلوح» و «لاح» و «الخلق» و «خالقى»، و «إله» و«إلها» و«ربى» و «رب».

وهو بشكل عام يمضى معبرا بأسلوب فنى ملائم هدوء الموقف وجلاله وعظمته، مرتكزا فى ذلك على عقيدة ثابتة، وعبارات رزينة، وفكر هادئ متزن مما أتاح له بسط تراكيبه بسطا متأنيا، تجلت عبره هذه الإيقاعات المقسمة تقسيما متمشيا مع جانبى التأمل والشعور الهادئ، مما يتضح بشكل خاص فى مجال ذكره للجنة والنار ونعمة الإسلام، فى قوله:

وأنذرنا نارا، وبشر جنة،   وعلمنا الإسلام، فالله نحمد

وكما هو الحال فيما اختتم به أبياته من قوله:

لك الخلق والنعماء، والأمر كله   فإياك نستهدى، وإياك نعبد

وهذا التقسيم الإيقاعى الرتيب يمتد فى آفاق نفسية رحبة ترتبط بهذه الآفاق غير المتناهية التى تتجاوب معها روح الفطرة ليلتقى لديها التسليم المطلق للخالق، بالعبادة المطلقة فى هذا الإطار المستمد أصوله مما تردده النفس المؤمنة مرات عديدة كل يوم فى تلاوتها: ﴿**إياك نعبد، وإياك نستعين**﴾.

وإذا كان الإيقاع الموسيقى فى جانبيه العام والخاص يختلف باختلاف

مجالات التعبير والمنطلقات النفسية الشعورية وما يتصل بها من شدة الانفعال وعنفه، أو هدوء النفس وسكينتها؛ فإن الأمر يختلف بطبيعة الحال من شاعر لآخر في المجال الواحد مما تجدر العناية به في هذا المجال، كما أنه يختلف من عصر إلى عصر، وهذا أيضا أمر له أهميته البالغة لما يتصل به من تطور أساليب التعبير بتطور المؤثرات العامة والخاصة التى تتعلق بحياة الشعراء وثقافاتهم وبيئاتهم.

وإذا كان مجال البحث فى هذه النقطة يعالج جانبى قوة الانفعال وشدته، وهدوئه وسكونه، وأثر كلا الجانبين فى الأسلوب الفنى، وتعلق الإيقاع فى جانبيه العام والخاص بجميع ذلك؛ فإنه مما يجدر التوقف لديه هنا تلك الظاهرة التى عرفها شعرنا العربى، مما يمثل أشد صور الانفعال صدى فى الشعر، وأكثرها عنفا وقسوة، مما سمى بشعر النقائض، التى اتخذت من الذيوع والشهرة مكانا مميزا فى هذا الشعر ممثلة بذلك نماذج فنية كاملة لها وقعها وآثارها وخصائصها.

ولعل من أكثر شعرائها شهرة وتميزا «الفرزدق» الذى عرف شعره بكونه جزلا فخما، ولكنه صلب الألفاظ خشنها»[١].

يقول الفرزدق مناقضا جريرا:[٢]

أنا ابن العاصمين بنى تميم ... إذا ما أعظم الحدثان نابا
نما فى كل أصيد دارمى ... أغر ترى لقبته حجابا[٣]
ملوك يبتنون توارثوها ... سرادقها المقاول والقبابا
من المستأذنين ترى معدا ... خشوعا خاضعين له الرقابا

• • • • • • • • • • • •

يردون الحلوم إلى جبال ... وإن شاغبتهم وجدوا شغابا

• • • • • • • • • • • •

رأيت مهابة وأسود غاب ... وتاج الملك يلتهب التهابا
بنو شمس النهار وكل بدر ... إذا انجابت دجنته انجيابا
لنا قمر السماء على الثريا ... ونحن الأكثرون حصى وغابا

---

(١) ديوان الفرذق. دار صاد بيروت ٧.   (٢) السابق ٩٩.

(٣) الأصيد: الذي يرفع رأسه كبرا. الأغر: السيد الشريف.

ولست بنائل قـمـر الثـريا ... ولا جـبلى الذى فـرع الهـضـابا
...

ولم يرث الفـوارس من عـبيـد ... ولا شـيـئـا ورثت ولا شـهـابا
...

ولما مــد بين بنى كليب ... وبينى غـاية كـرهوا النصـابا
رأوا أنا أحق بآل سـعـد ... وأن لـنـا الحـنـاظـل والربـابـا
وأن لنا بنى عـمـرو عليـهم ... لنا عـدد من الأثرين ثابا
ذباب طار فى لهـوات ليث ... كـذاك الليث يلتـهم الذبابا
هزبر يرفت القـصـرات رفتـا ... أبى لعـداته إلا اغـتـصـابا[1]
من اللائى إذا أرهبن زجـرا ... دنون وزادهن له اقـتـرابا
أتعـدل حـومـتى ببنى كليب ... إذا بحـرى رأيت له اضطرابا[2]
...

أتت من فـوقـه الغـمـرات منه ... بموج، كـاد يجتـفل السحابا[3]
تقـاصـرت الجبـال له وطمت ... به حـومـات آخـر قـد أنابا
بأية زنمتـيك تنال قـومى ... إذا بحـرى رأيت له عـبـابا
ترى أمـواجـه كـجـبـال لبنى ... وطود الخـيف إذ مـلأ الجنابا[4]
إذا جـاشت ذراه بجنح ليل ... حـسـبت عليـه حـرات ولابا
مـحـيطا بالجـبـال له ظلال ... مع الجـرباء قـد بلغ الطبـابا[5]
...

ولم ترث الفـوارس من نميـر ... ولا كـعـبـا ورثت ولا كـلابا
ولكن قـد ورثت بنى كليب ... حظائرها الخـبـيـثـة والزرابا
ومن يختـر هوازن ثم يختـر ... نميـرا يختـر الحسب اللبـابا[6]
...

فكم من خـائف لى لم أضـره ... وآخـر قـد قـذفت له شـهـابا
وغـر قـد نسقت مـشـهـرات ... طوالع لا تطيق لهـا جـوابا[7]
بلغن الشمس حيث تكون شرقـا ... ومسـقط قرنهـا من حيث غـابا

---

(١) يرفت: يكسر. (٢) حومة البحر: معظمة. (٣) يجتفل السحاب: يستخفه فيمضي به.
(٤) الخيف: كل هبوط وارتفاع في سفح الجبل.
(٥) الجرباء: السماء طالعة كواكبها. الطباب: الواحدة طبة: السحاب.
(٦) اللباب: الخالص. (٧) أراد بالغر: قصائده.

بكل ثنيـــة وبكل ثغـــر غـرائبـهن تنتـسب انتـسابا
وخـالى بالنقـا ترك ابن ليل أبا الصـهباء محتـفرا لهـابا[1]
كـفـاه التـبل تبل بنى تميم وأجـزره الثـعـالب والذئابا[2]

فهنا نجد للإيقاع بجانبيه العام والخاص آثاره العديدة المنطلقة من مظاهره وخصائصه المتميزة فى هذا الإطار الذى امتزج فيه صوت الفخر المدوى بصوت الهجاء اللاذع، مقترنين فى ذلك بما اشتد وعنف من الانفعالات النفسية التى لاءمت مجال القول الهجائى فى حال الرد على خصم بارع هو الآخر فى نفس المجال.

لذا نجد الشاعر يتخير من بين الأصوات أعلاها، ويدعمها بما يجعل لها رنينا عاليا فى الآذان، ووقعا مدويا فى النفوس.

من ذلك ما عمد إليه من تخير صوت الباء الممدودة بما تحمله من حركة الفتح الذى تتبعه ألف المد، ثم دعم ذلك بمد آخر مشاكل له من نفس النوع، حتى صار لدينا صوتا مد بالألف يحصران بينهما روى الباء بتكراره المدوى فى جميع أواخر الأبيات.

ومما يسترعى الانتباه كذلك فى هذا الجانب الإيقاعى العام أن الشاعر قد مضى يردد هذا الصوت قبل هذه الأواخر فى جميع أبيات قصيدته التى بلغ عددها تسعة وستين بيتا، فلم يخل منه سوى بيت واحد فقط.

وهو يكثر من هذا الترديد المدوى إكثارا واضحا من أول بيت فى قصيدته حيث يبلغ سبع مرات فى انطلاق واضح يدعمه الكثير من القيم الصوتية الأخرى التى اتخذها دعائم مركزية لتوزيع إيقاعاته فى جميع أبيات القصيدة.

وهو يعمد إلى ما يحقق غرضه التأثيرى فى نفس خصمه، فيورد ألفاظا متعلقة بالنفس وما تنطوى عليه من مشاعر الصراع والخوف والرهبة وما إلى ذلك ليتخذ من أصواتها المكررة فى أرجاء سياقه العام عوامل تأثيرية ممتدة الأبعاد بوضعها فى إطار تصويرى مبرز ملامحها الحسية المتعلقة بدلالاتها النفسية وآثارها.

(١) ابن ليلي أبو الصهباء: بسطام بن قيس بن مسعود قتله عاصم «خاله» يوم النقا.
(٢) التبل: الحقد والعداوة. أجزره: جعله كالجزور مأكلا للثعالب والذئاب.

ومن ذلك مجاورته للفظتى «خشوعا خاضعين» فى قوله:

من المستأذنين ترى معدا خشوعا خاضعين له الرقابا

فهو يثبت دلالة الذل والمهانة الواقعة فى النفوس برسم هذه الهيئة التى صاحبها إيقاع متردد لصوت الخاء والعين والنون والتنوين والتقاء صوت المد بالألف مع ما يتردد بعد الروى وقبله من مد مشاكل له فى اقتران دلالى تصويرى بالمادتين اللغويتين (خشع وخضع)، وإيحاء استمرارى فى الصيغة المضارعة «ترى»، وجمع مشخص موح لدى قوله «الرقابا».

ومنه تكراره لمادة الفعل شغب فى بيته:

يردون الحلوم إلى جبال وإن شاغبتهم وجدوا شغابا

وهو تكرار يحقق غايته من خلال هذه المقابلة القائمة بين شطرى البيت.

ومنه كذلك اتخاذه من كلمة «مهابة» عنصرا إيقاعيا تأثيريا فى بيته:

رأيت مهابة وأسود غاب وتاج الملك يلتهب التهابا

من خلال سبقها لقوله «أسود غاب» من جهة، وتكراره لما اشتملت عليه من أصوات الهاء والمد والباء والتاء فى كلمتى «يلتهب التهابا» اللذين يشكلان علاقة اشتقاقية مؤكدة بين الفعل ومصدره من جهة ثانية، إلى جانب ما ينطوى عليه ذلك كله من مقابلة بين سطوة الملوك وهيبتهم وارتباطها بصورة الأسود وقوتهم، وبين آثار الخوف الناشئة عن جميع ذلك فى النفوس.

وقريب من ذلك لفظة «أرهبن» فى قوله:

من اللائى إذا أرهبن زجرا دنون وزادهن له اقترابا

أما قوله «حسبت» فى بيته:

إذا جاشت ذراه بجنح ليل حسبت عليه حرات ولابا

فهو يتخذ منها منطلقا نفسيا محوريا جامعا للكثير من صور الرهبة المتجمعة فى النفس؛ وذلك بوضعها فى هذا الإطار الذى اتخذت فيه حاؤها وتاؤها مادتين تكراريتين إيقاعيتين ضمن هذا الأسلوب الشرطى الذى ترابط جانباه المتعلقان بأهوال مترتب بعضها على بعض؛ فصارت صورة كل من

الأمواج بصوتها والذرى بأرتفاعها وجنح الليل بسواده مصاحبا لصوت مرتفع له إيقاعه المحيط بأثر نفسي شديد في الفعل «جاشت»، ومتعلق بآثاره النفسية التي توهَّم معها جميع ذلك أرضا ذات حجارة سوداء نخرة لها رهبة شديدة في نفس من يراها.

ومن ألفاظه المتعلقة بهذه الجوانب النفسية المتصلة بالانفعالات والمشاعر قوله «خائف» في بيته:

فكم من خـائف لي لم أضـره ... وآخـر قـد قـذفت له شـهـابا

وقد أدت دورها الدلالي الإيقاعي كذلك من خلال ترديد ما تضمنته من أصوات الخاء والمد والهمزة في كلمة «آخر» والفاء في كلمة «قذفت» التي تشكل قافها بدورها صوتيا لما قبلها في «قد» وفاؤها في «فكم» و«خائف». هذا إلي جانب ما قامت به المقابلة بين شطرى البيت من إظهار دلالتي الخوف والأمن وما تعلقا به من جانبي النفي والإثبات في «لم أضره» و«قد قذفت له شهابا».

ومنها قوله: «لا تطيق» في بيته:

وغـر قـد نسـقت مـشـهـرات ... طوالع لا تطيق لهـا جـوابا

وهنا نجـده أيضـا مـرتكزا على تكرار أصـوات الطاء والمد واللام في «طوالع» و «لا تطيق» و «لها».

ثم يأخذ في تكوين علاقات تكرارية بين أصوات هذا البيت والبيتين التاليين له مما يتضح في كلماته: «عز – بلغن– غابا– غرائبهن» و: «نسقت –الشمس– شرقا– مسقط– قرنها– تنتسب– انتسابا– ثنية– ثغر».

حيث أتبع البيت السالف بقوله:

بلغن الشـمس حـيث تكون شـرقـا ... ومـسـقط قـرنهـا من حـيث غـابا
بـكـل ثـنيـــة وبـكـل ثـغـــر ... غــرائبــهن تنتــسب انتــسـابا

ومنها استخدامه لفظ «التبل» مما يتعلق بمشاعر الحقد والعداء ويلائم موقف الهجاء ويتممه مكررا هذه اللفظة في قوله:

كــفـــاه التــبـل تبل بني تميم ... وأجــزره الثــعــالب والذئابا

وإلى جانب شيوع هذه الألفاظ المتعلقة بمشاعر النفس وأحوالها وتكرار موادها اللغوية بأصواتها وإيقاعاتها فى أرجاء السياق العام للقصيدة، نجد عناية الشاعر بجانب آخر له قيمته الإيقاعية المؤثرة بدورها فى المجالات الدلالية بالنص.

ذلك أن الشاعر قد عمد إلى ما يلائم مجال الفخر فى أشد صوره المقترنة بأشد درجات الانفعال عنفا وقوة، فاتخذ من بعض ألفاظ اللغة المرتبطة بمظاهر القوى الطبيعية وعناصرها كالجبال والبحار والشمس، والقمر، والحيوانات وغيرها، مواد لإيقاعاته عن طريق نسج الصور الجزئية التى صارت تلك الألفاظ لبنات لها، وصار الإطار العام لهذه الصور بمثابة السياق العام لهذه الصور المحورية البارزة التى تلح بإيقاعاتها على بيان المعالم البارزة لدلالاته المتلاقية.

من ذلك كلمة «جبال» التى اتخذت منها صورته: سيردون الحلوم إلى جبال» مادة لها، وظلت تتكرر مرددة صدى هذا المحور التصويرى فى قوله:

ولست بنائل قمر الثريا ولا جبلى الذى فرع الهضابا

وقوله:

تقاصرت الجبال له وطمت به حرمات آخر قد أنابا

وقوله:

ترى أمواجه كجبال لبنى وطود الحيف إذ ملأ الجنابا

ثم قوله:

محيطا بالجبال له ظلال مع الجرباء قد بلغ الطبابا

ومنها ألفاظ: «الشمس، والبدر، والقمر، والثريا» التى جمعها مرددا عناصرها فى هذه الصور الجزئية قائلا:

بنو شمس النهار وكل بدر إذا انجابت دجنته انجيابا
لنا قمر السماء على الثريا ونحن الأكثرون حصى وغابا
ولست بنائل قمر الثريا ولا جبلى الذى فرع الهضابا
بلغن الشمس حين تكون شرقا ومسقط قرنها من حيث غابا

وكذلك لفظتا «بحر» و «موج» فقد اتخذهما مادتين محوريتين لصوره المرتبطة بالأهوال والشدائد والغلبة والسيطرة فى قوله:

أتعـدل حـومـتى ببنى كليب ... إذا بحـرى رأيت لـه اضطرابا
أتت من فـوقـه الغـمـرات منه ... بموج، كـاد يجـتـفل السـحـابا
تقـاصـرت الجـبـال له وطمت ... به حـومـات آخـر قـد أنابا
بأية زنمتـيك تنال قـومى ... إذا بحـرى رأيت له عـبـابا
ترى أمـواجـه كـجـبـال لبنى ... وطود الحـيـف إذ مـلأ الجنابا
إذا جـاشت ذراه بجنح ليل ... مع الجـرباء قـد بلغ الطبـابا
مـحـيطا بالجـبـال له ظلال ... مع الجـرباء قـد بلغ الطبـابا

كما أنه يعمد إلى بعض الألفاظ المحورية المتصلة بمعانى القوة والغلبة كلفظة «الأسد» متخذا منها لبنات لبعض صوره الجزئية التى تتضمن كلمات تؤكد دلالتها لما تقوم به من دور إيقاعى من نوع آخر، بأن يستخدم بعض مرادفاتها، ككلمة «الليث» مكررة فى صور أخرى، وكلمة «الهزبر» مكتفيا بإيقاعها الخاص، وتكرار ما تشتمل عليه من أصوات فى ألفاظ أخرى، أو يستخدم كلمات أخرى تعضدها بتكوين صور جزئية تؤكد دلالتها ككلمتى «الثعالب والذئاب»، وذلك فى قوله:

رأيت مـهـابة وأسـود غـاب ... وتاج الملك يلتـهب التـهـابا

وقوله:

ذباب طار فى لـهـوات ليث ... كـذاك الليث يلتـهم الذبابا
هزبر يرفت القـصـرات رفـتـا ... أبى لعـداته إلا اغـتـصـابا

ثم قوله:

كـفـاه التـبل تبل بنى تميم ... وأجـزره الثـعـالب والذئابا

وإلى جانب هذه الصور المحورية التى اتخذت مادتها من ألفاظ قامت بإبراز معالم هذا الأسلوب الهجائى، وبيان دلالاته عن طريق إيقاعاتها المترددة فى ثنايا هذه الصور، نجد الشاعر يلتفت إلى ضرب من التوقف الإيقاعى المتردد عبر أبياته، متخذا منه ما يشبه الفاصلة الموسيقية الجامعة لخطوط

متشابكة تتلاقى لديها غيرها من الإيقاعات والدلالات وذلك فى أبياته التى كرر عبرها لفظة الفوارس ومادة الفعل «ورث» إلى جانب الفعل «يختر» على هذا النحو الذى يقول فيه:

ولم ترث الفوارس من نمير ولا كعبا ورثت ولا كلابا
ولكن قد ورثت بنى كليب حظائرها الخبيثة والزرابا
ومن يختر هوازن ثم يختر نميرا يختر الحسب اللبابا
ويمسك من ذراها بالنواصى وخير فوارس علموا نصابا

وهو ضرب من التكثيف الإيقاعى الجامع لهذه الدلالات الهجائية المحورية التى تشكل وقفة إيقاعية مدوية بما لها من ترددات صوتية قائمة على عناصر المماثلة الصوتية، والمرتكزة على الإثبات والنفى مما جمع آثارا نفسية بعيدة المدى فى نفس المجهو.

فهو مولع بشكل مميز بأن يجعل لإيقاعه جانبا عاما مدويا يضم جميع دقائق أسلوبه فيمنحه دويا هائلا فى الآذان، ويحقق لدلالاته آثارا بعيدة فى النفوس، ويمزج بين ذلك وبين إيقاعاته الجزئية الخاصة التى شكلت بجوانبها النفسية وسماتها المحورية التصويرية سالفة الذكر مجموعات متنوعة الإيقاع فى حال تأمل كل منها مستقلة بجوار غيرها، ومؤتلفة فى تنوعها هذا فى حال تأملها متدخلة فى نسيج غيرها عبر هذا السياق الفنى العام.

وهو يوفر لها ما يضمن تحقيق جميع غاياتها فى جانبى الهجاء والفخر، كاستهلاله بما يتصل بقوة النطق وشدة الوقع الصوتى والنفسى فى لفظة «أنا» التى لاءمت ما تضمنته القافية من صوت المد المكرر، ولاءمت فى الوقت نفسه صوت الفخر المدوى فى تكرر ما يتصل بها من ضمائر متعلقة بالمتكلم فى حال الفخر والتعظيم مثل «نا» و «نحن» و «ياء المتكلم» مما هو واضح فى قوله: «لنا قمر السماء»، «ونحن الأكثرون»، «ولا جبلى الذى فرع الهضابا»، «رأوا أنا الأحق بآل سعد»، «وأن لنا الحناظل والربابا»، و«أن لنا بنى عمرو»، «لنا عدد من الأثرين ثابا»، «إذا بحرى رأيت له اضطرابا»، «إذا بحرى رأيت له عبابا»، «فكم من خائف لى لم أضره»، «وخالى بالنقا ترك ابن ليلى» وهكذا.

وكعنايته بتكرار مواده اللغوية فى أكثر من كلمة فى البيت الواحد أحيانا وفى أكثر من بيت أحيانا أخرى كما فى: «شاغبتهم... شغابا»، «يلتهب التهابا»، «انجابت... انجيابا»، «ترث، ورثت»، «تنتسب انتسابا» وهكذا.

فلقد جمع الشاعر هذا القدر من المقومات الفنية التى حققت لإيقاعاته أن تترك آثارها المدوية فى الأداء الفنى صوتا ودلالة وتصويرا، واكتمال بناء، وعمق أداء انفعالى، فصار لهذا الإيقاع وضعه المتميز الذى يحمل خصائص شعر هذا الشاعر من جهة، وخصائص هذا الفن الذى ينتمى إليه من جهة أخرى فى تأثرهما بما عاصراه من الزمان والمكان والتيارات الفنية والثقافات العديدة.

وبتأمل القيمة الإيقاعية فى جانب آخر فى إطار قدرتها على أداء وظائفها الدلالية السياقية، نجد ما يقابل ذلك مما سلف تناول طرف منه، حيث مجالات الهدوء النفسى وما يتصل به من جوانب التأمل، وما يتيحه من إطار فنى يحمل الناقد على التمييز بينه وبين غيره من الأساليب المقابلة له لما يلاحظه من تنوع طرق الإيقاع ووسائله، وبالتالى تنوع آثاره ووظائفه فى الأداء الفنى الذى يلائمه.

يقول البحترى مادحا أبا جعفر الطائى:(١)

قالت: الشيب بدا؛ قلت: أجل! ... سبق الوقت ضرارا وعجل
ومع الشيب على علاته ... مهلة للهو حينا والغزل
خيلت أن التصابى خرق ... بعد خمسين؛ ومن يسمع يخل(٢)
أترى حبى لسعدى قاتلى؟ ... وإذا ما أفرط الحب قتل
خطرت فى النوم منها خطرة ... خطرة البرق بدا ثم اضمحل
أى زور لك لو قصدا سرى ... وملم منك لو حقا فعل(٣)
يتراءى والكرى فى مقلتى ... فإذا فارقها النوم بطل
قمر أتبعته من كلف ... نظر الصب به حتى أفل

(١) ديوان البحتري: ٣: ١٧١٥ حسن كامل الصيرفي. دار المعارف بمصر ١٩٦٤.
(٢) الخرق: سوء الرأي والحمق. (٣) الزور: الطيف يراه النائم.

أوجلتني بعد أمن غرتي ... واغترار الأمن يستدعي الوجل(١)
لم أوهم نعمتي تغدر بي ... غدرة الظل سجا ثم انتقل
زمن تلعب بي أحداثه ... لعب النكباء بالرمح الخطل(٢)
وأرى العدم فلا تحفل به ... عقبة تقضى، وكلما يندمل(٣)
أكبرت نفسي، وكرها أكبرت ... أن تلقى النيل من كف الأشل
ومن المعروف مر مقر ... يلفظ الطاعم منه ما أكل(٤)
نطلب الأكثر في الدنيا، وقد ... نبلغ الحاجة فيها بالأقل
وإذا الحر رأى إعراضة ... من صديق صد عنه أو رحل
وأقل المكث في الدار، فمن ... أمن التتفيل بالمكث ثقل
أخلق الناس الأخيرون كأن ... لم ينبوا جدة الناس الأول
ولقد يكثر من أعوازه ... رجل ترضاه من ألف رجل
كلما أغرقت في مدحهم ... أغرقوا في المنع منهم والبخل
ومن الحسرة والخسران أن ... يحبط الأجر على طول العمل
أنا من تلفيق ما مزقه ... مرتجوهم في عناء وشغل
أصل النزر إلى النزر، وقد ... يبلغ الحبل إذا الحبل وصل
من لفا هذا إلى المخسوس ذا ... ومن الذود إلى الذود إبل(٥)
أتصدى للتفاريق، ولو ... أبت قومي لتصدت لي الجمل
إن صمتنا لم يدعنا جوده، ... وإذا لم يحسن الصمت فقل
تنتهي مأثرة الدهر بعلا ... جبل وسط في «طيء» الجبل
حزب الإخوة منهم بعلا ... نافست «بنهان» «فيهن» «ثعل»(٦)
رابئ يرتقب العليا متى ... أمكنته فرصة المجد اهتبل(٧)
ساحة إن يعتمدها يعترف ... ناشد السؤود منها ما أضل
سبل الآفاق تنحو نحوها ... باختلاف من مسافات السبل
حيث لا تبلى المعاذير، ولا ... يطأ اليأس على عقب الأمل
وأرى الجود نشاطا يعتري ... سادة الأقوام والبخل كسل

---

(١) الغرة: الغفلة (٢) النكباء: الريح انحرفت عن مهاب الرياح. الرمح الخطل: الطويل المضطرب.
(٣) الكلم: الجرح. (٤) المقر: نبات مر. (٥) اللفا: الخسيس الحقير.
(٦) نبهان وثعل: أخوان. يرجع إلي الأول نسب الممدوح وإلي الثاني نسب المادح.
(٧) ربأ: علا وارتفع.

ولعل أول ما يلاحظ هنا أنه لم يعمد إلى بحر من البحور الطويلة كالطويل أو البسيط مما يعمد إليه الشعراء عادة فى مثل هذا المجال؛ فالمدح «ليس من الموضوعات التى تنفعل لها النفوس، وتضطرب لها القلوب وأجدر به أن يكون فى قصائد طويلة وبحور كثيرة المقاطع، كالطويل والبسيط والكامل، ومثل هذا يمكن أن يقال فى الوصف بشكل عام»[1].

فلقد عمد الشاعر هنا إلى بحر الرمل متخذا من تفعيلاته مساحة إيقاعية متوسطة الطول لكلماته وتراكيبه بما تشكله مجتمعة من أصوات وحركات. كما أنه عمد إلى اللام الساكنة متخذا منها رويا لقصيدته.

وهكذا جمع وزنا متوسط الطول وقافية مقيدة لقصيدته بالرغم من كونها تشمل موضوعا مدحيا ممتزجا بالغزل والوصف والحكمة.

وقد يصلح هذا الوزن وتلك القافية لغير ذلك من المجالات التى تنطلق من حدة الانفعال وشدته مما يتطلب توالى المقاطع الصوتية بسرعة أكثر.

وهنا يكمن الكثير من جوانب عبقرية هذا الشاعر وقدراته الفنية فى هذا المجال. فقد استطاع أن يجعل لإيقاعه آثاره المباشرة فى جميع جوانب قصيدته؛ فراحت تقرع آذاننا بهذه الأصوات المسموعة التى تخللتها مسافات زمنية تحمل المتلقى على التروى فى كل بيت على حدة قبل أن يرد عليه ما بعده حتى إذا ما فرغ من قراءة البيت شعر أنه قرأ قطعة موسيقية كاملة بما تتميز به من خصائص وسمات.

فهو فى أول كلمات أبياته يسمعنا هذا الحوار الكامل فى شطر واحد فقط: «قالت: الشيب بدا، قلت: أجل». ويحملنا على استشعار المسافة الزمنية التى استغرقها ذلك مصحوبة بدلالتها النفسية فى قوله: «سبق الوقت ضرارا وعجل»، ثم يتبع ذلك ببثه لكلمتى: «مهلة» و«حينا» فى بيته الثانى متبعا الأولى بذكر اللهو، والثانية بالغزل. ثم يمضى مثبتا أبعاد هذه الدلالة الزمنية المحددة فى قوله: «بعد خمسين»، ثم رابطا جميع أبياته الثلاثة هنا بالقيمة الإيقاعية الصوتية التى تحمل أثر القيمة السمعية للأصوات فى الجوانب التخيلية التى من خلالها تستحضر الصور.

(١) إبراهيم أنيس: موسيقي الشعر ١٧٨.

وهو يمضى فى هذه السبيل باثا كلمات إيحائية يرافق إيقاعها دلالة ما تستغرقه الأحداث المصورة من الزمن؛ كما يتضح فى «خطرة البرق بدا ثم اضمحل» و: «قمر أتبعته من كلف نظر الصب به حتى أفل» و «أوجلتنى بعد أمن غرتي» و: «الظل سجا ثم انتقل» إلى آخر ذلك مما يرتبط بسرعة الحصول أو مفاجأة الأمر للنفس بغتة، أوطول مدة حصوله.

كما يمضى رافعا شأن هذه القيمة الصوتية فى مزجها بالقيمة الفنية لشعره عبر قوله: «إن صمتنا لم يدعنا جوده» متبعا ذلك بقوله: «وإذا لم يحسن الصمت فقل».

وهو ينفذ من خلال هذه القيمة الصوتية الإيقاعية إلى جانب فنى هام تقترن عبره هذه القيمة باستحضار الصور الحسية المتخيلة انطلاقا من قوله: «ومن يسمع يخل» إلى جانب كونها مدعمة بما يعين على استحضارها فى سياقها؛ فمن خلال ذلك وجدنا صورة «الشيب» الذى «بدا»، مسبوقة بقوله: «خيلت» وقوله: «حبى لسعدى قاتلى» مسبوقا بقوله: «أترى»، وقوله: «خطرة خطرة البرق بدا ثم اضمحل» مسبوقا بقوله: «خطرت فى النوم».

وكذلك الحال فى تصويره للطيف الذى أتبعه بقوله: «فإذا فارقها النوم بطل»، أما قوله: «قمر أتبعته من كلف» فقد أتبعه بقوله: «نظر الصب به حتى أفل»، وقوله: «غدرة الظل سجا ثم انتقل» فقد ورد مسبوقا بقوله: «لم أوهم نعمتى تغدر بى»، وكذلك قوله: «لعب النكباء بالرمح الخطل» فقد تبع قوله: «زمن تلعب بى أحداثه»، وقوله: «وأرى العدم.... عقبة تقضى وكلما يندمل» متضمنا قوله «فلا تحفل به»، وقوله: «أن تلقى النيل من كف الأشل» مسبوقا بقوله: «أكبرت نفسى وكرها أكبرت»، وقوله: «ومن المعروف مر مقر» متبوعا بقوله: «يلفظ الطاعم منه ما أكل».

وحين عمد إلى تصوير صنيعه فى إصلاح ما فسد ووصل ما انقطع، ضمن ذلك قوله: «فى عناء وشغل» مرتكزا على ترديد إيقاعى مبرز دلالة العناء والشغل المذكورين فجمع فى ذلك قوله: «النزر إلى النزر» و «الحبل إذا الحبل وصل» ثم: «من لفا هذا إلى مخسوس ذا» حتى وصل بنا إلى قوله: «ومن الذود إلى الذود إبل».

وحين بلغ قوله: «أتصدى للتفاريق...» أتبعها -مرتكزا على التكرار- بقوله: «لتصدت لى الجمل»، وفى صورته الجامعة لمآثر ممدوحه حين قال: «تنتهى مأثرة الدهر إلى جبل» نراه يتبعها بقوله: «وسط فى «طئ» الجبل».

ولقد حرص على بث عنصر الدلالة المكانية التى توضح الأبعاد والمسافات عبر هذه الإيقاعات الفنية المصورة وما اتصلت به من صور مستحضرة؛ فجعل كلماته: «بعلا» و«رابئ» نقطتين محوريتين فى هذا السياق العام تمهدان لصورة حسية مستحضرة يقوم إيقاعها التكرارى على إثبات دلالتيهما فى قوله:

سبل الآفاق تنحو نحوها باختلاف من مسافات السبل
حيث لا تبلى المعاذير، ولا يطأ اليأس على عقب الأمل

وحين نعاود قراءة هذا الإيقاع الصوتى الممتد عبر القصيدة كلها نلاحظ قدرة الشاعر على إثراء تراكيبه بإيقاعات داخلية مكثفة، فى إطار يهيئ الفرصة لتأمل كل منها على حدة؛ حيث تجد الأذن فرصتها لتسمع، وفى نفس اللحظة يجد الفكر فرصته للتروى الذى يعينه على استشفاف الدلالات.

فإلى جانب هذا الروى ذى الصوت الموسيقى الهادئ الماثل فى اللام الساكنة التى تحمل على الوقف الصوتى المتكرر لدى نهايات الأبيات، نجد ذلك النسق الحسن الذى يشمله سكون ملازم لارتياح القارئ حال النطق نظرا لتجرده مما يحمله على سرعة التتابع أو إجهاد النفس.

وفى خلال ذلك كله يبدو الإيقاع فى كل بيت بوقفته الساكنة وكأنه منته، وكلما تبعه غيره متخذا نفس السمة، استأنفت النفس جهدها المرافق لجهد الفكر فى تأمل جانب جديد يحمله كل بيت على حدة، مما له -مجتمعا- أثره الظاهر فى ثراء المعانى وعمقها.

وفى ظلال ذلك كله وجدنا هذه الإيقاعات الداخلية المكثفة التى ترددت عبرها كلماته وتراكيبه: «الشيب بدا، ومع الشيب» «خيلت»، ويخل»، «أترى حبى، ما أفرط الحب» «قاتلى، قتل»، «خطرت فى النوم منها خطرة، خطرة»، «تغدر بى... غدرة»، «تلعب بى.. لعب النكباء»، «وأقل المكث فى

الدار فمن / أمن التثقيل بالمكث ثقل»، «أخلق الناس، جدة الناس»، «رجل ترضاه من ألف رجل»، «أغرقت فى مدحهم، أغرقوا في المنع»، «النزر إلى النزر، الحبل إذا الحبل»، «أتصدى، لتصدت»، «صمتنا، الصمت»، «سبل، السبل».

وإلى جانب ذلك فإنه يكثر من عقد علاقات إيقاعية بين نهايات أشطره؛ فإلى جانب ما استهل به من التصريع بين شطرى بيته الأول مما لا تخفى ميزته، فإنه يمضى عاقدا علاقات من التوازن الصوتى الإيقاعى فى نهايات بعض الأشطر ملتزما فى ذلك ترديدا تكراريا منتظما وموزعا على مواضعه فى الأبيات المتتابعة أو المتفرقة، كما يبدو واضحا فى لفظتى «مقلتى، غرتى» فى قوله:

يتراءى والكرى فى مقلتى ... فإذا فارقها النوم بطل
أوجلتنى بعد أمن غرتى ... واغترار الأمن يستدعى الوجل

وكما فى لفظة «وقد» التى ختم بها شطرين ثم تلاها فى كليهما بكلمة «نبلغ» و «يبلغ» على الترتيب هكذا:

نطلب الأكثر فى الدنيا، وقد ... نبلغ الحاجة فيها بالأقل
أصل النذر إلى النذر، وقد ... يبلغ الحبل إذا الحبل وصل

وكما هو الحال فى ختمه لثلاثة أشطر بالكلمات «فمن، كأن، أن» قائلا:

وأقل المكث فى الدار فمن ... أمن التثقيل بالمكث ثقل
أخلق الناس الأخيرون كأن ... لم «ينبوا جدة الناس الأول
ومن الحسرة والخسران أن ... يحبط الأجر على طول العمل

وكذلك ختمه لمجموعة أشطر بصوت المد الألف التابع لفتح قبله فى قوله:

أي زور لك لو قصدا سرى ... وملم منك لو حقا فعل
من لفا هذا إلى مخسوس ذا ... ومن الذود إلى الذود إبل
تنتهى مأثرة الدهر إلى ... جبل وسط فى «طيء» الجبل

حـــزب الإخـــوة منهم بعـــلا نافست «نبهـان» «فـيهن» «ثعل»
رابئ يرتقب العـــيـــا مـــتى أمكنتــه فـرصـــة المجـد اهتـبل
ســبل الآفـــاق تنحــو نحــوها باختـلاف من مـسافـات السبل
حـــيث لا تبلى المعـــاذير ولا يطأ اليــأس على عـــقب الأمل

ومن هذا التوازن الصوتي الإيقاعي ما نجده في نهايات بعض الأشطر من كلمات متجانسة تجانسا صوتيا تتحقق من خلاله علاقة الربط بين الكلمات وزنا وصيغة وضبطا مع اختلافها في حرف واحد فقط مما يتضح في شطريه:

ساحة إن يعتمدها يعترف
وأرى الجود نشاطا يعترى

ومن وسائله في إثراء هذه العلاقات الإيقاعية الدلالية ختمه لكلا شطرى بيت واحد بثلاث كلمات متوازنة صوتا وإيقاعا، مما يشكل مجموعتين صوتيتين متلاقيتين تقوم الثانية منهما بتأكيد دلالة الأولى وتتكاملان معا في نسج صورة واحدة كما في قوله: «لو قصدا سرى» و «لو قصدا فعل» في بيته:

أى زور لك لو قصدا سرى وملم منك لو حقا فعل

ومنها استعماله اللفظ الذى ختم به شطره الأول ليكون منطلقا إيقاعيا لصورة جزئية يبدأ بها شطره الثاني في نفس البيت كما في بيتيه:

خطرت فى النوم منهـــا خطرة خطرة البـــرق بدا ثم اضـمـــحل
أوجلتنى بعـــد أمن غـــرتى واغـتـرار الأمن يسـتـدعى الوجل

وكذلك استعماله ألفاظا وردت في شطره الأول، قبل نهايته، لينسج منها تركيبا إيقاعيا يردد عبره مادتها اللغوية في شطره الثاني كما في قوله:

لم أوهم نعـــمـــتى تغـــدر بى غـــدرة الظل ســجـــا ثم انتـــقل
زمن تـلـعـب بـى أحـــــداثه لـعب النكبـــاء بالرمح الخطل
وأقل المكث فى الدار، فـــمن أمن التـــشـــقـــيل بالمكث ثقل
أخلق الناس الأخـيـــرون كـــأن لـم ينبـــوا جـــدة الناس الأول
كلمــا أغــرقت فى مــدحــهم أغــرقــوا فى المنع منهم والبــخل
أتصـــدى للتـــفـــاريق، ولو أبت قـومى لتـصـدت لى الجـمل

كما أنه ينشئ عالاقات بين صدر البيت وعجزه، حيث ترتبط أول كلمة فى البيت بآخر كلمة، فيجمع طرفى البيت الواحد جمعا موسيقيا دلاليا عبر ترديد تكرارى له صداه الذى يتدخل فى صنع إطاره الفنى أو قوة التشخيص التصويرى فيما يحمله من صور، كما فى قوله:

خيلت أن التصابى خرق بعد خمسين؛ ومن يسمع يخل
أوجلتنى بعد أمن غرتى واغترار الأمن يستدعى الوجل
سبل الآفاق تنحو نحوها باختلاف من مسافات السبل

كما أنه يجمع طرفى الشطر الواحد مستهلا بكلمة ومنتهيا بها قائلا:

أكبرت نفسى، وكرها أكبرت
رجل ترضاه من ألف رجل
جبل وسط فى «طئ» الجبل

ويدخل اللفظة الواحدة المكررة فى صنع جانبين متقابلين للبيت الواحد فيصير التكرار الذى من شأنه تأكيد دلالة متضمنة فى المكرر إلى إيضاح جانبين متفاوتين ينطوى عليهما ذلك التكرار مثل قوله:

وأقل المكث فى الدار، فمن أمن التثقيل بالمكث ثقل

وقوله:

كلما أغرقت فى مدحهم أغرقوا فى المنع منهم والبخل

وقوله:

إن صمتنا لم يدعنا جوده وإذا لم يحسن الصمت فقل

وهكذا نجد الشاعر هنا يثرى القيمة الصوتية الإيقاعية لموسيقاه، ويدعم بها بناءه الفنى تدعميا هادفا دالا، متخذا من كل صوت إمكانات يحقق من خلالها علاقات إيقاعية فى تعلقها بغيره من الأصوات، لتؤدى مجتمعة دلالات ووظائف تتلاقى فى إطار واحد يضمه هذا التكثيف الإيقاعى ذو الأسس المتعددة.

وهكذا يمكن القول بأن القيمة الإيقاعية ترتكز على العديد من الأسس والكثير من الاتجاهات اللغوية والصوتية، وتتنوع آثارها فى السياق الفنى وفق هذه القدرات المتفاوتة للشعراء على تشكيل الأسلوب بما يدعمه صوتيا وموسيقيا من خلال مزج هذه العناصر بالبنية الفنية وما تتضمنها من صور وتراكيب، وما تتصل به من مجالات واتجاهات، وما تهدف إليه من غايات وآثار.

* * *

والله ولى التوفيق

الهوامش

١- أبو سعيد السيرافى: ضرورة الشعر ٣٤.

٢- عباس محمود العقاد: اللغة الشاعرة ٩، مكتبة غريب.

٣- محمد النويهى: الشعر الجاهلى ٧٠، ط الدار القومية للطباعة والنشر.

٤- حسين نصار: القافية فى العروض والأدب ١٥٨ (دار المعارف).

٥- السابق: ١٥٥.

٦- أنظر فى ذلك: حازم القرطاجنى: المنهاج ٢٦٩.

٧- محمد النويهى: الشعر الجاهلى ٤٨.

٨- نزار قبانى: الشعر قنديل أخضر ٣٧ -٣٨ ط دار الآداب بيروت.

٩- شكرى عياد: موسيقى الشعر العربى ١٦١ دار المعرفة ط ١.

١٠- إبراهيم عبد الرحمن: قضايا الشعر فى النقد العربى القديم ٦٠ مكتبة الشباب.

١١- ديوان زهير بن أبى سلمى ١٣٠: ١٣٧ الدار القومية للطباعة والنشر. القاهرة ١٩٦٤م.

١٢- القريان: مجارى الماء إلى الرياض، الواحد قرى. وحو: النبات يضرب إلى السواد. مسائله: مسائل الماء.

١٣- السراء: شجر تتخذ منه القسى. ناشط: يخرج من بلد إلى بلد. اللس: الأخذ بمقدم الفم. الغمير: نبت يطول ثم يصيبه مطر فيخرج تحته نبت أخضر فيكون غميرا لهذا الطويل أى مغمورا.

١٤- قذاله: أرفع مكان فى رأسه.

١٥- شؤبوب: دفعة من المطر. يحفش: يسيل. الوابل: المطر الشديد.

١٦- تواليه: أواخره. أوائله: يداه وصدره.

١٧- نساه: عرق فى رجله. نائله: عرق فى الفخذ.

١٨- ينضو: ينسلخ منها.

١٩- انظر فى ذلك: ابن رشيق: العمدة، وابن قتيبة: الشعر والشعراء.

٢٠- انظر: أبو زيد القرشي: جمهرة أشعار العرب ١٧٣، دار بيروت، بيروت ١٩٧٨. وانظر: قدامة بن جعفر: نقد الشعر: ١٧٨، نشر الخافجى.

وانظر المرزبانى: الموشح المطبعة السلفية القاهرة.

وانظر كذلك دراسة: عبد الله المخزومى: «الصوت القديم الجديد» لهاتين القصيدتين. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٧.

٢١- ديوان العجاج. رواية عبد الملك بن قريب الأصمعى. تحقيق د. عزة حسن. دار الشرق. بيروت.

٢٢- السابق: ٢٦٦.

٢٣- ما تعتت: لم تتكبر.

٢٤- المسنت: الذى أصابته سنة، يقال: أسنت الناس إذا أصابهم قحط وجدب.

٢٥- غبت: أتى عليها زمان.

٢٦- طمت: يقال: طم الماء إذا ارتفع.

٢٧- غاشية الناس: يعنى القيامة.

٢٨- انقدت: انشقت.

٢٩- سمت: أتت السامة، وهى الخاصة.

٣٠- اسمهرت: يقال: اسمهر البرد إذا اشتد. واسمهرت اشتدت وصلبت.

٣١- بكابد: بأمر يكابدنى.

٣٢- الكلكل: الصدر.

٣٣- افسأنت: اشتدت.

٣٤- ارجحنت: ثقلت.

٣٥- أحمد هيكل: الأدب الأندلسى من الفتح إلى سقوط الخلافة: ١٤٤. الطبعة السادسة ١٩٧١.

٣٦- إبراهيم أنيس: موسيقى الشعر: ٢٢٢. الطبعة الخامسة ١٩٧٨ الأنجلو المصرية.

٣٧- المقرى: نفح الطيب: الجزء الرابع ٢٢٣.

٣٨- الدنف: السقم والمرض.

٣٩- الخمس هنا: خمس الغنيمة الذى يعطى للفقراء.

٤٠- ديوان ابن المعتز: ٤٧٣، دار بيروت للطباعة والنشر ١٩٨٠.

٤١- السابق: ٤٧٣ - ٤٧٤.

٤٢- الوامق: المحب.

٤٣- الآزر: الأبيض.

٤٤- ديوان حسان بن ثابت: ٢٢٨، شرح يوسف عيد، دار الجيل، بيروت ط ١- ١٩٩٢م.

٤٥- السلام: الحجارة. استمرت: قويت.

٤٦- ترضخ: تكسر. المقاظ: الموضع الذى يقام فيه بالقيظ، أى بالصيف الحار.

٤٧- أبياتا صلابا: أى قوافيه وشعره، وقوله: كأسر الوسق أى كالعدل المحكم المشدود بالشظاظ وهى عودان يكونان فى عروتى الحكم أى العدل.

٤٨- الشنار: العار.

٤٩- همزة ضيغم: ضغطة أسد.

٥٠- ديوان حسان بن ثابت: ٨٢.

٥١- ديوان الفرزدق. دار صادر بيروت.

٥٢- السابق: ٩٩.

٥٣- الأصيد: الذى يرفع رأسه كبرا. الأغر: السيد الشريف.

٥٤- يرفت: يكسر.

٥٥- حومة البحر: معظمه.

٥٦- يجتفل السحاب: يستخفه فيمضى به.

٥٧- الخيف: كل هبوط وارتفاع فى سفح الجبل.

٥٨- الجرباء: السماء طالعة كواكبها. الطباب: الواحدة طبة: السحاب.

٥٩- اللباب: الخالص.

٦٠- أراد بالغر: قصائده.

٦١- ابن ليلى أبو الصهباء: بسطام بن قيس بن مسعود قتله عاصم «خاله» يوم النقا.

٦٢- التبل: الحقد والعداوة. أجزره: جعله كالجزور مأكلا للثعالب والذئاب.

٦٣- ديوان البحترى: ٣ : ١٧١٥ تحقيق حسن كامل الصيرفى. دار المعارف بمصر ١٩٦٤.

٦٤- الخرق: سوء الرأى والحمق.

٦٥- الزور: الطيف يراه النائم.

٦٦- الغرة: الغفلة.

٦٧- النكباء: الريح انحرفت عن مهاب الرياح. الرمح الخطل: الطويل المضطرب.

٦٨- الكلم: الجرح.

٦٩- المقر: نبات مر.

٧٠- اللفا: الخسيس الحقير.

٧١- نبهان وثعل: أخوان. يرجع إلى الأول نسب الممدوح وإلى الثانى نسب المادح.

٧٢- ربأ: علا وارتفع.

٧٣- إبراهيم إنيس: موسيقى الشعر ١٧٨.

اختلاف الرواية وأثره في التوجيه البلاغي

(دراسة تطبيقية علي شعر المتلمس الضبعي)

إعداد

د/ محمد أحمد أحمد محمد أبو نبوت

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد

فقد عنى بدراسة الشعر العربى عناية بالغة، ومن مظاهر هذه العناية الاهتمام بروايته، ولذلك تعددت رواية بعض القصائد، وهذا التعدد أدى إلى الاختلاف فى رواية بعض الأبيات، وهذا الاختلاف فى الرواية يؤثر فى توجيه البيت توجيها بلاغيا.

وهذا البحث يتناول أثر اختلاف الرواية فى التوجيه البلاغى دراسة تطبيقية على شعر المتلمس الضبعى.

وقد بدأت بنبذة موجزة عن المتلمس، وأسباب اختلاف الرواية وأثر هذا الاختلاف فى تغير المعنى، وتنبه البلاغيين لأثر الرواية فى الشاهد البلاغى، ثم ذكرت أثر اختلاف الرواية فى شعر المتلمس فى تغير الكلمات والحروف، وأثر اختلاف الرواية فى الخبر والإنشاء، والالتفات وعدمه، والتعريف والتنكير، والتقديم والتأخير، واختلاف الرواية فى التشبيه و الحقيقة والمجاز.

الباحث

مدرس بقسم البلاغة والنقد

اختلاف الرواية وأثره في التوجيه البلاغي
دراسة تطبيقية علي شعر المتلمس الضبعي

التعريف بالمتلمس:

هو جرير بن عبد المسيح من بنى ضبيعة بن ربيعة، وأخواله بنو يشكر بن بكر بن وائل، وهو خال طرفة بن العبد الشاعر المعروف(١).

والمتلمس لم يعرف باسمه وإنما عرف واشتهر بلقبه الذى غلب عليه وهو «المتلمس» وقد ذكر الرواة أن سبب اللقب هو قوله:

وَذَاكَ أو أن العِرْضِ حَيٌّ ذبابـه ... زَنَابِيــــره والأزرق المتـلـمس(٢)

وهو يعنى بالأزرق المتلمس نفسه.

مولده ونشأته:

ولد المتلمس فى قرية من قرى وادى العرض، وهو فى أحد شقى اليمامة التى كانت تعيش فيها تلك القبائل المتفرعة من ربيعة.

والراجح أن ولادته كانت فى القرن السادس الميلادى عام ٢٥٢ وعاش فى الحيرة قبل حكم عمرو بن هند، ولكنه انتقل منها إلى الشام هربا من غدر هذا الملك(٣).

شــعــره:

المطالع لديوان المتلمس يجد أن معظم شعره يدور حول ثلاثة محاور رئيسة وهى:

---

(١) ينظر فى ترجمته: طبقات فحول الشعراء لابن سلام ١٣١ تحقيق الأستاذ محمود شاكر ط دار المعارف ١٩٥٢م. الشعر والشعراء لابن قتيبة ١٧٩، أحمد شاكر ط دار المعارف ١٩٦٨، الأغانى لأبى الفرج الأصفهانى ٢١/ ١٢٠ طبقة دار الكتب.

٢- ديوان المتلمس ١٢٣ تحقيق حسن كامل الصيرفى ط الشركة المصرية للطباعة ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م والعرض: واد من اليمامة، الأزرق: ذباب أخضر ضخم، المتلمس: الطالب.

٣- ينظر: الشعر والشعراء ١٧٩، ١٨٠، الأغانى ٢١/ ١٢٠، ١٢١، مختارات ابن الشجرى ١٤٥، تحقيق د/ نعمان محمد أمين، دار التوفيقية طبعة أولى سنة ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.

الأول: هجاء عمرو بن هند ملك الحيرة وبعض أخواله من بني يشكر ممن أنكر نسبته أمام عمرو بن هند.

ومن خلال هجائه لعمرو بن هند ذكر هروبه إلى الشام وحنينه إلى العراق مع أنه لن يرجع إليها مادام فيها عمرو بن هند.

الثاني: الإخبار بأمر الصحيفة[1]، وكيف أنه نجا من الموت، وأمره لطرفة أن يفعل مثله ويتخلص من الصحيفة، وكيف أن طرفة لما خالفه أدى ذلك إلى هلاكه، ومن هنا أخذ يحرض قوم طرفة على الأخذ بثأره.

الثالث: عتاب بعض القبائل التى حدث نزاع بينها وبين قوم المتلمس.

وفاته:

كانت وفاة المتلمس قبيل انتهاء القرن السادس الميلادى حيث توفى عام ٥٨٠ ميلادية فى مدينة بصرى من أعمال دمشق[2].

أسباب اختلاف الرواية:

من المعروف أن الشعر الجاهلى شعر فطرة، أى أنّ الشاعر يلقى شعره بفطرته دون أن يحتاج إلى كثرة إعداد، إلا ما عرف من بعض الشعراء ممن كانوا يعيدون النظر فى شعرهم مرةً بعد أخرى كزهير وغيره ممن عرفوا بعبيد الشعر.

وإذا كان الشعر الجاهلى شعر فطرة فإن روايته --خاصة فى بدايته- كانت تعتمد على الحفظ، ولا شك أن الإنسان قد يعتريه بعض الأمور مما تجعل ذاكرته تضعف أوتفتر، فيؤدى ذلك إلى نسيانه لبعض الأبيات أو لبعض الكلمات داخل البيت.

---

(١) صحيفة المتلمس لها قصة مشهورة، وذلك أن المتلمس وطرفة بن العبد كانا ينادمان عمرو بن هند ملك الحيرة فهجواه، فكتب لهما إلى عامله بالبحرين ليقتلهما وأوهمهما أنه أمر لهما بجائزة، فخرجا حتى إذا كانا فى الطريق ارتاب المتلمس فى أمر الكتاب، فدفعه إلى غلام من أهل الحيرة ليقرأه له، فإذا فيه «أما بعد فإذا أتاك المتلمس فاقطع يديه ورجليه وادفنه حيا» فقال لطرفة: ادفع إليه صحيفتك يقرأها، ولكن طرفة أبى فأدى ذلك إلى قتله، وقد كانت صحيفة المتلمس مثلا فى كل كتاب يحمله صاحبه يرجو منه خيراً وفيه ما يسوءه.

٢- ينظر: الشعر والشعراء ١٨٢، الأغانى ٢١/ ١٣٢.

فعدم تدوين الأشعار قد أدى إلى اختلاف روايتها نظراً لتعدد رواتها، وهذا أمر طبعي اقتضته طبيعة الحياة في ذلك الوقت، ولذلك فإن بعض الشعراء أراد تلافي هذا الأمر كما حدث من ذي الرمة في قوله لموسى بن عمر: «أكتب شعري فالكتابة أعجب إلي من الحفظ؛ لأن الأعرابي ينسى الكلمة قد تعب في طلبها ليلة، فيضع في موضعها كلمة في وزنها ثم ينشدها الناس، والكتاب ولا ينسى ولا يبدل كلاماً بكلام»(١).

يضاف إلى ذلك أن الرواية في عصر التدوين أصبحت فناً له رجاله المختصون به، كأبي عمرو بن العلاء، وحماد الراوية، والمفضل الضبي، وخلف الأحمر وغيرهم ممن اهتموا بعلم الرواية.

وإذا كان الرواة قد كثروا في عصر التدوين فيجب العلم بأن بعض الرواة حدث منه الخطأ، وأن بعضهم غير ثقة ولا مأمون(٢)، وقد أدى هذا إلى التغيير في القصائد والأبيات سواء في وضع بعض الأبيات ونسبتها إلى شاعر معين، أو في تغيير نسبة الأبيات ونسبتها إلى غير قائلها -مما أدى إلى ظهور قضية الانتحال- أو في التغيير في المادة داخل الأبيات -وهذا ما يهمنا في التغيير- مما أدى إلى رواية البيت الواحد بأكثر من رواية نتيجة لاختلاف بعض الكلمات في كل رواية.

والتغيير في بعض كلمات البيت كان متعمداً عند كثير من الرواة، بل كان ذلك عرفا شائعاً لدى العلماء والنقاد في بعض الأوقات، ولذلك يقول ابن مقبل: «إني لأرسل البيوت عوجاً فتأتي الرواة بها قد أقامتها»(٣) فهذا يدل على أن الرواة كانوا يصححون في الأبيات ما يرو أنه فيها من الخطأ، بل إن ذلك كانوا يتواصون به كما يدل على ذلك تلك المحاورة التي دارت بين الأصمعي وخلف الأحمر والتي يرويها ابن رشيق فيقول: «حكى الأصمعي أنه أنشد خلفاً بيتاً لجرير وهو:

فيا لك يوما خيره قبل شره تغيب واشيه وأقصر عاذله

---

(١) العمدة لابن رشيق ٢/ ١٩٤ طبع القاهرة ١٩٥٢م.
(٢) ينظر: الرواية والاستشهاد باللغة ٣١ د/ محمد عيد نشر عالم الكتب ١٩٧٢م.
(٣) ينظر: مجالس ثعلب ٤٨١ تحقيق عبد السلام هارون طبعة دار المعارف ١٩٦٠م.

قال خلف: ويحه ما ينفعه خير يؤول إلى شر!! قلت (الأصمعي): هكذا قرأته على أبي عمرو بن العلاء، قال: صدقت، وكذا قال جرير، وكان قليل التنقيح لألفاظه، وما كان أبو عمرو ليقرئك إلا كما سمع، قلت: فكيف يجب أن يكون؟ قال: الأجود أن يكون «خيره دون شره» فاروه كذلك، وقد كانت الرواة قديما تصلح أشعار الأوائل، قلت: والله لا أرويه إلا هكذا»[1].

فعلى الرغم من صحة النص عن قائله وعمن رواه وهو أبو عمرو، وثبوت ذلك أيضا عن الأصمعي وخلف فإنهما غيراه وبدلا ألفاظه اعتماداً على تلك القضية الشاملة الخطيرة «كانت الرواة قديما تصلح أشعار الأوائل» وهذا ما يعطي هذا الأمر العادى نوعا من الأهمية؛ لأنه حدث عن عمد من الرواة والنقاد[2].

أثر اختلاف الرواية في تغير المعني:

مما هو مقرر عند علماء اللغة أن كل كلمة لها دلالتها الخاصة بها بحيث إذا أريد التعبير عن معنى معين جئ بهذه الكلمة، وإذا أريد معنى آخر جئ له بكلمة أخرى تؤدى هذا المعنى، فاختلاف الكلمات يؤدى إلى اختلاف المعانى، وقد دلل على ذلك أبو هلال العسكرى بقوله: «الشاهد على أن اختلاف العبارات والأسماء يوجب اختلاف المعانى أن الاسم كلمة تدل لى معنى دلالة الإشارة، وإذا أشير إلى الشئ مرة واحدة فعرف فالإشارة إليه ثانية وثالثة غير مفيدة، وواضع اللغة حكيم لا يأتي فيها بما لا يفيد، فإن أشير منه في الثانى والثالث إلي خلاف ما أشير إليه فى الأول كان ذلك صواباً، فهذا يدل على أن كل اسمين يجريان على معنى من المعانى، وعين من الأعيان فى لغة واحدة، فإن كل واحد منهما يقتضى خلاف ما يقتضيه الآخر، وإلا لكان الثانى فضلا لا يحتاج إليه، وإلى هذا ذهب المحققون من العلماء»[3].

وعلى ذلك فاختلاف روايات الأبيات بتغير الكلمات أو الصيغ فيها يؤدى إلى تغير المعني المقصود من البيت، مما يقترب من غرض الشاعر ومقصوده من البيت أو يبتعد ، أو يتلاءم مع نفسية الشاعر أولا، وبالتالى فإن

---

(١) العمدة ٢/ ١٩٢، ١٩٣. (٢) ينظر: الرواية والاستشهاد باللغة ٥٢.

(٣) الفروق اللغوية لأبى هلال العسكرى ١١ تحقيق حسام الدين القدسى طبعة دار زاهر القدسى.

لهذا التغيير أثره فى استنباط الغرض البلاغى وتنوعه بحسب تلك الروايات المتعددة.

البلاغيون واختلاف الرواية:

تنبه البلاغيون منذ القدم إلى أن اختلاف الرواية له أثره فى الاستشهاد البلاغى، ولذلك نراهم يستشهدون بالبيت الشعرى على رواية معينة، وينصون على ذلك، كما فى استشهاد الإمام على أن جملة الحال إذا كان فعلها مضارعاً مثبتاً لا تكاد تجئ بالواو، ورد ما جاء منه بالواو حيث يقول: «فأما قول ابن همام السلولى:

فلمَّا خشيتُ أظافيرَهُ نجوتُ وأرْهَنُهُمْ مالكا

فى رواية من روى «وأرهنهم» وما شبهوه به من قولهم: «قمت وأصك وجهه» فليست الواو فيها للحال، وليس المعنى «نجوت راهنا مالكا» «وقمت صاكا وجهه» ولكن «أرهن» و «أصك» حكاية حال»(١).

كما أن السبكى نص على أن اختلاف الرواية فى البيت قد يؤدى إلى عدم وجود شاهد فيه، كما فى قوله فى شرح بعض شواهد الالتفات: «الثالث التفات من الخطاب إلى التكلم، ومنه قول علقمة...

طحا بك قلب فى الحسان طروب بعيد الشباب عصر حان مشيب
تكلفنى ليلى وقد شط وليها وعادت عواد بيننا وخطوب

فالتفت فى قوله «تكلفنى عن قوله «بك» من الخطاب إلى التكلم... قلت: وقد قيل إن الرواية «يكلفنى» بالياء والضمير للقلب وليلى مفعول فلا التفات فى تاء المتكلم؛ لأن الظاهر أن يكلفنى حينئذ صفة لقلب، ويكون من تمام الجملة الأولى، والالتفات لا يكون إلا فى جملتين مستقلتين»(٢).

كما أن شراح التلخيص ذكروا فى بيت علقمة السابق أنه يروى «تكلفنى» بالتاء على أنه مسند إلى ليلى والمفعول محذوف أى: شدائد فراقها، على أنه خطاب للقلب فيكون التفاتا آخر من الغيبة إلى الخطاب»(٣).

---

(١) دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجانى ٢٠٥، ٢٠٦ تحقيق محمود شاكر مطبعة المدنى طبعة ثانية ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
(٢) عروس الأفراح ١/ ٤٦٨، ٤٦٩ ضمن مجموعة الشروح.
(٣) ينظر: شروح التلخيص ١/ ٤٧٠.

كما أن السبكى ذكر أن استشهاد عبد القاهر على أن «كل» لنفى الشمول إنما كان على رواية معينة حيث يقول: «فى كلام عبد القاهر تحرير، وهو أن كلاً إن كانت فى حيز النفى، بأن أخرت عن أداة النفى، كانت لنفى الشمول لا لنفى كل فرد مثل قوله:

ما كل ما يتمنى المرء يدركه ... تأتى الرياح بما لا تشتهى السفن

هذا على تقدير رواية الرفع»(١).

اختلاف الرواية في شعر المتلمس:

المطالع لشعر المتلمس يجد أن فيه اختلافا كثيراً فى روايته مما نص عليها محقق الديوان، كما فى الاختلاف فى التبادل بين الكلمات فى الروايات المختلفة، كما فى يكشما ويصلما ويهشما، وكما فى صعره وميله وخده...

وكذا اختلفت الروايات بالتبادل بين الحروف، سواء فى حروف الجر أو فى حروف العطف.

وكما فى الاختلاف بالتعريف والتنكير، والتقديم والتأخير، والقصر وعدمه، والالتفات، والخبر والإنشاء، والحقيقة والمجاز والتشبيه.. كما سيتضح أثناء الدراسة.

وكل هذه الاختلافات تؤثر فى توجيه البيت توجيها بلاغيا بحيث يكون مرة على القصر وأخرى على غيره، ومرة على الحقيقة وأخرى على المجاز..

وإذا كانت قواعد وأوزان الشعر تجيز هذه الروايات من غير تفاضل بينها، فإن البلاغة ترجح رواية على أخرى نظراً إلى مواءمة الرواية لنفسية الشاعر والغرض من القصيدة.

ومطابقة الكلام لمقتضى الحال هو الأساس الذى تقوم عليه البلاغة العربية، بشرط أن يكون الكلام فصيحاً، كما أن ملاءمة اللفظة لمعناها، وملاءمتها لمعانى الألفاظ السابقة عليها واللاحقة لها هو الأساس الذى جعله الإمام عبد القاهر شرطاً للفصاحة حيث يقول: «وهل تجد أحداً يقول هذه اللفظة فصيحة إلا وهو يعتبر مكانها من النظم، وحسن ملاءمة معناها لمعانى جاراتها، وفضل مؤانستها لأخواتها؟ وهل قالوا: لفظة متمكنة ومقبولة، وفى

---

(١) عروس الأفراح ١/ ٤٣٨، ٤٣٩.

خلافة قلقة ونابية ومستكرهة، إلا وغرضهم أن يعبروا بالتمكن عن حسن الاتفاق بين هذه وتلك من جهة معناهما، وبالقلق والنبو عن سوء التلاؤم. وأن الأولى لم تلق بالثانية في معناها، وأن السابقة لم تصلح أن تكون لفقا للتالية في مؤداها»(١).

وسأذكر -إن شاء الله تعالى- الروايات المختلفة في بعض أبيات المتلمس، ثم أوجه كل رواية مع ترجيح الرواية الأكثر مطابقة لمقتضى الكلام.

الاختلاف في الألفاظ والتراكيب:

وقع الاختلاف كثيراً في رواية بعض أبيات المتلمس مما أدى إلى التبادل بين الكلمات في كل رواية، وهاك بعضا منها:

يقول المتلمس:

أَلا إِنَّنِي مِنْهُمْ وعِرْضِي عِرْضُهُمْ كَذِي الأَنْفِ يَحْمِي أَنْفَهُ أَنْ يُكَشَّمَا(٢)

تغيرت رواية هذا البيت ونتج عن ذلك اختلاف الكلمة الأخيرة فيه وهي «يكشما» فجاءت في الأصمعيات «يصلما»(٣) وفي خزانة الأدب «يهشما»(٤).

وهذا البيت هو الخامس من قصيدة قالها المتلمس في هجاء عمرو بن هند حينما سأل الحارث بن التوأم اليشكري عن نسب المتلمس فقال: أو أنا يزعم أنه من بني يشكر، أو أنا يزعم أنه من بني ضبيعة، فقال عمرو بن هند: ما أراه إلا كالساقط بين الفراشين، فبلغ ذلك المتلمس فقال هذه القصيدة التي مطلعها(٥):

يعيرني أُمِّي رِجَالٌ ولا أَرَى أخَا كَرَمٍ إلا بأَنْ يتكرما

فالمتلمس في هذه القصيدة يؤكد على نسبته إلى قبيلته بني ضبيعه وعلى أن أمه من بني يشكر، وأنه لم يرد على الحارث بن التوأم؛ لأنه من

---

(١) دلائل الإعجاز ٤٤، ٤٥.
(٢) الديوان ٢١.
(٣) ينظر: الأصمعيات ٢٨٥ تحقيق الأستاذين أحمد شاكر، عبد السلام هارون طبعة دار المعارف ١٩٤٩م.
(٤) ينظر: خزانة الأدب للبغدادي ٤/ ٢١٥ تحقيق عبد السلام هارون طبعة دار الكتاب العربي.
(٥) ينظر: الديوان ١٤.

أخواله، وهذا واضح من قوله فى هذه القصيدة:

ولو غير أخوالى أرادوا نقيصتى جعلتُ لهم فوق العرانينَ ميْسَمَا[(١)]

ويؤكد المتلمس فى البيتين الرابع والخامس على نسبته إلَى بنى ضبيعة فيقول:

أمنتقلا من آل بُهْثَةَ خلتنى ألا إننى منهم وإن كنتُ أينما[(٢)]

ألا إننى منهم وعرضى عرضهم كذى الأنف يحمى أنفه أن يكشما

فهو يؤكد على أنه منهم، وأن عرضه عرضهم، وأنه لا ينفصل عنهم وإنما يدافع عن نسبته إليهم، لأنه جزء منهم، كما أن صاحب الأنف يدافع عن أنفه ويحميه من القطع والأذى؛ لأنه جزء من جسمه.

وإذا كان المتلمس جزءاً من قبيلته فإنه يدافع عن نسبته من أن يصيبها أدنى شك، كما أن صاحب الأنف يدافع عن أنفه من أن يصيبه أدنى مكروه.

ولذلك فإن رواية «يكشما» تؤدى هذا المعنى؛ لأن الكاف والشين والميم أصل يدل على قطع شئ أو قصره[(٣)]، وكشم أنفه: دقه وجدعه[(٤)].

فالكشم يدل على مجرد القطع أو جدع الأنف، بخلاف مادة صلم فالصاد واللام والميم أصل يدل على قطع واستئصال، يقال: صلم أذنه إذا استأصلها[(٥)]، وصلم الشئ: قطعه من أصله، والاصطلام: الاستئصال، ورجل أصلم: إذا كان مستأصل الأذنين[(٦)].

فالمادة تدور حول الاستئصال، والذى يفتخر بالانتساب إلى قبيلته ويدافع عن هذه النسبة لا يناسبه الدفاع عند الاستئصال؛ لأن هذا يدل على الضعف والمهانة، وأنه لا يفزع إلا فى الشدائد، بخلاف الذى يدافع عن أنفه

---

(١) العرانيين: جمع العرنين وهو أول كل شئ وعرنين الأنف تحت مجتمع الحاجبين وهو أول الأنفَ حيث يكون فيه الوشم.

(٢) آل بهثة: نسبة إلى بهثة بن حرب بن وهب بن جُلَىّ بن أحمس بن ضبيعة ابن ربيعة بن نزار.

(٣) ينظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٩٢٧ تحقيق شهاب الدين أبو عمرو طبعة دار الفكر الطبعة الأولى ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

(٤) ينظر: لسان العرب لابن منظور ١٢/ ١٠٣ مادة «كشم» ط دار إحياء التراث العربى طبعة ثانية ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

(٥) ينظر: معجم المقاييس ٥٧٢ «صلم».

(٦) ينظر: لسان العرب ٧/ ٣٩٥ «صلم».

من أن يصيبه أدنى أذى، فهذا هو الملائم لمقام الفخر والرد على من ينفى نسبته إلى قبيلته.

فالذى يدل على القلة فى الإصابة أو القطع أبلغ فى المدح والافتخار؛ لأنه إذا حمى أنفه من الشئ اليسير، فهو لغيره أشد حماية ومنعة، فهذا هو الملائم لمقتضى حال المتلمس.

ومما يؤيد ذلك أنه أضاف عرضه إلى عرضهم، وقد أكد فى البيت الثانى من قصيدته أنه عرض كريم يجب عليه أن يصونه ويحميه، وإلا كان لئيماً يستحق الذم، ولا يستحق أن يكون من هذه القبيلة، انظر إلى البيت الثانى:

ومن كان ذا عرض كريم فلم يصن   له حسباً كان اللئيم المذمما

ونحن نعلم قيمة العرض عند العربى، وأنه يدافع عنه، ويبذل فى ذلك حياته حتى لا يدنس بأدنى عيب أو قبح.

ومما يؤيد كون الكشم هو الأبلغ فى البيت ما دار فى كتب المعاجم من أن الغالب أن الصلم يكون للأذن، بينما الكشم يكون للأنف(١).

كما أن رواية خزانة الأدب «يهشما» لا تصلح هنا؛ لأن الهشم وإن كان يدور فى اللغة حول كسر الشئ، إلا أن الهشم فيه زيادة عن مجرد الكسر، فهو يوحى بشدة التكسير حتى يكون هباء متقطع الأجزاء، ويدل على ذلك قوله تعالى: **﴿واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فأصبح هشيماً تذروه الرياح﴾**(٢) فهو لشدة تكسيره أصبح هباء تطيره الرياح.

وبذلك تكون رواية «يهشما» قريبة فى المعنى من رواية «يصلما»؛ لأن شدة التكسير والتقطيع تؤدى إلى الاستئصال، بخلاف مجرد القطع كما تؤديه رواية «يكشما».

يقول المتلمس فى نفس القصيدة:

وكنا إذا الجبار صعّر خدّه   أقمنا له من ميله فتقوّما(٣)

(١) ينظر: لسان العرب ٧/ ٣٩٥ «صلم» ١٢/ ١٠٣ «كشم».
(٢) الكهف ٤٥.   (٣) الديوان ٢٤.

روى هذا البيت في المخطوطتين ب، ج «من صعره»[1] وورد في مختارات ابن الشجرى «أقمنا له من خده»[2] وفي اللسان مادة «درأ» «أقمنا له من درئه»[3].

صعر خده: أعرض بوجهه في ناحية من الكِبر، ومعنى البيت: إذا أمال متكبر خده أذللناه حتى يتقوم ميله.

وأصل الصعر: داء يأخذ الإبل في أعناقها أو رءوسها حتى تلفت أعناقها عن رءوسها، فيشبه به الرجل المتكبر على الناس[4].

وإذا كان الكبر هو السبب الذى يجعل المتكبر يميل رأسه ناحية ما، فالرواية التى تؤدى ذلك هى رواية المخطوطتين «أقمنا له من صعره» وذلك؛ لأن «صعر» تدل على تمحض الميل فى الكبر»[5] ومنه قوله تعالى **﴿ولا تصعر خدك للناس﴾**[6] أى: ولا تعرض بوجهك عمن تكلمه تكبراً واستحقاراً لمن تكلمه»[7].

أما رواية «درئه» فلا تؤدى هذا المعنى؛ لأن الدرء يدل على مطلق الميل[8]، فقد يكون كبراً، وقد يكون غير كبر، وهذا غير مراد فى البيت.

وكذا رواية نص الديوان «من ميله» فليس المراد تقويم مطلق الميل، وإنما المراد تقويم ميل الكبر فقط كما يؤديه الشرط فى شطر البيت الأول «وكنا إذا الجبار صعر خده».

أما رواية ابن الشجرى «أقمنا له من خده» فليس مراد الشاعر تقويم خده، وإنما المراد تقويم الميل الناتج عن الكبر، إلا أن يكون الكلام على حذف مضاف، ويكون التقدير «أقمنا له من صعر خده» ولكن هذا يضعفه أن

---

(١) محقق الديوان ص٢٤ هامش ٣.
(٢) مختارات شعراء العرب لابن الشجرى ١٤٥ تحقيق د/ نعمان محمد أمين طه، طبعة دار التوفيقية الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
(٣) ينظر: لسان العرب ٤/ ٣١٦ «درأ».
(٤) ينظر: مجاز القرآن لأبي عبيدة ٢/ ١٢٧.
(٥) ينظر: المفردات ٢/ ٣٧٠ «صعر» (٦) لقمان ١٨.
(٧) ينظر: تفسير الطبرى ٢١/ ٨٩، التبيان ٨/ ٨٠، حاشية الشهاب ٧/ ١٣٧، روح المعانى ٢٣/ ٩٠.
(٨) ينظر: لسان العرب ٤/ ٣١٥، المفردات ١/ ٢٢٥ «درأ».
(٩) ينظر: لسان العرب ٧/ ٣٤٥، المفردات ٢/ ٣٦٩ «صعر».

الغالب أن الصعر ميل فى الوجه أو فى الرأس كله[٩].

وعلى ذلك فرواية «أقمنا له من صعره» هى الأبلغ؛ لأنها أدل على ما فى نفس الشاعر، وإطلاق الصعر على الرجل المتكبر على سبيل الاستعارة التبعية بتشبيه ميل رأس الرجل من الكبر بالداء الذى يصيب الإبل فيجعلها تلوى أعناقها.

ويقول بعد أن هرب إلى الشام عندما عرف ما فى الصحيفة:

كم دون أسماء من مستعمل قذفٍ ومن فلاة بها تستودع العيسُ[١]

روى أبو الفرج هذا البيت «من دوية قذف»[٢] ورواه ابن الشجرى «من داوية قذف»[٣].

معنى «مستعمل» طريق موطأ «قذف» بعيد، والفلاة: الأرض الواسعة التى لا علم بها، والعيس: كرام الإبل وبيضها[٤]، أما معنى الدوية والداوية فهو: الفلاة الواسعة الأطراف المستوية[٥].

وعلى ذلك فرواية الديوان «مستعمل قذف» هى الأرجح؛ وذلك لأن معنى الروية والراوية موجود فى الشطر الثانى فى قوله: «ومن فلاة» وعلى ذلك فيكون قوله: «ومن فلاة» تكراراً لما سبق دون زيادة فائدة.

كما أن عطف الفلاة على ما سبق يدل على أنها غيره، لأن العطف يقتضى المغايرة، وهذا يرجح رواية «مستعمل قذف» لأن المستعمل غير الفلاة، فالعطف يدل على ضعف رواية الأغانى.

ويقول أيضا فى نفس القصيدة:

جاوزته بأمونٍ ذات معجمةٍ تنجو بكلكلها والرأس معكوسُ[٦]

فقد روى فى مختارات ابن الشجرى[٧]، وجمهرة أشعار العرب[٨]،

---

(١) الديوان ١٠٠، أسماء: اسم امرأة، تستودع: تترك وديعة، يقول: لبعد هذا الطريق تستقط فيه الإبل فيتركونها.
(٢) ينظر: الأغانى ٢١/ ١٢٩. (٣) ينظر: مختارات ابن الشجرى ١٧٠.
(٤) الديوان ١٠٠ و اللسان ١٠/ ٣٣٠ «فلا» ١١/ ٧٥ «قذف».
(٥) الديوان ١٠٠ وينظر: اللسان ٤/ ٤٥٢ «دوا».
(٦) الديوان ١٠٢ جاوزته: الضمير يعود إلى الجبل المذكور فى البيت السابق، آمون ناقة موثقة الخلق يؤمن عثارها، ذات معجمة: ذات صبر على أن تركب، كلكلها: صدرها، المعكوس: الذى جذبه الراكب إليه لشدة نشاطها.
(٧) ينظر: مختارات ابن الشجرى ١٧٠. (٨) ينظر: جمهرة أشعار العرب ١١٣.

ولسان العرب[1] «تهوى» وقد فسر محقق الديوان كلمة «تنجو» بمعنى تسرع، واستدل على ذلك بما ورد في لسان العرب[2]: والنجاء: السرعة... وناقة ناجية ونجاه: سريعة[3].

أما معنى «تهوى» فهى تعدو عدواً شديداً، فقد قال ابن منظور: يقال: هوت الناقة والأتان وغيرهما تهوى هويا فهى هاوية إذا عدت عدواً شديداً أرفع العدو كأنه فى هواء بئر تهوى فيها[4]، إلا أن «تهوى» تصور السرعة؛ لأن أصل الهاء والواو والياء يدل على خلو وسقوط[5]، فهى تصور السرعة بما فى حركة صدر الناقة من الارتفاع والسقوط، بخلاف «تنجو» فهى لا تدل إلا على السرعة فقط.

وعلى ذلك فرواية «تهوى» أكثر ملاءمة لمقتضى الحال؛ لأنها تصور سرعة الناقة، وسرعة الإبل تظهر فى أعناقها أكثر من غيرها من بقية الأعضاء.

ويقول فى قصيدة يعاتب فيها بنى حنيفة على النزاع الذى حدث بينها وبين قوم المتلمس:

فلا تقبلن ضيمـــا مَخَافَةَ ميـــتَةَ ... وَمُوتَنْ بهَا حُرّاً وجلدُكَ أَمْلَس[6]

فقد روى فى حماسة البحترى «فلا تأخذن ضيما»[7].

وإذا كان المتلمس فى هذا البيت ينهى عن أن يقبل الإنسان الضيم مخافة الموت، ويطلب من الإنسان أن يموت حراً خاليا من العيوب، إلا أن رواية البحترى «فلا تأخذن» هى الأبلغ والأدل على هذا المعنى؛ وذلك لأن رواية الديوان «فلا تقبلن ضيماً» النهى فيها عن قبول الضيم، وقد يجبر الإنسان على الضيم دون أن يقبله، بخلاف رواية البحترى، فإن النهى فيها عن أخذ الضيم، سواء أكان بالقهر أم بالقبول، وهذا هو مراد المتلمس ولذلك كانت هذه الرواية هى الأولى والأليق بالغرض من الكلام.

---

(1) ينظر: لسان العرب ٩/ ٧١ «عجم». (2) ينظر: الديوان ١٠٤ هامش ٣.
(3) ينظر: لسان العرب ١٤/ ٦٢ «نجا». (4) لسان العرب ١٥/ ١٦٨ «هوا».
(5) ينظر: مقاييس اللغة ١٠٥٦.
(6) الديوان ١١١، جلدك أملس: أى لم يصبك عار، ويقال للرجل لا يلصق به ذم هو أملس الجلد
(7) ينظر: حماسة البحترى ٣٥ طبعة ليدن ١٩٠٩م.

ويقول أيضا في نفس القصيدة[١]:

فَمنْ طَلَبِ الأوْتَارِ ما حَزَّ أَنفَه قَصيرٌ وخَاضَ الموْتَ بالسيف بيْهَس[٢]

فقد روى في تاريخ الطبرى[٣]، وجمهرة الأمثال[٤] «فمن حذر الأوتار».

فعلى رواية الطبرى وجمهرة الأمثال يكون قصير قد فعل ما فعل من حز أنفه حذراً من أن يؤخذ ثأراً، بخلاف رواية الديوان، فإنها تدل على أن قصيراً قد فعل ذلك لأجل أن يطلب ثأره، فاختلاف الرواية قد أدى إلى اختلاف المراد من الكلام.

والموافق لمقتضي الحال والواقع الخارجي هي رواية الديوان؛ وذلك لأن كتب الأدب ذكرت أن قصيراً فعل ذلك حتى يطلب ثأره[٥]، وعلى ذلك فرواية الديوان هي الأبلغ.

الاختلاف في الحروف:

اختلفت الرواية في العطف حيث جاء العطف بالفاء مرة وبالواو أخرى في قول المتلمس:

وَإِنَّ نِصَابِي إِنْ سَأَلْتَ وأَسْرَتِي مِنَ النَّاس حَتَّى يَقْتَنُون المُزَنَّمـــا[٦]

حيث روى في الأصمعيات «فإن نصابى»[٧].

هذا البيت هو السادس من القصيدة التى قالها في هجاء عمرو بن هند،

---

(١) الديوان ١١٣.

(٢) الأوتار: جمع وتر وهو الثأر، قصير: هو قصير بن سعد ينتهى نسبه إلى غارة بن لخم، وقد احتال فقطع أنفه وسود وجهه حتى يتمكن هو وعمرو بن هند من قتل الزباء، وقصته جذيمة والزباء مشهورة في كتب الأدب، بهيس: هو بيهس بن خلف بن هلال ينتهى نسبه إلى فزادة بن ذبيان وكان قد كشف عن دبره حتى أدرك ثأره.

(٣) ينظر: تاريخ الطبري ١/ ٦٢٣ ط دار المعارف ١٩٦٠م.

(٤) ينظر: جمهرة الأمثال لأبى هلال العسكرى ٢/ ٢١٣ ط المؤسسة العربية الحديثة ١٩٦٤م.

(٥) ينظر ذلك في: الأغانى ٢١/ ١٢٢، خزانة الأدب ٣/ ٢٧٠، مجمع الأمثال ١/ ١٦٠.

(٦) الديوان ٢٢ والنصاب: الأصل والأسرة: القبيلة، يقتنون: يتخذونه قنية وأصله من اللزوم والإمساك، المزنم: الذى سمته التزنيم وهو أن تقشر جلدة الأذن وتفتل.

(٧) ينظر: الأصمعيات ٢٨٦.

والتى مطلعها[١]:

يعــيــرنى أمى رجــال ولا أرى　　أخــا كــرم إلا بأن يتكرمــا

وإذا كانت الفاء فى اللغة تفيد التعقيب وأن ما بعدها مسبب عما قبلها، فإن العطف بالواو هو الأولى؛ ذلك لأن البيت ليس مسببا عما قبله[٢]، فسياقه هكذا:

يعــيــرنى أمى رجــال ولا أرى أخــا　　كــرم إلا بـأن يتـكـرمــا
ومن كان ذا عـرض كريم فـلم يصـن　　له حـسـبـا كـان اللئـيم المذمما
أحـارث إنـا لـو تشـاط دماؤنا　　تزيلن حـتى لا يمس دم دمـا[٣]
أمنتـقـلاً من آل بهـشـة خِلْتنى　　ألا إننى منهـم وإن كنت أينمـا
ألا إنـنى مـنهـم وعـرضـى عرضهم　　كذى الأنف يحمى أنفه أن يكشما

وإن نصابى....

فالبيت ليس مترتبا على ما قبله مسببا عنه، وإنما هو انتقال إلى التدليل على نسبته لقومه، فقد ذكر فى البيت الرابع أنه لا ينتقل من آل بهثة، وهو بهثة بن حرب بن وهب بن جلى بن أحمس بن ضبيعة بن ربيعة، فهو يؤكد أنه لا ينتقل من بنى ضبيعة وهم قبيلته، ثم أكد فى نهاية البيت على أنه منهم وإن كان فى أى مكان، ثم ذكر فى البيت الخامس أنه منهم وعرضه عرضهم، وانتقل فى البيت السادس إلى بيان أن أصله كريم ينبغى أن يمسك به ولا يترك أبداً.

هذا بالإضافة إلى أن العطف بالواو للانتقال مع مرحلة إلى أخرى فى التدليل على نسبته إلى قبيلته ظاهر فى القصيدة، ومن ذلك البيت الثانى «ومن كان ذا عرض» والبيت التاسع:

ولو غير أخوالى أرادوا نقيضتى　　جعلت لهم فوق العرانين ميسما

والبيت العاشر:

وهل لى أم غيرها إن تركتها　　أبى الله إلا أن أكون لها ابنما

---

(١) الديوان ١٤.　　(٢) ينظر: مغنى اللبيب ١/ ٢٧٢.

(٣) تشاط: تختلط، تزيلن: تفرقن.

والبيت الحادى عشر:

وما كنت إلا مثل قاطع كفه   بكفٍ له أُخرى فأصبحَ أَجْذَما

والبيت الخامس عشر:

وقد كنت أرجو أن أكون لعقبهم   زنيما فما أجررت أن أتكلما(١)

وكذا اختلفت الرواية بين الفاء والواو فى قوله:

فما الناس إلا ما رأوا وتحدثوا   وما العجز إلا أن يُضاموا فَيَجْلِسُوا(٢)

حيث روى فى الأغانى «وما الناس»(٣).

وهذا البيت من قصيدة قالها المتلمس فى عتاب بنى حنيفة، والبيت ترتيبه الثالث فى القصيدة وسياقه هكذا:

أعاذل إن المرء رهن مصيبة   صريعٌ لعافى الطيرِ أو سوفَ يُرْمَسُ(٤)

فلا تأخذن ضيماً مخافة ميتة   وموتن بها حراً وجلدك أملس

فما الناس إلا ما رأوا وتحدثوا   وما العجز إلا أن يضاموا فيجلسوا

والعطف بالفاء هنا هو الأليف بسياق البيت؛ وذلك لأن البيت مترتب على ما قبله، فهو يقول: ينبغى للإنسان أن لا يأخذ الضيم مخافة الموت، وأن يموت حراً خاليا من العيب، فإن ذلك يكون سبباً فى بقاء ذكره بين الناس؛ لأن الناس ليس لهم إلا ما رأوه من حسن الصنيع وتحدثوا عنه، وليس العجز إلا أن يأخذ الإنسان الضيم فيجلس ولا يطلب ثأره من عدوه.

فالفاء هنا تفيد الترتيب والسببية، وهذا يتلاءم ويتلاقى مع سياق البيت، بخلاف الواو فإنها لا تؤدى هذا المعنى.

هذا فضلاً عن أن ربط الأسباب بالمسببات عن طريق العطف بالفاء ظاهر فى القصيدة كلها، انظر إلى البيت الثانى «فلا تأخذن ضيما» وترتيبه على البيت الأول، والبيت الثالث «فما الناس» وترتيبه على البيت الثانى، والبيت الرابع:

---

(١) الاجرار أن يشق طرف لسان الفصيل أو الجدى لئلا يرضع، يريد أنه لم يربط لسانى عن الكلام.

(٢) الديوان ١١٢ .   (٣) ينظر: الأغانى ٢١/ ١٢٢ .

(٤) عافى الطير: كل طالب رزق، يرمس: يدفن.

فـــإن يُقْبلُوا بالودِّ نَقْبلْ بمثله ... وإلا فنحنُ آبى وأشْمَسُ[1]

وانظر إلى البيت الأخير فى القصيدة:

فإن يك عنّا فى حبيب تثاقلٌ ... فقد كان فينا مقنب ما يعرس[2]

فهذه الفاءات تتلاقى وتتناغى فتحدث تأثيراً على السامع لا نجده مع الواو التى هى لمطلق الجمع؛ ولذلك كانت رواية الفاء هى الأرجح.

التبادل بين حروف الجر:

جاء اختلاف الرواية بتغيير حرف الجر فى قول المتلمس:

أرى عُصُماً من نصر بهثة دانياً ... ويدفعنى عن آل زيد فبئسما[3]

حيث روى فى الأصمعيات[4] ومختارات الشجرى[5] «فى نصر»

هذا البيت من القصيدة التى قالها فى هجاء عمرو بن هند والتى مطلعها «يعيرنى أمى رجال»

وإذا كان معنى «من» فى أصل وضعها ابتداء الغاية، حتى إن بعض العلماء رجع جميع معانيها إلى هذا المعنى[6]، فإن ذلك هو الملائم للبيت؛ لأنه يذكر أنه يرى عصما يدنو من نصر بهثة، ويدفعه عن آل زيد، فعصم ليس متمكنا فى نصر بهثة، وهذا ما يفيده قوله: «دانيا».

فمجئ حرف الجر «فى» يدل على الظرفية وشدة التمكن[7]، وهذا لا يتلاءم مع نظم البيت.

هذا فضلا عن أن المتلمس يريد أن يعرض بعصم هذا، وأنه كيف يدفعنى عن آل زيد مع أنه غير متمكن من نصر بهثة، وإنما يقترب من ذلك فقط دون أن يستطيع كلا الأمرين، وهما نصره لبهثة، ودفعه للمتلمس عن آل زيد، ومادام لا يستطيع ذلك فبئس الذى يريده.

---

(١) أشمس: أشد إعراضا ونفوراً.

(٢) المقنب: زهاء ثلاثمائة من الخيل، ما يعرس: ما يستقون إذا وتروا ولكنهم يغزون حتى يدركوا ثأرهم.

(٣) الديوان ٣٩، عصم: رجل من بنى ضبيعة قال للمتلمس لست منا إنما أنت من بنى يشكر، نسبة إلى زيد بن دوفن بن حرب ين وهب بن جلى، يريد إنى أرى عصماً هذا ينتسب إلى بهثة وينحينى عنهم فبئس الذى يفعله.

(٤) ينظر: الأصمعيات ٢٨٦.
(٥) ينظر: مختارات ابن الشجرى ١٥٦.

(٦) ينظر: المغنى ١/ ٥١٤.
(٧) ينظر: المغنى ١/ ٢٨٤.

يقول المتلمس:

وألقيتها في الثِّنْي من جنب كافرٍ ... كذلك أقنو كل قط مُضلَّلِ[١]

حيث روى «وألقيتها بالثنى»[٢].

وهذا البيت جاء وبعده بيت واحد وهو:

رميت بها حتى رأيت مدادها ... يطوف به التيارُ في كل جدول[٣]

وقد قالهما المتلمس بعد أن عرف ما في الصحيفة من الأمر بقتله، وكان المتلمس يتوقع أن يكون فيها الأمر بالعطاء، فإذا فيها الأمر بقتله، ولذلك تخلص منها بسرعة وألقاها بقوة، وقوة الإلقاء يناسبه التعبير بـ «في» فهي تدل على الظرفية وشدة التمكن[٤]، فالصحيفة لشدة إلقائها صارت في وسط الثنى متمكنة فيه، وهذا المعنى لا يؤديه التعبير بالباء التي تدل على مجرد الملابسة والإلصاق[٥].

ومما يؤيد ذلك رواية سمط اللآلي «قذفت بها في النهر»[٦] لأن القذف يدل على شدة الإلقاء، فالقذف: الرمي البعيد، والرمي بقوة، والإلقاء السريع[٧].

والملاحظ أن المتلمس غاير في التعبير عن تخلصه من الصحيفة فعبر عن ذلك في البيت الأول «وألقيتها» وعبر في الثاني «رميت بها» حيث عبر أولاً بالإلقاء، ثم عبر بالرمي، وهذا تدرج في شدة تخلصه منها، فالتعبير الأول وإن كان يوحي بشدة تخلصه منها وسرعته، إلا أن التعبير بالرمي أقوى وأشد في التخلص؛ وذلك لأن الرمي لم يستعمل في القرآن الكريم إلا في الرمي بشدة وقوة[٨]، سواء أكان الرمي للمحسوسات أم للمعنويات، فقد ورد الرمي

---

(١) الديوان ٦٥، الثنى: منثى النهر وهو جانبه، الكافر: النهر وذلك أنه غطى ما حوله وما مر به، أقنو: أحفظ، يقول: حفظى لهذا الكتاب أن أرمى به في الماء، القط: الصحيفة، المضلل: الردى الذى فيه الهلاك.

(٢) ينظر: الأغاني ٢١/ ١٢٥، لسان العرب ١٢/ ١٢١ «كفر».

(٣) التيار: النهرذو الجرية والماء الكثير، الجدول: النهر الصغير.

(٤) ينظر: المغنى ١/ ٢٨٤. (٥) ينظر: المغنى ١/ ١٠٥.

(٦) سمط اللآلى للبكرى ٣٠٢ تحقيق الأستاذ عبد العزيز الميمنى طبعة لجنة التأليف ١٩٣٧م.

(٧) ينظر: المفردات ٢/ ٥١٤، لسان العرب ١١/ ٧٥ «قذف».

(٨) ينظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ٣٩٩ «رمى».

للمعنويات في قذف المحصنات المؤمنات الغافلات كما حكى الله ذلك في قوله تعالى: ﴿**والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون**﴾[١] وهذا فيه من الشدة والفظاعة ما فيه؛ ولذلك استوجب الحد الذي يقترب من حد الزنا، كما استوجب اللعنة من الله تعالى كما جاء في قوله تعالى: ﴿**إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا في الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم**﴾[٢].

أما رمي المحسوسات فقد ورد في قوله تعالى: ﴿**وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى**﴾[٣] فنسبة الرمي إلى الله فيه دلالة على قوته، وأنه رمي فوق قوة البشر، وقد أشار إلى ذلك الزمخشري بقوله: «يعني أن الرمية التي رميتها لم ترمها أنت على الحقيقة؛ لأنك لو رميتها لما بلغ أثرها إلا ما يبلغه أثر رمي البشر، ولكنها كانت رمية الله حيث أثرت ذلك الأثر العظيم، فأثبت الرمية لرسول الله -ﷺ- لأن صورتها وجدت منه، ونفاها عنه لأن أثرها الذي لا تطيقه البشر فعل الله عزوجل[٤]» كما أن شدة الرمي تظهر في قوله تعالى: ﴿**إنها ترمي بشرر كالقصر كأنه جمالت صفر**﴾[٥] وقوله: ﴿**فأرسل عليهم طيراً أبابيل ترميهم بحجارة من سجيل فجعلهم كعصف مأكول**﴾[٦].

كما يلاحظ أن المتلمس عدى الإلقاء بنفسه «ألقيتها» وعدى الرمي بحرف الجر «رميت بها» مع أن كلا الفعلين يستعمل متعديا بنفسه وبحرف الجر، فيقال: ألقيتها وألقيت بها، كما يقال: رميتها ورميت بها، واستعمال المتلمس للفعلين على هذا النحو يتلاءم مع الشدة في إلقاء الصحيفة، وكأن الصحيفة نفسها صارت آلة تساعد الرامي حتى تصل رميته إلى أبعد مكان ممكن؛ ولذلك فإنه رأى مدادها في وسط النهر يطوف به التيار الشديد الذي يصل به إلى كل جدول صغير يتفرع عن ذلك النهر الكبير.

---

(١) سورة النور آية (٤). (٢) النور ٢٣. (٣) الأنفال ١٧.
(٤) الكشاف ٢/ ٢٠١. (٥) المرسلات ٣٢، ٣٣. (٦) الفيل ٣- ٥.

اختلاف الرواية بالخبر والإنشاء:

اختلفت رواية بعض أبيات المتلمس، وأثر هذا الاختلاف في تغير الكلام، فجاء مرة على سبيل الاستفهام، بينما جاء في رواية أخرى على سبيل الخبر، ومن ذلك:

وما كنت إلا مثل قاطع كفّه   بكف له أخرى فأصبح أجذما[1]

حيث روى في اللسان «وهل كنت إلّا»[2] فرواية الديوان على سبيل الخبر، بينما الرواية في اللسان إنشاء.

وإذا كانت رواية اللسان جاءت على الإنشاء، فإن الاسفهام ليس على حقيقته، وإنما المقصود به النفي، إلا أن مجئ النفي في صورة الاستفهام الإنكاري للدلالة على تحقيق الأمر وتثبيته للإهتمام به في مقام يتطلب إثارة الانتباه وتهيئة الذهن تجاه الأمر المتحدث عنه، هذا فضلا عن أن الاستفهام الإنكاري فيه تنبيه للسامع حتى يرجع إلى نفسه فيعيا بالجواب ويعلم أنك قصدت تكذيبه أو توبيخه[3].

فالمتلمس في البيت السابق على هذا البيت وهو قوله:

وهل لي أم غيرها إن تركتها   أبى الله إلا أن أكون لها ابنما

ينكر أن يكون له أم غيرها؛ لأن الله أبى إلا أن يكون ابنا لها، فالاستفهام في هذا البيت للإنكار، وأكد هذا المعنى في البيت الذي معنا بأنه إن فعل ذلك -وهو ترك أمه- فلن يكون إلا كمن قطع إحدى يديه بالأخرى فأصبح أجذما، ثم أكمل الصورة المترتبة على ذلك بأنه ستقطع يده الأخرى قوداً وقصاصاً فيصبح بهذا مقطوع اليدين، ولذلك فهو قد أحجم عن فعل هذه الأشياء حتى لا يصير إلى هذا المصير، وهذا المعنى هو ما أداه قوله بعد هذا البيت:

فلما اسْتَقَادَ الكفُّ بالكفِّ لم يجدْ   له دَرَكاً في أن تَبِينَا فأَحْجَمَا

وعلى ذلك فالرواية علَى الاستفهام هي الأليق بسياق البيت وغرض الشاعر ومراده.

(١) الديوان ٣٢، الأجذم: المقطوع إحدى يديه.
(٢) ينظر: اللسان ٢/ ٢٢٣ «جذم».
(٣) ينظر: المختصر لسعد الدين ٢/ ٣٠١ ضمن مجموعة الشروح.

وإذا كانت رواية الديوان فى البيت السابق على الخبر والرواية الأخرى على الإنشاء، فقد جاء عكس ذلك فى قوله:

أَلَــكَ الســدِيــرُ وبــارِقٌ ومَبَايِضٌ ولــكَ الخَوَرْنَقْ[1]

حيث روى فى شرح القصائد السبع «ولك السدير»[2]

ورواية الديوان هى الأولى والأليق بنظم البيت وسياقه، فالاستفهام فيه من الإيقاظ والتنبيه للمخاطب ما لا يوجد فى الخبر، خاصة وأن المتلمس يخاطب فى هذا البيت عمرو بن هند، ساخراً منه متهكماً عليه مبيناً له أن هذه الأشياء التى عنده لن تحميه من المتلمس وقومه، فبعد أن عدد له المتلمس كثيرا .من الأمور التى يظن أنها تمنعه قال له:

فلئن تعش فليبلغن أرماحنا منك المخنق[3]

فالاستفهام هنا فيه من التهكم والسخرية من المخاطب ما لا يؤديه مجرد الخبر.

يضاف إلى ذلك أن نظم البيت لا يتلاءم مع رواية شرح القصائد السبع، وذلك لأن البيت مطلع القصيدة فلم يتقدم شئ حتى يعطف عليه.

كما أن رواية شرح القصائد السبع فى نهاية البيت «لك والخورنق»[4] لا تتلاءم مع نظم البيت؛ وذلك لأن «لك» الثانية لا يكون فيها فائدة جديدة؛ لأنه أضاف له هذه الأشياء أولاً، فيكون تكرير «لك» عبثاً فى الكلام يؤدى إلى عدم تلائمه حيث يكون البيت هكذا «ولك السدير وبارق ومبايض لك والخورنق» إلا أن تكون «لك» الثانية لتخصيص قوله «مبايض» فقط، بينما تكون الأولى لتخصيص قوله: «السدير وبارق» وفى هذا تقسيم للبيت وتقطيع لأواصره دون حاجة تدعو إلى ذلك.

وكما اختلفت الرواية بالخبر والاستفهام اختلفت بالخبر والأمر فى قوله:

---

(١) الديوان ٢٣٦، السدير: قصر له ثلاثة أبطن وهو موضع معروف بالحيرة، بارق: ماء بالعراق وهو الحد بين القادسية إلى البصرة، مبايض: موضع كان فيه يوم للعرب قتل فيه طريف بن تميم فارس بنى تميم، الخورنق: قصر كان بظهر الحيرة.

(٢) ينظر: شرح القصائد السبع الطوال للأنبارى ١٢٣.

(٣) المخنق: موضع الخناق من العنق.

(٤) ينظر: شرح القصائد السبع ١٢٣.

كـانوا كـسـامـةَ إذ شُعَفٌ منازلُهُ	ثم اسـتـمـرتْ به البُزْلُ القَنَاعيسُ[١]

حيث روى «كونوا كسامة»[٢] فرواية الديوان على الخبر، بينما الرواية الأخرى على الإنشاء.

وهذا البيت من قصيدة قالها المتلمس بعد أن هرب إلى الشام يحرض فيها قوم طرفة على أن يأخذوا بثأره من عمرو بن هند، والبيت هو الخامس في القصيدة وسياقه كذا:

يـا آلِ بـكـرٍ ألا لـلـه أمـكـم | طالَ الثـواء وثوبُ العـجـز ملبـوسُ
أغنيتَ شأنى فأغنوا اليوم شأنكم | واستحمقوا فى مراسِ الحربِ أوكيسوا
إن علافاً ومن باللوذِ من حضنٍ | لما رأوا أنه ديـنَ خـلابـيـس
شدّوا الجمال بأكوارٍ على عجلٍ | والظلم ينكره القـومُ المَكَايِيس[٣]

كانوا كسامة ....

واختلاف رواية البيت يتبعه اختلاف فى توجيه الكلام والمراد منه، فرواية «كانوا» على الخبر يجعل الكلام على تشبيه علاف ومن باللوذ بسامة بن لؤى، بينما رواية «كونوا» على الأمر يجعل الكلام موجهاً إلى قوم طرفة وأنه يأمرهم أن يتشبهوا بسامة فى عدم قبوله للضيم.

وإذا كان تشبيه علاف ومن باللوذ بسامة فيه تحريض لقوم أن يكونوا مثله فى عدم قبول الضيم، فإن توجيه الخطاب مباشرة إلى قوم طرفة أقوى فى التحريض، وأشد فى تنبيههم، وأوجب فى طلبهم للثأر، حيث توجه إليهم

(١) الديوان ٨٠، سامة: هو سامة بن لؤى بن غالب لما غاضبه قومه رحل إلى عمان وأبى أن يقيم على الضيم، شعف: جمع شعفة هى رأس الجبل، البذل: المنتهيات الأسنان، القناعيس: الشداد على العمل.

(٢) هى رواية المخطوطتين ب،ج كما ذكر محقق الديوان.

(٣) يا آل بكر: يقصد بكر بن وائل حيث ينتهى نسب طرفة، ثوب العجز ملبوس: كناية عن الذلة والمسكنة، استحمقوا: من الحمق وهو قلة العقل، كيسوا: من الكيس وهو العقل، علاف: هو زبان بن حلوان من بنى قضاعة، اللوذ: الناحية، حضن: جبل بنجد، خلابيس: أمر فيه غدر وفساد، المكاييس: جمع مكياس وهو الذى يجئ بالفطنة والعقل.

بالخطاب مباشرة، وأمرهم أن يكونوا مثل سامة لا أن يكونوا مثل رجل تشبه بسامة، فلا شك أن سامة أظهر فى عدم قبول الضيم وأشهر من علاف.

وأيضا يكون فيه تكرار لنصحهم وتوجيههم، وضرب المثل تلو المثل لهم كى لا يقبلوا الضيم؛ إذ يكون المعنى: كونوا كعلاف، وكونوا كسامة..

هذا فضلاً عن أن صورة علاف ومن باللوذ قد اكتملت بتصويره بشد رحاله على عجل؛ لأنه أنكر الظلم وأبى الضيم.

كما أن المتلمس من بداية القصيدة وهو يتوجه بالخطاب إلى قوم طرفة ويحضهم على الأخذ بثأره، تكرر هذا الخطاب فى أكثر من موضع، انظر إلى ذلك فى قوله: يا آل بكر، فأغنوا، واستحمقوا، كيسوا، فتوجيه الخطاب إليهم وأمرهم بأن يكونوا كسامة يتلاقى مع الأوامر السابقة عليه.

ومما يدل على ذلك أمرهم بأن يكونوا كسامة فى قصيدة أخرى يخاطب فيها قوم طرفة أيضا، حيث يقول:

فــإن أقمتم على ضــيم يراد بكم   فــإن رحلى لكم والٍ ومُعتَمَدُ

كونوا كسامــة إذ شعف منازلــه   إذ قيل جيش وجيش حافظ رَصَدُ(١)

فالشطر الأول فى البيت الثانى تكرر كما هو دون أن يغير منه شئ، مما يدل على إلحاح الفكرة فى رأسه، ولذلك عاود أمرهم بأن يكونوا كسامة مرة بعد مرة.

وكذا جاء اختلاف الرواية بين الخبر والأمر فى قوله:

فـالعبـد عبـدكم اقتلوا بأخـيكم   كـالعيـرِ أعرضَ جنبُهُ للمِطْرَدِ(٢)

حيث روى فى الأغانى «فالعبد دونكم»(٣).

فرواية الأغانى على الإنشاء؛ وذلك لأن «دونكم» اسم فعل أمر بمعنى خذوه، ولذلك فإن أبا الفرج شرح البيت على أن المقصود مطالبتهم بأخذ عمرو بن هند وقتله حيث يقول: «يقول: لن يغسل عنكم العار أخذكم الدية دون أن تثأروا به وتقتلوا عمرو بن هند الذى هو كالحمار أعرض جنبه للرمح

---

(١) الديوان ٢١٢.

(٢) الديوان ١٥٢ العير: الحمار الوحشى، المطرد: الرمح ليس بالطويل يقتل به الوحش.

(٣) ينظر: الأغانى ٢١ /١٣٢.

أي: أمكن»[١].

واستعمال «دون» في الأمر ذكره علماء اللغة، يقول ابن منظور: «ودونك الشئ ودونك به أي خذه... وقال بعض النحويين: لدون تسعة معان.. وبمعنى الأمر.. وفي الأمر: دونك الدرهم أي خذه»[٢].

وهذا البيت هو الأخير في قصيدة قالها بعد أن هرب إلى الشام يحرض فيها قوم طرفة على الأخذ بثأره، وسياقه هكذا:

أبني قـلابَةَ لـم تكـن عـاداتكم أخـذ الدنيـة قـبلَ خُطَّةَ معْضَد

لن يرحض السـوءاتِ عن أحـسابكم نَعَمُ الحَوَاثِرِ إذْ تساقُ لمَعْبَدِ[٣]

فالعبد عبدكم...

وإذا كانت رواية الديوان «فالعبد عبدكم» فيها تقليل لشأن عمرو بن هند وأنه عبد لبني قلابة، إلا أن سياق البيت يدل على أنه ليس بين أيديهم، وإلا فلو كان عبداً لهم لما تهاونوا في قتله أخذاً بثأر طرفة، فالسياق يدل على بعده عنهم، وأنهم قبلوا الدية؛ ولذلك عيرهم المتلمس بذلك وأنهم قبلوا الدنية مع أن هذه لم تكن عادتهم، فهل قبلوا الدنية خوفا من ذلك الملك مع أنه كالعير لا منعة فيه ولا عز، وهذا أدعى في مطالبتهم بالثأر، لأنهم لن يجدوا من يطالبهم بدمه بعد ذلك.

كما أن البيت الذي يسبق قوله «فالعبد عبدكم» يرجح أمرهم بأخذه وقتله، فهو يذكر لهم أنه لن يغسل السوءات ويدفعها عن أحسابهم أخذهم الدية، وقبولهم للنعم التي سيقت لمعبد بن العبد، وإنما الذي يغسل هذه السوءات هو قتلهم لعمرو بن هند؛ ولذلك فهو يأمرهم بأخذه وقتله ثأرا لأخيهم.

مجئ الالتفات نتيجة اختلاف الرواية:

قد يؤدي تغير رواية بعض الأبيات إلى مجئ الكلام على الالتفات، وإلى

(١) الأغاني ٢١/ ١٣٢.

(٢) الديوان ١٣١، بني قلابة: نسبة إلى قلابة بنت الحارث وهي بعض جدات طرفة، معضد: هو معضد بن عمرو الذي ولي قتل طرفة، وقيل هو الذي جاء بالإبل لدية طرفة فدفعها إلى قومه، يرحض: يغسل، الحواثر: بطن من عبد القيس وهم بنو حوثرة، معبد: هو معبد بن العبد أخو طرفة.

مجيئه على غير الالتفات فى البعض الآخر، فمن مجيئه على غير الالتفات قوله:

فـــإن يُقـــبلوا بالودِّ نُقـــبلْ بمثله وإلا فنحن آبى وأشـــمس[١]

فقد روى فى الأغانى «فإن تقبلوا»[٢] على الخطاب.

وهذا البيت من القصيدة التى قالها فى عتاب بنى حنيفة، والمتلمس فى هذه القصيدة يغلب عليه أسلوب الخطاب، وذلك لما فى الخطاب من الدلالة على الحضور والمكاشفة والمواجهة بما كان منهم، وفى هذا نوع من التقوير لما فعلوه، إذ يعدده عليهم بمرأى منهم ومسمع، فما يستطيع أحد أن ينكر منه شيئاً، أو يرميه بالكذب فى قوله إن كان مدعياً عليهم، هذا من جهة ومن جهة أخرى ليؤلمهم ويقرعهم ويوبخهم بإسماعهم مقابح أفعالهم، وينشر على أعينهم مخازيهم؛ لأن توبيخ الحاضر المشاهد لتوبيخه أبلغ وأقوى فى الإهانة والزراية عليه من توبيخ الحاضر.

فعلى رواية الديوان يكون المتلمس قد التفت عن الخطاب إلى الغيبة فى قوله: «فإن يقبلوا» أما على رواية الأغانى «فإن تقبلوا» فلا يكون هناك التفات.

والالتفات على رواية الديوان يفيد أن المتلمس قد عدل عن خطاب بنى حنيفة إلى الغيبة، وكأنه لا يريد أن يطلب منهم الود مباشرة، وفى هذا تحقير لهم، وكأنه أراد أن ينبه إلى ما يستحقونه من الذم والإهانة بعدم خطابهم مباشرة، والالتفات إلى البعد عنهم حتى فى الكلام.

كما أن فى العدول إلى الغيبة هنا فائدة أخرى ربما قصد إليها المتلمس، وهى أن من فعل مثل هذه الأفعال، وسلك الطريق الذى سلكوه مع قومه، فإنه ينبغى أن يوبخ عليه بحكاية حاله وكأنه يخاطب به قوماً آخرين يقول لهم: ألا ترون إلى قبيح فعالهم وسوء صنيعهم.

وعلى ذلك فرواية الديوان هى الأولى والأليق بمراد الشاعر من رواية الأغانى حيث لا التفات فيها.

وتغيرت الرواية فأدى إلى الالتفات فى قوله:

---

(١) الديوان ١٢٦.

(٢) ينظر: الأغانى ٢١/ ١٢٢.

قد طال ما أحببتَهَا ووِدتُها   لو كان يُغنى عنكَ طولُ تودد[1]

حيث روى «أحببتها ووددتها»[2] على ضمير المتكلم، وبذلك يكون قد التفت عن التكلم فى قوله «أحببتها وودتها» إلى الخطاب فى قوله: «عنك» وكان مقتضى الظاهر أن يقول «عنى».

وهذا الالتفات بجانب أن فيه تنبيها لذهن السامع كما ذكر البلاغيون فى فائدة الالتفات عامة، إلا أنه هنا أفاد بيان نفسية هذا الشاعر وشدة حبه لمحبوبته، ولذلك أضاف الحب والود إلى نفسه، أما البعد والاستغناء عن المحبوبة فلم يستطع أن يضيفه إلى نفسه، وإنما أضافه إلى شخص آخر كأنه يخاطبه، وهذا يتلاقى مع نظم البيت السابق عليه وهو:

إن الحبيبة حبها لم ينفد   واليأس يسلِى لو سلوتَ أخا دد[3]

حيث أضاف أيضا الحب إلى نفسه، وأنه لم ينفد بعد، وإنما هو باق على حبه لحبيبته، وأنه لا يسلو عنها، ولكنه حينما ذكر السلو لم يضفه لنفسه، وإنما أضافه أيضا إلى الخطاب، وبذلك يكون البيتان على نمط واحد، ولذلك فرواية الالتفات هى الأولى بنظم البيت وسياقه، ونفسيه الشاعر ومراده.

اختلاف الرواية بالتعريف والتنكير:

اختلفت رواية بعض أبيات المتلمس بالتعريف والتنكير، ومن ذلك قوله يذكر عصيان طرفة لأمره له بإلقاء الصحيفة:

عصانى فما لاقى الرشاد وإنما   تبيَّنُ من أمر الغوى عواقبه[4]

حيث روى فى أمالى المرتضى[5]، وشرح شواهد المغنى[6] «فما لاقى رشادا».

والتعريف فى رواية الديوان للدلالة على أنه الرشاد الكامل الذى ينبغى أن يبحث عنه، أو الرشاد المعهود الذى ينجى صاحبه، أما الرواية على التنكير، فللدلالة على التقليل أى عصانى فما لاقى رشادا يسيرا، ويمكن أن يكون

---

(١) الديوان ١٣٤.
(٢) هى رواية المخطوطتين ب ،ج كما ذكر محقق الديوان.
(٣) الديوان ١٣٣، الدد: اللهو واللعب.   (٤) الديوان ١٩٤، الغوى: الضال.
(٥) ينظر: أمالى المرتضى ١/ ١٨٥.
(٦) ينظر: شرح شواهد المغنى للسيوطى ١٠٣.

التنكير للدلالة، على إرادة العموم، أى: فما لاقى أى نوع من أنواع الرشاد.

والأوفق بغرض الشاعر الرواية على التعريف؛ لأن المتلمس يريد الرشاد الكامل أو المعهود الذى يكون سبباً فى نجاة صاحبه، فهو لا يريد مطلق الرشاد، وإنما يريد الرشاد المنجى لصاحبه، هذا فضلا عن أن تعريف الرشاد بـ«أل» يتلاقى مع تعريف «الغوى» بـ «أل» أيضا فى نهاية البيت.

واختلفت الرواية أيضا بالتعريف والتنكير فى البيت التالى لهذا البيت وهو:

فأصبح محمولا على ظهر آلة يمجُّ نجيعَ الجوف منه ترائبه[1]

حيث روى «على آلة الردى»[2].

والتنكير فى رواية الديوان فيه دلالة على التفخيم والتهويل لشأن هذه الآلة التى كان مرفوعاً عليها طرفة.

والرواية الأخرى «آلة الردى» التعريف فيها بالإضافة فهى ليست مطلق آلة يحمل عليها، وإنما هى آلة خاصة وهى آلة الردى، أى: الهلاك والموت، فالتعريف هنا لإرادة الخصوص.

وقد ذكر محقق الديوان الأستاذ حسن كامل الصيرفى أن البيت روى بقوله «ألة» وفسرت الألة بمعنى الحربة، إلا أنه رجح رواية «آلة» ورجح تفسير الآلة بأنها سرير الميت بقوله: «ونقول: إن الوجه فى تفسيره هو: سرير الميت، أى: النعش، وإن بيت المتلمس يجب أن يروى «على آلة» كما جاء فى كثير من المراجع، ويجب أن يكون تفسيره بمعنى سرير الميت لا بمعنى الحالة»[3].

وعلى ذلك فالأولى أن يكون البيت على رواية التعريف بالإضافة، لأن ذلك هو الملائم لغرض الشاعر، والواقع الخارجي، فطرفة لم يحمل على أى آلة، وإنما حمل على آلة مخصوصة وهى: «آلة الردى» أى: السرير الذى يحمل عليه كل من فعل به مثل ما فعل بطرفة من القتل.

كما أن التعبير عنها بأنها «آلة الردى» فيه دلالة على أنها آلة جعلت

(١) الديوان ١٩٤ يمج: يرمي، النجيع: الدم الطرى الشديد الحمرة، وقيل هو دم الجرف خاصة، الترائب: موضع القلادة من الصدر.
(٢) ينظر: سرح العيون فى شرح رسالة ابن زيدون لابن نباتة المصرى ٣٩٩.
(٣) الديوان ١٩٦ هامش ٢.

للهلاك، فمن قُدِّر عليه الهلاك ركبها وحمل عليها طائعاً أو كارها، وهذا ما جاء في البيتِ التالي لهذا البيت وهو قوله:

فإلا تجَلَّلْهَا يعالوكَ فوقها ... وكيف تَوَقَّى ظهر ما أنت راكبه[1]

اختلاف الرواية بالتقديم والتأخير:

اختلفت الرواية بالتقديم والتأخير في قوله:

ألك السدير وبارق ... ومبايض ولك الخورنق

والقصر ذو الشرفات من ... سِنْدادَ والنخل المبَسَّقْ[2]

حيث روى البيت الثاني «والقصر من سنداد ذى الشرفات»[3] فعلى رواية الديوان يكون قوله: «ذو الشرفات» وصفا للقصر، أما على الرواية الأخرى فيكون وصفا لـ «سنداد» وحينما كان وصفاً للقصر تقدم على شبه الجملة «من سنداد» حتى يلي النعت المنعوت بلا فاصل.

ورواية الديوان هى الأولى والأليق بمراد الشاعر؛ وذلك لأن وصف القصر بالارتفاع والعلو يتلاءم مع عظم الأشياء التى نسبها المتلمس لعمرو بن هند يهجوه؛ لأن عظم هذه الأشياء لا تمنعه من أن يفتك به المتلمس وقومه؛ لأن المتلمس بعد أن عدد كثيراً من الأشياء قال:

فلئن تعش فليبلغن ... أرماحنا منك المخنق

فمهما كان القصر عالياً لا يمنع عمرو بن هند من المتلمس وقومه، كما أن تفسير قوله: «سنداد» بأنه اسم نهر[4] لا يلائمه أن يوصف بالعلو والارتفاع.

(١) يعالوك: يعلوك، يقول: إذا لم تركب هذه الحالة طائعاً أركبتها كارها ثم قال: وكيف توقى ظهر ما أنت راكبه، وهذا مثل يضرب لمن يمتنع من أمر لابد له منه، أي: لا تستطيع أن تدفع عن نفسك ما لا بد أن ينزل بك.

(٢) الديوان ٢٣٦، ٢٤١، السدير: قصر، بارق: ماء بالعراق، مبايض: موضع كان فيه يوم للعرب قتل فيه طريف بن تميم فارس بنى تميم، المبسق: المستوى حتى يصعد عليه اللقاط.

(٣) ينظر: معجم البلدان ٤/ ٦٤٣ مرابض.

(٤) ينظر: الديوان ٢٤١، لسا العرب ٦/ ٣٨٩ «سند».

كما أن جعل «ذو الشرفات» وصفاً للقصر يتلاقى مع البيت التالى لهذا البيت وهو قوله:

والغمر ذو الأحساء وال ـ لذات من صاع وديسق[1]

فنظم «والغمر ذو الأحساء» يرجح رواية «والقصر ذو الشرفات» فهما على نظم واحد ووزن واحد.

أما رواية «والقصر من سنداد» فلا تتلاءم مع نظم البيت التالى عليه لاختلاف النظم فيهما.

اختلاف الرواية بين القصر وعدمه:

اختلفت رواية بعض الأبيات، فجاءت على القصر فى رواية وعلى غير القصر فى أخرى، وذلك كما فى قوله يخاطب طرفة ويحثه على التخلص من صحيفته:

ألق الصحيفة لا أبا لك إنه يُخْشَى عليك من الحباء النقرس[2]

حيث روى فى شرح مقامات الحريرى «إنما يخشى عليك»[3]

فعلى رواية الديوان ليس فيها إلا التأكيد على أن المتلمس يخشى على طرفة من العطاء الذى فيه الهلاك والداهية العظيمة.

أما على رواية شرح مقامات الحريرى فهى على طريق القصر، أى ما يخشى على طرفة من هذا العطاء المزعوم إلا الهلاك، وهو قصر صفة على موصوف، وهو قصر قلب؛ لأن طرفة كان يعتقد أن فى الصحيفة التى معه العطاء الجزيل، ولكن المتلمس قلب عليه هذا الاعتقاد، وبين له أن فيها الهلاك، وأنه لا يخشى عليه من هذه الصحيفة إلا الهلاك.

وإذا كانت رواية الديوان على سبيل التأكيد على أنه يخشى على طرفة من هذه الصحيفة الهلاك، فإن رواية القصر فيها زيادة تأكيد؛ لأن القصر تأكيد على تأكيد، وعلى ذلك فهى الأبلغ؛ لأنها تحكى حال المتلس وشدة

---

(١) الديوان ٢٤٢، الغمر: موضع، الأحساء: جمع حسى وهو حفيره قريبة القعر، صاع: مكيال، ديسق: بعض الآنية وهو خوان من فضة.

(٢) الديوان ١٨٦، الحباء: العطية والهبة، النقرس: الهلاك والداهية العظيمة.

(٣) ينظر: شرح مقامات الحريرى ١/ ٤٣٦.

خوفه على طرفة مما فى الصحيفة، وأنه ليس فيها إلا الهلاك له، فإذا تخلص منها فقد تخلص من الهلاك، فلا يخاف عليه من شئ بعدها، كما أنها تقلب اعتقاد طرفة، بخلاف رواية الديوان فليس فيها تعرض لاعتقاد طرفة وقلب هذا الاعتقاد، الذى هو مراد المتلمس.

ومما يدل على أن المتلمس لم يرد أن يحذر طرفة مما فى الصحيفة فقط، وإنما أراد أن يقلب عليه اعتقاده، لومه لطرفة لعصيانه أمره له بإلقاء الصحيفة، وبيان أن هذا العصيان هو الذى سبب له الهلاك، وذلك بقوله فى قصيدة أخرى:

عصانى فما لاقى الرشاد وإنما ... تبين من أمر الغوى عواقبه
فأصبح محمولا على ظهر آلة ... يمج نجيع الجوف منه ترائبه[(١)]

كما أنه قارن بين نفسه حينما ألقى الصحيفة وبين طرفة حيث لم يسمع لنصح المتلمس وتصحيح اعتقاده، يقول المتلمس:

مَنْ مُبلغُ الشعراءِ عن أخويهمُ ... خبراً فتَصْدُقُهُمْ بذاك الأنفسُ
أودى الذى علِقَ الصحيفةَ منهما ... ونجا حِذارَ حبائه المتَلمس[(٢)]

فالذى نجى المتلمس هو إلقاؤه الصحيفة، أما طرفة فالذى أودى به هو عدم إستماعه لنصح المتلمس حينما أمره بإلقاء الصحيفة.

وعلى ذلك فرواية القصر هى الأليق بغرض الشاعر.

ومجئ القصر بـ «إنما» على ما هو مقرر عند البلاغيين من أنها تأتى فى الأمور الثابتة المقررة التى لاشك فيها[(٣)]، وذلك أن المتلمس لما علم بما فى صحيفته من الأمر بقتله، أصبح الأمر بقتل طرفة فى صحيفته لاشك فيه بالقياس على صحيفة المتلمس، وعلى ذلك فالأمر عند المتلمس أصبح واضحا لا ينبغى أن يشك فيه، ولذلك قصر بإنما، وكذلك ينبغى أن يكون عند طرفة.

---

(١) الديوان ١٩٤.

(٢) الديوان ١٧٧، أودى: هلك، حذار حبائه: أى حذر ما يحبو به، أى يعطى، أى: لما حذر هذا العطاء نجا.

(٣) ينظر: شروح التلخيص ٢/ ٢١٩.

اختلاف الرواية في التشبيه:

اختلفت رواية بعض أبيات المتلمس مما أثر فى توجيه الكلام فى التشبيه، حيث تغير الكلام فى مجيئه على التشبيه فى رواية أو على غير التشبيه فى رواية أخرى، أو أدى إلى تغير المشبه فى بعض الروايات، أو تغير المشبه به، أو تغير أداة التشبيه.

فقد اختلفت الرواية فى إجراء الكلام على التشبيه أو العطف فى قوله:

كطريفةَ بن العبد كان هديهم ... ضربوا قُذَالهَ رأسه بمهنَّدِ(١)

حيث روى فى مقاييس اللغة «وطريفة بن العبد»(٢)

وهذا البيت من قصيدة قالها المتلمس بعد أن هرب إلى الشام يحرض فيها قوم طرفة على أن يأخذوا بثأره، وسياق البيت هكذا:

وإذا الركابُ تَوَاكَلَتْ بعد السرى ... وجرى السراب على متون الجدجد

مِرحت وطاح المرو من أخفافها ... جذب القرينة للنجاء الأجرد

لبلاد قوم لا يرام هديهم ... وهدى قوم آخرين هو الرَّدِى(٣)

كطريفة بن العبد..

فرواية الديوان على تشبيه الجوار الذى فيه الردى والهلاك بجوار طرفة بن العبد للملك عمرو بن هند، ووجه الشبه عدم المنعة والحماية فى كل مما يؤدى إلى الهلاك.

وفى هذا الشبيه هجاء لعمرو بن هند، وأنه لا يحمى جاره، وإنما يعرضه للهلاك، بل هو الذى يكون سبباً للهلاك، كما حدث مع طرفة بن العبد، حيث قام عمرو بن هند بالأمر بقتله.

---

(١) الديوان ١٤٤، قذالة رأسه: مؤخرة رأسه، المهند: السيف المصنوع من حديد الهند.

(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة ١٠٦٧ «هدى».

(٣) الركاب: الإبل، تواكلت: فترت فى السير، السرى: سير الليل، متون: جمع متن وهو من كل شئ ما ظهر منه، الجدجد: المكان الصلب الغليظ، مرحت: نشطت، المرو: حجارة بيض، القرنية: تقرن إليها أخرى فى حبل، النجاء: الانطلاق، الأجرد: السريع، الهدى: الرجل الذى له حرمة مثل حرمة الهدى الذى يهدى للبيت الحرام، الردى: الهالك.

أما رواية المقاييس «وطريفة» فهى على سبيل تقرير حقيقة وهى أن مجاورة طرفة لعمرو بن هند كانت سببا لهلاكه؛ وذلك لأن جوار عمرو بن هند لا يمنع ولا يحمى، هذا بالمقارنة لجوار قوم آخرين -وهم غسان- فإنهم يمنعون من يحتمى بهم ويدفعون عنه الهلاك، وهذا المعنى هو ما قرره فى قوله:

لبـــلاد قـــوم لا يرام هديهم وهدى قـــوم آخـــرين وهو الردى

ولذلك فهو قد هرب من عمرو بن هند ولجأ إلى غسان، لأن فى هذا حماية له ومنعة.

وتقرير هذه الحقيقة وبيان كونها معلومة يعرفها الغادى والرائح أقذع فى هجاء عمرو بن هند، وأحث لقوم طرفة أن يأخذوا بثأره؛ لأنه بذلك يدفعهم إلى مهاجمة عمرو بن هند، إذ لا منعة فيه، ولا يحمى من يستجير به، وهذا يدل على ضعفه ومهانته وعجزه.

هذا فضلا عن أن تقرير الحقائق التى لا شك فيها ظاهر فى القصيدة كلها، بدءاً من مطلعها بقوله:

إن الحـــبيـــبـــةَ حبُّهـــا لم ينفـــد واليـــأسَ يُسْلِى لو سلوت أخَا دَدِ

حيث يقرر أن حبيبته حبها لم ينفد بعد، وأنه لا يزال يحبها، وأنَ الشراب لن يسليه عنها أو ينسيه حبها.

ثم قرر أن العراق وأهله كانوا الهوى بقول:

إن العـــراق وأهله كـــانوا الهـــوى فـــإذا نأى بى ودهم فليـــبـــعـــد

ثم قرر بعض صفات ناقته التى هرب عليها، ثم قرر أنه لجأ إلى قوم لا يرام هديهم، ثم قرر أنه ترك الخيانة والحقد والشر ببلدة عمرو بن هند بقوله:

إن الخـــيـــانة والمغـــالة والخنا والغـــدر أتركـــه ببلدة مفْسِد[1]

ثم قرر بعض صفات الذم والهجاء لعمرو بن هند بقوله:

ملكٌ يلاعب أمَّه وقَطينَهـــــا رَخوُ المفـــــاصل أيره كـــــالمرود

بالبـــاب يطلب كل طالِّب حـــاجـــة فـــإذا خـــلا فـــالمرء غـــيـــر مسدَّد(٢)

---

(١) المغالة: الحقد الباطن والشر، الخنا: الفحش فى الكلام.

(٢) القطين: تباع الملك ومماليكه، أو الخدم والأتباع والحشم، الرخو: اللين.

ثم قرر أن قوم طرفة كانوا لا يقبلوا الدنية أبداً، وأن هذه لم تكن عادة لهم، وأنه لن يغسل السوءات عنهم إلا أخذهم بثأره بقوله:

أبنى قلابة لم تكن عاداتكم ... أخذ الدنية قبل خطة معضد

لن يرحض السوءات عن أحسابكم ... نعم الحوائر إذ تساق لمعبد(١)

فتقرير الحقائق ظاهر فى هذه القصيدة، وعلى ذلك فرواية «وطريفة ابن العبد» تتناغى وتتلاقى مع أسلوب القصيدة ونظمها.

وقد تغير المشبه نتيجة لاختلاف الرواية فى قوله:

حنّتْ قلوصى بها والليل مُطَّرِقٌ ... بعد الهُدُوّ وشاقَتْهَا النواقيس

معقولة ينظر التشريق راكبَها ... كأنها من هوى للرمل مسلوس(٢)

حيث روى البيت الثانى «كأنه من هوى للرمل مسلوس»(٣)

ومعنى البيتين: حنت ناقتى إلى العراق، فمدت صوتها طربا من هذا الحنين فى الليل الشديد السواد، وساعدها على هذا الحنين سماعها للنواقيس، وهذه الناقة معقولة؛ لأن راكبها ينتظر انتهاء أيام التشريق حتى يعود عليها إلى بلده، ولأنها معقولة لا تستطيع القيام أو السير، أخذتت تحرك رأسها من أعلى إلى أسفل، ومن أسفل إلى أعلى حتى يظن من يراها أنها ذاهبة العقل من شدة هواها للرمل.

فرواية الديوان على تشبيه الناقة بذاهب العقل، أما الرواية الأخرى فعلى تشبيه راكب الناقة بمن ذهب عقله.

ورواية الديوان هى الملائمة لسياق البيت؛ وذلك لأن المتلمس فى البيت ذكر حنين ناقته إلى الشام، وأن الحنين هيجه سماعها للنواقيس، وهذا الحنين وهذا التهييج يقتضى منها أن تسرع فى سيرها، ولكنها معقولة فهى لا تملك من إظهار هذا الحنين سوى تحريك رأسها حتى يظن من يراها أن بها جنوناً.

---

(١) القلوص من الإبل الشابة، حنت من الحنين وهو أن يمد البعير صوته طربا إلى إلف أو وطن، مطرق: يتطرق بعضه فوق بعض، وهو يصف شدة سواده، شاقتها: هاجتها، معقولة: من العقل فوق الركبة بثنايين، التشريق: يريد أيام التشريق، أى ينظرها لرمى الحجارة ثم يذهب إلى الشام، المسلوسك الذاهب العقل.

(٢) ينظر: الأغانى ٢١/ ١٢٥.

ومما يدل على أن مقصود الشاعر هو تشبيه الناقة وليس الراكب، أنه وصف الناقة بأنها معقولة، وهذا يدل على أنه لا يوجد فوقها راكب؛ لأنه لا يعقل أن يركبها وهي معقولة.

ومن الأمور التي تدل على أن الغرض بالتشبيه متجه إلى الناقة أن وصف الناقة هو ما تدور عليه الأبيات، سواء ما قبله كما في قوله: حنت قلوصي، أو ما بعده، سواء في استبعاده لهذا الحنين لبعد المسافة، أو في وصف حال ناقته ومخاطبته لها، وهذا ما يظهر من قوله بعد البيت الذي فيه التشبيه:

أنّى طربتِ ولم تُلَحَى على طرب ... ودون إلفك أمــــــراتٌ أَمَا ليسُ
حنت إلى نخلة القصوى فقلت لها ... بسلٌ عليك ألا تلك الدهاريس
أُمّي شـــامــيـــة إذ لا عـــراق لنا ... قـــومــا نودهم إذ قِـــومنا شـــوس
لن تسلكي ســبل البـــوباة منجـــدة ... ما عاش عمرو وما عُمِّرتَ قابوس[1]

وكذا اختلف المشبه نظراً لاختلاف الرواية في قوله:

كـــأني شـــاربٌ يوم اســـتـبــدوا ... وحـــث بهم لدى المومـــاة حـــاد
عــقـــاراً عُتِّقت في الدّنّ حـــتى ... كـــأن حـــبـــابهـــا حـــدق الجـــراد[2]

حيث روى البيت الثاني في المخطوطة أ من الديوان «كأنها حدق الجراد»[3]

فرواية المخطوطة على تشبيه الخمر نفسها بحدق الجراد، أما رواية الديوان فعلى تشبيه الفقاقيع التي تطفو فوق الخمر بحدق الجراد.

والمتأمل للبيت وسياقه يجد أن الأولى - فضلاً عن أن رواية المخطوطة

---

(١) الطرب: الفرح، تلحى: تلامى، إلفك: من تألفينه، أمرات: جمع مرت وهي الأرض المستوية، أما ليس: جمع إمليس وهي الأرض التي لا نبات بها، نخلة القصوي: موضع بالعراق، بسل: الدهاريس: الدواهي المنكرات، أمي: اقصدى، شوس: الأشوس الذى ينظر إليك نظر المبغض، البوباة: ثنية في طريق نجد ينحدر منها إلى العراق، منجدة: متجهة نحو نجد، قابوس: أخو عمرو بن هند.

(٢) الديوان ١٦٦، استبدوا: مضوا ولم يشركوني، حث بهم: أسرع بهم، الموماة: المفازة الواسعة الملساء، عقاراً: الخمر التي عافرت الدن، أي أطالت المكث فيه، الدن: وعاء صخم للخمر، الحباب نفاخات الماء.

(٣) الديوان ١٦٦ هامش ٥.

ينكسر بها الوزن- أن يكون التشبيه لنفاخات الخمر، وليس للخمر نفسها؛ لأنه لا مشابهة بين الخمر وحدق الجراد فى الواقع، ولا حاجة تدعو إلى هذا التشبيه، بخلاف تشبيه النفاخات التى تطفو فوق الخمر المعتقة، فإنها تشبه حدق الجراد فى الاستدارة والبروز، واستدارة هذه الفقاقيع وبروزها دليل على شدة تخمر الخمر، والواقع يؤيد ذلك فإن ظهور الفقاقيع على العجين ونحوه دليل على تخمره، ولذلك فإن المتلمس لكى يظهر لنا شدة وجده كأنه سكران لشربه الخمر، وأظهر شدة سكره بأنه لم يشرب أى خمر، وإنما شرب خمراً قد عتقت فى الدن، ولذلك ظهرت النفاخات فوقها، فالذى ينظر إليها يرى أول ما يرى منها هذه النفاخات التى تدل على جودتها وحسن تعتيقها.

كما أن تشبيه حباب الشراب بحدق الجراد هو المعروف والمشهور الذى ورد فى كلام العرب، يقول الجاحظ «ويوصف حباب الشراب بحدق الجراد»[1] وذكر أبيات المتلمس.

أما اختلاف المشبه به لاختلاف الرواية فقد جاء فى قوله يصف ناقته:

تعدوا إذا وقع الممرُّ بدفها ... عدو النّحوصِ تخاف ضيق المرصد[2]

حيث يروى «عدو الأتان»[3]

فعلى رواية الديوان شبه عدو ناقته بعدو النحوص بجامع السرعة فى كل، أما على رواية «عدو الأتان» فقد شبه عدو ناقته بعدو الأتان بجامع السرعة أيضا.

وعلى رواية الديوان «عدو النحوص» المشبه به ليس مطلق الأتان، وإنما هى أتان مخصوصة؛ لأن النحوص: الأتان الحائل[4]، والأتان الحائل هى التى حمل عليها فلم تلقح، أو هى التى لم تحمل سنة أو سنتين أو سنوات[5]، أو هى التى لا لبن لها ولا ولد لها[6].

---

(١) الحيوان للجاحظ ٥/ ٥٦١ تحقيق عبدالسلام هارون ط دار إحياء التراث العربى طبعة ثالثة ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م.

(٢) الديوان ١٣٦، الممر: السوط الشديد الفتل، الدف: الجانب، المرصد: الطريق.

(٣) هذه رواية المخطوطتين ب ،ج كما ذكر محقق الديوان.

(٤) الديوان ١٣٧ وينظر: لسان العرب ١٤/ ٧٢ «نحص».

(٥) ينظر: لسان العرب ٣/ ٤٠٢ «حول».

(٦) ينظر: اللسان ١٤/ ٧٢ «نحص».

ولا شك أن الأتان التى لم تحمل ولم يكن لهـا ولد تكون أسرع من الحامل أو التى لها ولد؛ لأن الحمل يكون عائقا عن شدة السرعة، كما أن الولد ربما أشغل أمه فلا تسرع فى السير لإنشغالها بولدها.

وعلى ذلك فإن رواية «عدو النحوص» هى التى تدل على السرعة فى السير التى أرادها المتلمس.

أما الاختلاف فى أداة التشبيه فقد جاء فى قوله يصف جملاً.

يَجُولُ بذى الأرْطَى كـأن سـراته كبرقٍ نزيعٍ والسـحـابة ترجس[1]

حيث روى «تخال سراته»[2].

فالمتلمس شبه أعلى ظهر الجمل بالبرق الذى يلمع من بعيد وسط المطر النازل من السحاب، إلا أنه تغيرت أداة التشبيه فى رواية الديوان عنها فى رواية المخطوطتين، فجاءت الأداة فى الديوان «كأن» بينما جاءت فى المخطوطتين «تخال».

ومن المعروف عند البلاغيين أن «كأن» تستعمل حيث يقوى الشبه حتى يكاد الرائى يشك فى أن المشبه هو المشبه به أو غيره[3]، ولذلك حكى القرآن لنا قثول بلقيس فى قوله تعالى: **﴿قال نكروا لها عرشها ننظر أتهتدى أم تكون من الذين لا يهتدون. فلما جاءت قيل أهكذا عرشك قالت كأنه هو﴾**[4] وقد كان هو فعلا، فلشدة الشبه فى نظرها استعملت كأن[5].

أما استعمال بعض الأفعال كأدوات للتشبيه. فإن بعض هذه الأفعال يفيد التشبيه صراحة، وهى كل فعل اشتق من مادة التشبيه مثل شابه ويشابه ويماثل[6] .. وهناك بعض الأفعال لا تفيد التشبيه صراحة وإنما تنبئ عنه، ومنها ما جاء فى رواية المخطوطتين «تخال» وهذا الفعل يستعمل إذا كان وجه الشبه بعيدا عن التحقيق وخفياً عن الإدراك[7].

---

(١) الديانو ٢٣٢، ذو الأرطى: موضع ينسب إلى نبات الأرطى، والأرطى شجر ينبت فى الرمل ورقه دقيق وثمره كالعناب، السراة من كل شئ أعلاه، برق نزيع: يلمع من بعيد، ترجس: تمطر.

(٢) هى رواية المخطوطتين ب، ج كما ذكر محقق الديوان.

(٣) ينظر: عروس الأفراح ٣/ ٣٩٤. (٤) النمل ٤١، ٤٢.

(٥) ينظر: نظرات فى البيان د/ عبد الرحمن الكردى ٦٨ الطبعة الثالثة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م. (٦) ينظر: شروح التلخيص ٣/ ٣٨٦.

(٧) ينظر: علم البيان دراسة تحليلية لمسائل البيان ١٠٧ د/ بسيونى عبد الفتاح فيود مطبعة السعادة الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.

وبالرجوع إلى سياق البيت نجد أن المتلمس قد وصف جمله بأوصاف تقرب هذا التشبيه، وتجعله غير بعيد أو خفي، وسياق البيت هكذا:

له جُدَدٌ سودٌ كأن أَرَنْدَجاً ... بأكرُعِه وبالذراعين سندس
والوجه ديباج وفوق سراته ... ديا بوذة والروق أسحم أملس
يجول بذى الأرطى كأن سراته ... كبرقٍ نزيع والسحابة ترجس[1]
فبات إلى أرطاة حقف كأنما ... إلى دفها من آخر الليل معرس[2]

فالمتلمس قد وصف جمله بأن فوق ظهره ديابوذة، وهي ثوب ينسج على نيرين، وهو معرب وأصله بالفارسية دبوذ، وإذا كان محقق الديوان وكذا أصحاب المعاجم لم يذكروا لون هذا الثوب[3]، فإن الأقرب إلى الذهن أنه ثوب لامع؛ لأن العرب لا يعرفون من الثياب إلا الخشن، أما الثوب اللين اللامع فكانوا يأتون به من بلاد الأعاجم، كبلاد فارس وبلاد الهند، ولذلك فإنهم كانوا كثيراً ما يتغنون بحسن هذه الثياب.

كما أن وصفه بأن في وجهه ديباجاً يقوى إرادة التحسين في وصفه بأن على ظهره ديابوذهة؛ وذلك لأن أصل مادة الديباج تدل على شئ ذى صفة حسنة[4]، والدبج: النقش والتزيين، والديباج ضرب من الثياب مشتق من ذلك[5]، ولا يزين إلا بالشئ الحسن اللامع.

وعلى ذلك فوصف المتلمس لجمله في البيت السابق على التشبيه يقوى المشابهة بين ما على ظهر الجمل من الثياب اللامعة والبرق الذى يلمع من بعيد وسط المطر النازل من السحاب، فتكون «كأن» قد جاءت في موضعها الذى تستعمل فيه حيث يقوى وجه الشبه.

---

(١) جدد: خطوط، الأرندج: الجلد الأسود تعمل منه الخفاف، الأكرع: جمع كراع وهو من الإنسان ما دون الركبة إلى الكعب ومن الدواب ما دون الكعب، السندس: ضرب من الثياب، ديابوذة: ثوب ينسج على نيرين، الروق: القرن، أسحم: أسود.

(٢) الحقف: رمل معوج، دفها: جانبها، معرس: الذى قد بنى بأهله.

(٣) ينظر: الديوان ٢٣١، لسان العرب ٤/ ٢٧٩ «دبذ».

(٤) ينظر: معجم مقاييس اللغة ٣٧٣ «ديج».

(٥) ينظر: لسان العرب ٤/ ٢٧٨ «ديج».

ولا يقدح فى كون «كأن» للتشبيه مجئ الكاف فى قوله «كبرق» فإن الكاف لتأكيد التشبيه، جريا على القاعدة المعروفة من أن الثانى يكون تأكيداً للأول، فالتشبيه منعقد بـ «كأن» والكاف لتأكيد ذلك.

اختلاف الرواية وأثره في إرادة الحقيقة او المجاز:

اختلفت رواية بعض أبيات المتلمس، وأثر هذا الاختلاف فى التوجيه البلاغى للبيت، حيث يروى مرة فيكون حقيقة، ويروى برواية أخرى فيكون مجازاً، ومن ذلك قوله:

لأورِثَ بعدى سُنَّةً يُقتدى بها وأجلُوَ عن ذى شبهة أن تَوَهَّمَا[1]

حيث روى فى خزانة الأدب «وأجلو عمى ذى شبههة»[2]

وهذا البيت مرتبط بالبيت السابق عليه وهو:

وقد كنتَ ترجو أن أكون لعقبهم زنيما فما أُجْرِرْتُ أن أتكلما[3]

فهو يخاطب الحارث اليشكرى، يقول له: كنت ترجو أن أكون ملحقا بقومى وليس منهم حقيقة، ولكنى لم يربط لساق فلا أدافع عن نسبى إليهم، فقد تكلمت وأثبت أنى منهم لأورث سنة لمن بعدى يقتدى بها، فلا يسكت على الضيم ويرضى به، وإنما يجب عليه أن يدفعه، وأن يزيل الشبهة التى تجعل بعض الناس تتوهم غير الحقيقة.

فالمعنى على رواية الديوان أجلو الشبهة عن صاحبها حتى لا يتوهم غير الحقيقة، وعلى ذلك فالكلام مستعمل فى حقيقته من غير تجوز.

أما على رواية الخزانة «وأجلو عمى ذى شبهة» فالكلام فيه على الاستعارة، حيث شبه عدم معرفة حقيقة نسبه بالعمى الذى لا يدرك معه صاحبه حقيقة الأشياء، بجامع الضلال عن الحق فى كلٍ، ثم حذف المشبه واستعير المشبه به للمشبه على سبيل الاستعارة التصريحية الأصلية.

فالذى لا يعرف نسب المتلمس ليس أعمى حقيقة، وإنما شبه بالأعمى الذى لا يعرف الأشياء، وفى هذا مبالغة لا توجد فى الرواية على الحقيقة، وهذه المبالغة تتلاءم مع نفسية المتلمس وشدة رغبته فى تأكيد نسبه لقومه،

---

(١) الديوان ٣٩. (٢) ينظر: خزانة الأدب ٤/ ٢١٦.

(٣) الزنيم: الملحق بالقوم وليس منهم، الإجرار: أن يشق لسان الفصيل لئلا يرضع، يريد أنه لم يربط لسانى عن الكلام، وضرب الإجرار مثلاً للسكوت.

فالذى ينكر هذا كأنه أعمى لا يبصر، وعلى ذلك فرواية الخزانة هى الأولى والأليق بالغرض من الكلام.

وجاء أيضا اختلاف الرواية بين الحقيقة والاستعارة فى قوله:

وألقيتُهَا فى الثنى من جنب كافرٍ كذلك أَقْنُو كل قط مضلل[1]

حيث روى فى الشعر والشعراء[2] ومعجم البلدان[3] «أفنى» وروى فى الاقتضاب «ألقى»[4].

والمتلمس فى هذا البيت يذكر أمر صحيفته وأنه تخلص منها وألقاهافى النهر بمجرد أن عرف ما فيها، فهو لم يتمسك بها ولم يحفظها وكذلك لا يحفظ كل شئ فيه الهلاك.

وعلى ذلك فرواية الشعر والشعراء ومعجم البلدان والاقتضاب «أفنى وألقى» على الحقيقة؛ لأنه ألقى صحيفته بالفعل فأفناها ولم يحتف بها.

أما رواية الديوان «أقنو» فالاستعمال فيه على سبيل الاستعارة الضدية التهكمية؛ لأن «أقنو» معناها فى اللغة يدور حول الحفظ والملازمة[5]، وعلى هذا المعنى فسرت فى الديوان حيث يقول المحقق «يقول: حفظى لهذا الكتاب أن أرمى به فى الماء»[6] ونقل عن ابن سيده فقال: «وقال ابن سيده وهو يذكر هذا البيت: يقول: كذا يكون حفظى له تمسكى به، وكان ألقاها فى الفرات حين علم ما فيها ونجا إلى الشام، وأشار على طرفة بمثل ذلك فعصاه فكان سبب هلكته»[7].

وعلى ذلك فرواية الديوان على سبيل الاستعارة الضدية التهكمية حيث شبه الرمى والإلقاء بالحفظ بعد تنزيل التضاد الحاصل بينهما منزلة التناسب لقصد السخرية والتهكم، والجامع بين الحفظ والإلقاء التمسك بالشئ، وإن كان التمسك متحققا فى الحفظ متخيلاً فى الإلقاء، ثم استعير الحفظ للإلقاء بإدخال جنس الإلقاء فى جنس الحفظ، والعلاقة بينهما التهكم

---

(١) الديوان ٦٥. (٢) ينظر: الشعر والشعراء ١٧٩.

(٣) ينظر: معجم البلدان ٤/ ٢٢٨ «كافر».

(٤) ينظر: الاقتضاب فى شرح أدب الكتاب ٩٤.

(٥) ينظر: مقاييس اللغة ٨٦٣، لسان العرب ١١/ ٣٢٨ «قنو».

(٦) الديوان ٦٦ هامش ٢. (٧) ينظر: المخصص ١٠/ ١٥٥.

والاستهزاء، وهذا التهكم يصور لنا نظرة المتلمس للصحيفة، وعلى ذلك فالرواية على الاستعارة هي الأولى والأليق.

ومن اختلاف الرواية بين الحقيقة والمجاز قوله:

أغنيت شأنى فأغنوا اليوم شأنكم   واستحمقوا فى مراس الحرب أوكيسوا[(١)]

حيث روى فى مختارات ابن الشجرى «واستحمقوا فى ذكاء الحرب» ثم قال ابن الشجرى: على التشبيه بذكاء النار وشدة لهبها[(٢)].

والمتلمس فى ها البيت يخاطب قوم طرفة ويحرضهم على الأخذ بثأر طرفة من عمرو بن هند، ويطالبهم بالفطنة فى شدة الحرب حتى يدركوا ثأرهم، فهو يقول لهم: كونوا فطناء إما بسيوفكم وإما برأيكم، وعلى ذلك فرواية الديوان «مراس الحرب» على سبيل الحقيقة، أما رواية مختارات ابن الشجرى «ذكاء الحرب» فعلى سبيل الاستعارة المكنية، حيث شبه الحرب بالنار بجامع فناء من يدخل فى كل منهما، ثم حذف المشبه به ورمز له بشئ من لوازمه وهو «ذكاء» بمعنى شدة اللهب، وإسناد الذكاء للحرب قرينة الاستعارة.

والرواية على الاستعارة تقوى شدة الفناء فى الحرب وسرعته، كما أن النار تفنى كل من يدخلها، وهذه المبالغة والسرعة فى الفناء تستدعى حسن الاستعداد لها، وقوة الذكاء حتى يأخذوا بثأر طرفة، وهذا هو الملائم لحال المتلمس فى خطابه لقوم طرفة، فالرواية على الاستعارة هى الأولى بمراد الشاعر وغرضه من الكلام.

---

(١) الديوان ٧٧، استحمقوا: من الحمق وهو قلة العقل، كيسوا: من الكيس وهو العقل، أى كونوا فطناء إما بسيوفكم وإما برأيكم.
(٢) ينظر: مختارات ابن الشجرى ١٦٠.

المصادر والمراجع

١- الأصمعيات اختيار الأصمعي تحقيق الأستاذين أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون ط دار المعارف ١٩٤٩م.

٢- الأغانى لأبى الفرج الأصفهانى طبعة دار الكتب.

٣- الاقتضاب فى شرح أدب الكتاب لابن السيد البطليوسى المطبعة الأدبية بيروت ١٩٠١م.

٤- أمالى المرتضى للشريف تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم مطبعة عيسى الحلبى ١٩٥٤م.

٥- تاريخ الرسل والملوك للطبرى تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ط دار المعارف ١٩٦٠.

٦- التبيان فى تفسير القرآن لأبى جعفر الطوسى تحقيق أحمد حبيب قصير العاملى ط دار إحياء التراث العربى.

٧- تفسير الطبرى «جامع البيان عن تأويل آى القرآن» لابن جرير الطبرى تحقيق صدقى جميل العطار ط دار الفكر ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٨- جمهرة أشعار العرب لأبى زيد القرشى ط بولاق ١٣٠٨هـ.

٩-جمهرة الأمثال لأبى هلال العسكرى ط المؤسسة العربية الحديثة ١٩٦٤م.

١٠- حاشية الشهاب على تفسير البيضاوى ط دار صادر بيثروت.

١١- حماسة البحترى طبعة ليدن المصورة ١٩٠٩م.

١٢- الحيوان للجاحظ تحقيق عبد السلام هارون ط دار إحياء التراث العربى طبعة ثالثة ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م.

١٣- خزانة الأدب للبغدادى تحقيق عبد السلام هارون ط دار الكتاب العربى.

١٤- دلائل الإعجاز عبد القاهر الجرجانى تحقيق محمود محمد شاكر مطبعة المدنى طبعة ثانية ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.

١٥- ديوان المتلمس تحقيق حسن كامل الصيرفى طبعة معهد المخطوطات طبعة ثانية ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

١٦- الرواية والاستشهاد باللغة د/ محمد عيد نشر عالم الكتب ١٩٧٢م.

١٧- روح المعانى للألوسى ط دار الفكر ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
١٨- سرح العيون فى شرح رسالة ابن زيدون لابن نباتة المصرى تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم مطبعة المدنى ١٩٦٨م.
١٩- سمط اللآلى لأبى عبيد البكرى تحقيق الأستاذ عبد العزيز الميمنى طبعة لجنة التأليف ١٩٣٦م.
٢٠- شرح شواهد المغنى للسيوطى مطبعة محمد مصطفى بالقاهرة ١٣٢٢هـ.
٢١- شرح القصائد السبع الطوال للأنبارى تحقيق عبد السلام هارون ط دار المعارف ١٩٦٣م.
٢٢- شرح مقامات الحريرى للشرينى تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم مطبعة المدنى ١٩٦٩م.
٢٣- شروح التلخيص ط دار السرور.
٢٤- الشعر والشعراء لابن قتيبة تحقيق أحمد شاكر ط دار المعارف ١٩٦٨.
٢٥- طبقات فحول الشعراء لابن سلام الجمحى تحقيق محمود شاكر ط دار المعارف ١٩٥٢م.
٢٦- عروس الأفراح للسبكى ضمن مجموعة الشروح.
٢٧- علم البيان دراسة تحليلية لمسائل البيان د/ بسيونى عبد الفتاح فيود مطبعة السعادة طبعة أولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.
٢٨- العمدة فى صناعة الشعر لابن رشيق طبع القاهرة ١٩٥٢م.
٢٩- الفروق اللغوية لأبى هلال العسكرى تحقيق حسام الدين القدسى طبعة دار زاهد القدسى.
٣٠- لسان العرب لابن منظور ط دار إحياء التراث الإسلامى العربى طبعة ثانية ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
٣١- مجاز القرآن لأبى عبيدة تحقيق د/ محمد فؤاد سزكين طبعة مكتبة الخانجى ١٩٨٠م.
٣٢- مجالس ثعلب تحقيق عبد السلام هارون ط دار المعارف ١٩٦٠م.
٣٣- مختارات شعراء العرب لابن الشجرى تحقيق د/ نعمان محمد أمين طه

ط دار التوفيقية طبعة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
٣٤- المختصر لسعد الدين ضمن مجموعة الشروح.
٣٥- المخصص لابن سيده مطبعة بولاق ١٣٢١هـ.
٣٦- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم محمد فؤاد عبد الباقى ط دار الحديث الطبعة الأولى ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
٣٧- معجم مقاييس اللغة لابن فارس تحقيق شهاب الدين أبو عمرو ط دار الفكر طبعة أولى ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
٣٨- مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ط المكتبة العصرية ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
٣٩- المفردات فى غريب القرآن الراغب الأصفهانى مكتبة نزار مصطفى الباز الطبعة الأولى ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
٤٠- نظرات فى البيان د/ عبد الرحمن الكردى مطبعة السعادة الطبعة الثالثة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

إنـــما ودلالاتـــها
في شعــر البحتــرى

د / عبد الفتاح السيد نوفل

مقدمــة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أفصح العرب سيدنا محمد -صلى الله عليه وسلم- القائل: «إن من الشعر حكمة»[1]، وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعـــد

فإن «الشعر معدن البلاغة، وعليه المعول فيها»[2]، فهو القاعدة التى ننطلق منها لمعرفة فصاحة القرآن الكريم وبلاغته، لذا فقد قال ابن عباس رضى الله عنهما: «إذا قرأتم شيئا من كتاب الله فلم تعرفوه فاطلبوه فى أشعار العرب؛ فإن الشعر ديوان العرب. وكان إذا سئل عن شئ من القرآن أنشد فيه شعراً»[3]، ومن هنا ندرك أنه لا يمكن أن نقف على فصاحة القرآن وبلاغته إلا إذا عرفنا الشعر.

وهذا البحث الذى عنوانه «إنما ودلالاتها فى شعر البحترى» خطوة متواضعة على هذا الطريق، وقد بعثنى على إعداده، ما يتمتع به صاحب هذا الشعر من طبع وفصاحة وبلاغة حازت قصب السبق عند النقاد والرواة وأهل البلاغة، فضلا عما عرف عن شعره من صحة السبك، وصحة العبارة، وحلو اللفظ، وكثرة الماء والرونق كما يقول الآمدى، يضاف إلى ذلك أن البلاغة العربية بحاجة إلى أن نتقل بها من الطور النظرى إلى الطور التطبيقى؛ حتى نثرى قواعدها بكثير من الشواهد الفصيحة البليغة.

---

(١) أخرجه الهيثمي في «موارد الظمآن» عن ابن عباس، جـ١ صـ٤٩٤ حديث رقم ٢٠١٧، نشر دار الكتب العلمية ببيروت تحقيق محمد عبد الرزاق حمزة.

(٢) دلائل الإعجاز: طبعة مطبعة المدني بمصر ١٤٠٤ هـ ١٩٨٤ تحقيق الشيخ محمود محمد شاكر صـ٧.

(٣) العمدة: طبعة مطبعة حجازي بالقاهرة الطبعة الأولي ١٣٥٣هـ ١٩٣٤م جـ١ صـ١٧.

هذا: ومنهجي في هذا البحث، سيقوم على تحليل النص وفقه دلالته، والنظر فيما يكتنف الأسلوب الذى ورد فيه «إنما»؛ للكشف عن مدى تعاضد هذا الأسلوب مع غيره من الألوان البلاغية الأخرى فى الإبانة عما أراده الشاعر، فضلا عن مدى اتساقه مع السياق الذى ورد فيه، ثم يأتى بعد ذلك ضبط المصطلح وتحديده.

وقد فرض هذا المنهج أن يقسم هذا البحث ثلاثة أقسام:

القسم الأول: تحدثت فيه عن مجئ إنما للدلالة على القصر.

القسم الثانى: تحدثت فيه عن مجئ إنما للدلالة على التأكيد.

القسم الثالث: تحدثت فيه عن مجئ إنما للدلالة على التعريض.

وقبل ذلك قد صدرت هذا البحث بترجمة موجزه للبحترى، ثم ثنيت ذلك بحديث موجز أيضا عن الفن الشعرى عنده، ثم بينت مذهبه، ثم ختمت هذا التمهيد بحديث موجز كذلك عن «إنما ودلالاتها» عند اللغويين والبلاغيين.

وفى نهاية البحث ذكرت ثبتا بأهم المصادر والمراجع، وفهرسا موضوعيا لكل ما ورد فيه.

والله أسأل أن يجعل هذا العمل

خالصا مخلصا لوجهه الكريم.

تمهيد

ترجمة البحتري:

هو «الوليد بن عُبيد الله بن يحيى بن عُبيد بن شمْلال بن جابر بن مسْلمة بن مسهر بن الحارث بن جشم بن أبي حارثة بن جَدى بن بدول بن بحتر، أبو عبادة وأبو الحسن والأول أشهر، البحترى الطائى الشاعر المشهور»[(١)].

وقد ولد «البحترى بمنبِج من أعمال حلب وبها نشأ وتنبَّل وقال الشعر...»[(٢)].

يقول محقق كتاب «أخبار البحترى»: «عند مفترق الطرق التجارية القديمة بين حلب والفرات تقع منبج المدينة الجميلة التى ولد فيها البحترى سنة ٢٠٦هـ من أب طائى وأم شيبانية، فهو إذاً عربى صريح فى عروبته، وقد أتيح له أن ينشأ نشأة عربية خالصة فى منبِج وفى باديتها..»[(٣)].

وإذا كان محقق كتاب «أخبار البحترى» قد ذكر أنه ولد سنة ٢٠٦هـ، فإن محقق ديوان البحترى قد ذكر أنه ولد سنة ٢٠٤هـ ومات سنة ٢٨٤هـ»[(٤)].

هذا وقد كان البحترى معتزليا فى أيام «الواثق» ثم نزع عن ذلك إلى أهل السنة فى أيام «المتوكل» يقول الصولى: «حدثنى إبراهيم بن عبد الله الكجى قال: قلت للبحترى: ويحك! أتقول فى قصيدتك التى مدحت بها أبا سعيد:

أأفاق صَبٌ من هوى فأُفيقا   أم خان عهدا أم أطاع شفيقا
يرمون خالقهم بأقبح فعلهم   ويحرفون كلامه المخلوقا

أصرت قدريا معتزليا؟ فقال كان هذا دينى فى أيام الواثق، ثم نزعت عنه فى أيام المتوكل؟

---

(١) معجم الأدباء. لياقوت، الطبعة الثالثة ١٤٠٠ هـ ١٩٨٠م، طبعة دار الفكر جـ١٩ صـ ٢٤٨.

(٢) السابق صـ ٢٤٩ جـ ١٩.

(٣) ينظر: أخبار البحتري لأبي بكر محمد بن يحيى الصولي، حققها وعلق عليها الدكتور صالح الأشتر طبعة دار الفكر بدمشق الطبعة الثانية ١٣٨٤هـ ١٩٦٤م صـ ٦.

(٤) ينظر: ديوان البحتري جـ١ صـ ١٤ تحقيق حسن كامل الصرفي الطبعة الثانية طبعة دار المعارف بمصر ١٩٧٢م.

فقلت له: يا أبا عبادة هذا دين سوء يدور مع الدول»(١).

وهذا جانب سيئ فى البحترى يكشف عن تقلبه وعدم وفائه، ولعل ذلك يفسر لنا سر ثرائه، إذ كان أحد كبار الأثرياء فى عصره، بعد أن كان فقيرا معدما، ولكنه كان على الرغم من ذلك كما يقول العباس:

«من أوسخ خلق الله ثوبا وآلة، وأبخلهم على كل شئ، وكان له أخ وغلام معه فى داره، فكان يقتلهما جوعا، فإذا بلغ منهما الجوع أتياه يبكيان، فيرمى إليهما بثمن أقواتهما مضيقا مقترا، ويقول كلا أجاع الله أكبادكما، وأعرى أجلادكما وأطال اجتهادكما»(٢).

الفن الشعري عند البحتري:

يقول محقق الديوان: «قال الثعالبى فى كتابه «برد الأكباد»: «إن أبا القاسم الإسكافى قال: استظهارى على البلاغة بثلاثة: القرآن، وكلام الجاحظ، وشعر البحترى»(٣).

ويقول الصولى: «سمعت عبد الله بين المعتز يقول: لو لم يكن للبحترى من الشعر إلا قصيدته السينية فى وصف إوان كسرى فليس للعرب سينية مثلها، وقصيدته فى وصف البركة:

ميلوا إلى الدار من ليلى نحييها　　　نعم ونسألها عن بعض أهليها

واعتذاراته فى قصائده إلى الفتح بن خاقان التى ليس للعرب بعد اعتذارات النابغة إلى النعمان مثلها، وقصيدته فى ابن دينار التى وصف فيها ما لم يصفه أحد قبله وهى التى أولها:

أَلَمْ تر تَغْلِيسَ الربيعِ المُبكر　　　وما حاك من وَشْيِ الرِّيَاضِ المنشَّرِ

ووصفه حرب المراكب فى التبحر، لكان أشعر الناس فى زمانه، فكيف إذا أضيف هذا إلى صفاء مدحه ورقة تشبيبه فى قصائده، وكان كثيرا ما

---

(١) أخبار البحتري، للصولي صـ١٢٣.

(٢) معاهد التنصيص علي شواهد التلخيص للشيخ عبد الرحيم بن أحمد العباس، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد طبعة عالم الكتب بيروت ١٣٦٧هـ ١٩٤٧م جـ١ صـ٢٣٧.

(٣) ينظر: ديوان البحتري جـ١ صـ٥ تحقيق حسن كامل الصرفي الطبعة الثانية طبعة دار المعارف بمصر ١٩٧٢م.

يُنشد له ويتعجب من جودته:

غدوت على الميمون صبحا وإنما غدا المركب الميمون تحت المظفر
إذا زمجر النوتى فوق علاته رأيت خطيبا فى ذؤابة منبر

ويقول ياقوت عن البحترى: «كان فاضلا أديبا فصيحا بليغا شاعرا مجيدا، وكان بعض أهل عصره يقدمونه على أبى تمام بادى الرأى ويختمون به الشعراء»(١).

وانظر إلى وصف شيخ البلاغيين «الإمام عبد القاهر الجرجانى» لشعر البحترى فى معرض حديثه عن الكلام البليغ المتوقف على دقة الفكر، يقول: «وإنك لا تكاد تجد شاعرا يعطيك فى المعانى الدقيقة من التسهيل والتقريب، ومدّ البعيد الغريب إلى المألوف القريب، ما يعطى البحترى، ويبلغ فى هذا الباب مبلغه، فإنّه ليروض لك المهر الأرِن رياضة الماهر، حتى يعنق من تحتك إعناق القارح المذلّل، وينزع من شِماس الصعب الجامح، حتى يلين لك لِين المنقاد الطيع...».

ويقول عبد القاهر أيضا فى «دلائل الإعجاز» فى موضع حديثه عن وصف الشعر والإدلال به، يقول عن أبيات ذكرها للبحترى:

«ومن نادر وصفه للبلاغة قوله:

فى نظام من البلاغة ما شك امرؤ أنه نظام فريد
وبديع كأنه الزهر الضاحك فى رونق الربيع الجديد
مشرق فى جوانب السمع ما يخـ ـلقه عوده على المستعيد
حجج تخرس الألد بألفا ظ فرادى كالجوهر المعدود
ومعان لو فصلتها القوافى هجنت شعر جرول ولبيد
جزن مستعمل الكلام اختيارا وتجنبن ظلمة التعقيد
وركبن اللفظ القريب فأدرك به غاية المراد البعيد
كالعذارى غدون فى الحلل الصفـ ـر إذا رحن فى الخطوط السود(٣)

(١) معجم الأدباء جـ ١٩ صـ ٢٤٩.

(٢) ينظر: أسرار البلاغة صـ ١٤٦، ١٤٧، الطبعة الأولي ١٤١٢هـ ١٩٩١م طبعة المدني بمصر، قرأه وعلق عليه الشيخ محمود محمد شكر.

(٣) دلائل الإعجاز طبعة مطبعة المدني بمصر، ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م قرأه وعلق عليه الشيخ محمود محمد شاكر صـ ٥١٧، ٥١٨.

أما الآمدى: فقد ذكر أن الكتاب والأعراب والشعراء المطبوعين يميلون إلى البحترى ويفضلونه على أبى تمام، وينسبون البحترى إلى «حلاوة اللفظ وحسن التخلص، ووضع الكلام فى مواضعه، وصحة العبارة، وقرب المأتى، وانكشاف المعانى»(١).

ثم إنه بعد أن ذكر أنه لا يمب أن يطلق القول بأيهما أشعر عنده، لتباين الناس فى العلم، واختلاف مذاهبهم فى الشعر.. قال: «فإن كنت -أدام الله سلامتك- ممن يفضل سهل الكلام وقريبه، ويؤثر صحة السبك، وحسن العبارة، وحلو اللفظ، وكثرة الماء والرونق، فالبحترى أشعر عندك ضرورة»(٢).

هذا: وينتمى البحترى إلى مذهب المحافظين على عمود الشعر، وقد ذكر الآمدى إلى أن من يميل قد فضله على أبى تمام، «لأن البحترى أعرابى وكان يتجنب التعقيد، ومستكره الألفاظ، ووحش الكلام، فهو بأن يقاس بأشجع السُّلمى، ومنصور النمرى، وأبى يعقوب المكفوف الخريمى، وأمثالهم من المطبوعين أولى»(٣).

وقد أفصح البحترى عن هذا المذهب، ومنكرا على المتكلمين مقاييسهم المنطقية، فقال:

كلفتمونا حُدود منطقكم ... فى الشعر يُلغى عن صدقه كذبه
ولم يكن «ذو القروح» يلهج بالـ ... ـمنطق، ما نوعه، ومَا سببه؟
والشعر لمح تكفى إشارته ... وليسَ بالهذر طولت خطبه(٤)

إنما ودلالاتها:

ذكر السيوطى فى «الأشباه والنظائر فى النحو» رسالة لابن هشام فى «إنما» ذكر فيها ابن هشام خلاصة رأى النحاة فى دلالة «إنما» من حيث الدلالة اللفظية، والدلالة المعنوية، وقد تحدث أولا عن الدلالة المعنوية فقال:

«والمُدّعى فى الوجه الثانى(٥): أنها مفيدة للحصر، واستُدِل لهذا بأمور:

---

(١) الموازنة جـ١ صـ٤، تحقيق اليد أحمد صقر طبعة دار المعارف الطبعة الرابعة ١٩٢٢م.
(٢) السابق جـ١ صـ٥.
(٣) السابق جـ١ صـ٤.
(٤) ديوان البحتري جـ١ صـ٢٠٩.
(٥) يقصد الوجه المعنوي.

أحدها: فهم أهل اللسان لذلك، كما تقرر من فهم الصحابة –رضى الله عنهم– من : «إنما الماء من الماء»[(١)]، ومن فهم ابن عباس –رضى الله عنهما– من: «إنما الربا فى النسيئة»[(٢)]، مع عدم المخالفة منهم، فكان ذلك إجماعا على أنها مفيدة للحصر...

الدليل الثاني: معاملة العرب للاسم بعدها معاملته بعد «إلا» المسبوقة بالنفي. وقولهم معاملة (ما) و (إلا) تمثيل، لا أن ذلك خاص بـ (ما) وذلك فى قوله:

... ... **وإنما يُدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى**

فهذا كقوله:

قد عَلِمَتْ سَلْمى وجاراتُها ... ما قَطَّرَ الفارسَ إلا أنا[(٣)]

ثم إنه ذكر دليلين آخرين لمن ذهب إلى أنها مفيدة للحصر، أحدهما: للإمام فخر الدين الرازى ومن تبعه، والآخر: للسكاكى، ولكنه بين وجه فساد هذين الرأيين فى الاستدلال بهما على إفادة (إنما) للحصر، فقال

الدليل الثالث: أن (إنّ) للإثبات، و(ما) للنفي، والنفى والإثبات ضدان فلا يجتمعان على محل واحد، فوجب أن يصرف أحدهما للمذكور، والآخر إلى غيره ليصح اجتماعهما. لا جائز أن يكون المنفى هو المذكور ، والمثبت هو ما عداه، للاتفاق على أن قوله: «إنما زيد قائم» يفيد إثبات القيام لزيد، فإذا بطل ذلك تعينَ العكس وهو نفى القيام عن غير زيد وإثباته لزيد، ولا معنى للحصر إلا هذا. هذا حاصل كلام الإمام فخر الدين ومن تبعه، وهو فاسد المقدمتين؛ لأن (إنّ) للتأكيد لا للإثبات، بدليل أنك تقول: «إن زيدا قائم» و«إن زيدا ليس بقائم»، فتجدها إنما دخلت لتأكيد الكلام نفيا كان أو إثباتا. و(ما) زِيد مثلها فى قوله: «ليتما زيدا قائم» لا نافية.

الدليل الرابع: أن (إنّ) للتأكيد، و(ما) حرف زائد للتأكيد، فلما أخذوا

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه تحت باب إنما الماء من الماء حديث رقم ٣٤٣ جـ١ صـ٢٦٩ طبعة دار إحياء التراث العربي ببيروت تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه تحت باب الربا حديث رقم ١٥٩٦ جـ٣ صـ ١٢١٨.

(٣) الأشباه والنظائر في النحو، لجلال الدين السيوطي جـ٤ صـ٢٣٩ وما بعدها، طبع مجمع اللغة العربية بدمشق ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م تحقيق أحمد مختار الشريف.

الحكم من بين مؤكدين ناسب أن يكون مختصا بالمسند إليه، قاله السكاكي، وليس بشئ لأنه لازم له في قولك: «إن زيدا لقائم»، لأن (إن) واللام معا للتأكيد، ثم إنك تقول: «أحلف بالله إن زيدا لقائم» فتجمع بين ثلاث مؤكدات، القسم، و(إن)، و(اللام) ولا يفيدها هذا الحصر باتفاق»(١).

ثم إنه قد رد على قول أبي حيان بأنه لا يجوز فصل الضمير المحصور بإنما، وأن الفصل في البيت(٢) الأول ضرورة، واستدلاله بقوله تعالى: **﴿قل إنما أعظكم بواحدة﴾**(٣)، **﴿إنما أشكو بثي وحزني إلى الله﴾**(٤)، **﴿وإنما توفون أجوركم يوم القيامة﴾**(٥)، لقد رد «ابن هشام» على هذا الرأي بأنه «وهم لأن الحصر فيهن في جانب الظرف لا الفاعل، ألا ترى أن المعنى ما أعظكم إلا بواحدة، وكذا الباقي»(٦).

بل إنه قد وصف هذا الرأي بأنه لا يُتشاغل به قال: «فأما قول بعض المتأخرين في «إنما أمرت أن أعبد»(٧)، و «إنما أشكو»(٨) ونحو ذلك من الآيات: إن الضمير محصور ولم يفصل، فلا يتشاغل به ولو صح خرج نحو:

... ... وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي

عن الاستشهاد به، وكان ضرورة لمخالفته للاستعمال»(٩).

كذلك رد «ابن هشام» على من استدل على أن «إنما» ليست للحصر بقوله تعالى: **﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم﴾**(١٠)، بأن الحصر في هذه الآية حصر مجازي، وأن يجب المصير إليه جمعا بين الأدلة، قال ابن هشام:

«واستدل من قال: إنها ليست للحصر بقوله تعالى: **﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذُكر الله وجِلت قلوبهم﴾**(١١)، فلو كان معناه: ما المؤمنون إلا الذين إذا

---

(١) السابق جـ٤ صـ٢٤٣، ٢٤٤. (٢) يقصد قول الفرزدق:

أنا الذائد الحامي الذمارا وإنما ... يُدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي

(٣) سبأ آية ٤٦. (٤) يوسف آية ٨٦. (٥) آل عمران آية ١٨٥.

(٦) مغني اللبيب جـ١ صـ٣٣٩، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد طبعة أولي ١٤١٩هـ ١٩٩٩م طبعة المكتبة العصرية بيروت.

(٧) الرعد آية ٣٦ -إنما أمرت أن أعبد الله ولا أشرك به، النمل آية ٩١: إنما أمرت أن أعبد الله رب هذه البلدة. (٨) يوسف آية ٨٦.

(٩) الأشباه والنظائر للسيوطي جـ٤ صـ٢٤٢، ٢٤٣. (١٠) الأنفال آية ٢. (١١) الأنفال آية ٢.

ذُكر الله وجلت قلوبهم، لزم سلب الإيمان عمن لا يوجل قلبه عند ذكر الله تعالى والإجماع منعقد على خلافه.

والجواب أن المراد بالمؤمنين: الكاملو الإيمان، ولا شك أن من لا يوجل قلبه عند ذكر الله فليس بكامل الإيمان.

ورُدَّ بأن هذا مجاز، وأجيب بأنه يجب المصير إليه جمعا بين الأدلة...»(١)

أما من حيث الدلالة اللفظية لـ «إنما» فقد ذكر ابن هشام أن «أصل (إنما)، (إنّ) و(ما)، وأنّ (إنّ) من (إنما) هى التى كانت الرافعة الناصبة قبل وجود (ما)، وإن (ما) هى الحرف التالى لنحو (ليت) فى قولهم: «ليتما أخوك منطلق».

فهذه ثلاثة أمور يدل عليها عندى أمران: أحدهما: أنهم لم يختلفوا فى (ليتما) و (لعلما) و (لكنما) و (كأنما) فى ذلك يعنى فى تركيبها، والثانى: أن (ما) غير نافية، فلتكن (إنما) كذلك.

فإن قيل: هذه غير تلك التى تدخل عليها (ما) الكافة، وأن (إنما) على قسمين، فهذه دعوى ما لا يثبت، ولا يقوم عليه دليل. وأيضا فبأى شئ تفرق أيها العاقل بين (إنما) هذه و (إنما) تلك؟ وأيضا فلم يقل أحد إن (إنما) على قسمين: مفيدة للحصر وغير مفيده له، فهذا الحق الذى لا يحيد عنه من فيه أدنى إنصاف.

فإن قيل: معاملة (ما) بعد (إنما) معاملة (ما) بعد (إلا) المسبوقة بالنفى تدل على أن (ما) نافية، فذلك غير لازم، إذ لا يمتنع أن يكون الشئ حكمه حكم شئ آخر، وإن لم يكن مركبا منه ولا من شئ يشبهه.

وإنما الأمر فى ذلك أن العرب استعملوا (إنما) بعد تركيبها من الحرفين فى موطن الحصر، وخصوها بذلك لمشاركتها لـ(ما) و (إلا) فى الحكم، لأنهم استعملوها استعمالها وألزموها موضعها، لا لأن (ما) من (إنما) نافية، كما أنه ليس ذلك لأجل أن (إنما) مأخوذة من (إلا). ثم هذه المقالة بعد فسادها من جهة النظر مخالفة لأقوال النحاة، فإنهم ينصون على أن

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي جـ٤ صـ٢٤٤، ٢٤٥.

(ما) كافة ولا يُعرف القول بأنها نافية إلا لبعض المتأخرين»[1].

أما البلاغيون: فقد ذكروا أن «إنما» تدل على الحصر دلالة وضعية، واستدلوا على ذلك بثلاثة أدلة، منها دليلان قد ذكرهما النحاة، وهما: أن (إنما) لإثبات ما يذكر بعدها ونفي ما سواه، وصحة انفصال الضمير معها كما يفصل مع (ما) و«إلا»، والدليل الثالث مستنبط من كلام المفسرين، يقول الخطيب القزويني:

«والدليل على أنها تفيد القصر متضمنة معنى ما وإلا لقول المفسرين فى قوله تعالى: ﴿**إنما حرم عليكم الميتة والدم**﴾[2] بالنصب معناه ما حرم عليكم إلا الميتة، وهو المطابق لقراءة الرفع لما مر فى باب -المنطلق زيد-، ولقول النحاة إنما الإثبات ما يذكر بعدها ونفى ما سواه، ولصحة انفصال الضمير معها كقولك -إنما يضرب أنا- كما يقول-: ما يضرب إلا أنا قال الفرزدق:

أنا الذائد الحامى الذمار وإنما ... يُدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى

وقال عمرو بن معد يكرب:

قد علمت سلمى وجاراتها ... ما قطر الفارس إلا أنا»[2]

هذا: وقد أضاف «بهاء الدين السبكى» إلى هذه الأدلة التى ذكرها «الخطيب» أدلة أخرى حيث قال: «ومنها قوله تعالى: ﴿**قل إنما العلم عند الله**﴾[3]، ﴿**قل إنما يأتيكم به الله إن شاء**﴾[4]، ﴿**قل إنما علمها عند ربى**﴾[5]، فإنه إنما يحصل مطابقة الجواب إذا كانت إنما للحصر ليكون معناه لا آتيكم به إنما يأتى به الله، ولا أعلمها إنما يعلمها الله، وأصرحها «إنما يأتيكم به الله» لجواز أن يدعى فى غيرها أن الحصر أخذ من تعريف المبتدأ، لكن الظاهر أن من منع الحصر بإنما فهو لحصر المبتدأ فى الخبر أمنع، وكذلك قوله تعالى: ﴿**ولمن انتصر من بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل إنما السبيل على الذين يظلمون الناس**﴾[6] وفى الآية نكتة وهى التنبيه على أن المجازى لا يكون فعله ظلما على الحقيقة وهذا المعنى أحسن من قول الزمخشرى إن المعنى إنما السبيل على الذين يبتدون الناس بالظلم، ومنها قوله تعالى: ﴿وإذا

---

(1) السابق جـ4 صـ2456 وما بعدها.

(2) الإيضاح جـ2 صـ13، 14 طبعة مطبعة محمد علي صبيح وأولاده الطبعة الثامنة.

(3) الملك آية 26. (4) هود 33. (5) الأعراف 187. (6) الشوري آية 42.

لم تأتيهم بآية قالوا لولا اجتبيتها قل إنما أتبع ما يوحى إلىّ من ربى﴾[1]، لا يستقم المعنى إلا بالحصر، ومنها قوله تعالى: **﴿وإن تولوا فإنما عليك البلاغ﴾**[2]، إذ لو لم يكن للحصر كانت بمنزلة إن تولوا فعليك البلاغ وهو صلى الله عليه وسلم عليه البلاغ تولوا أم لا، وإنما ترتب على توليهم نفى غير البلاغ مما قد يتوهم نسبته له صلى الله عليه وسلم»[3].

يقول الدكتور محمد أبو موسى معلقا على هذه الأدلة التى ذكرها بهاء الدين السبكى: «هذه .. أدلة قوية على إفادتها الاختصاص لأنها لا تعتمد على كلام المحققين من المفسرين والنحاة واللغويين كالأدلة السابقة، وإنما تعتمد على مجراها فى الأسلوب، وأن ذلك يقتضى أن تكون أفادت الإثبات والنفى معا. وهذا من أقوى الأدلة وأحكمها، بل هو أصل ما قاله اللغويون والمفسرون لأن مقالتهم مستنبطة من دلالات التراكيب»[4].

هذا: وقد ذكر البلاغيون، أن «إنما» إذا اجتمعت مع طريق «التقديم»، فالذى يفيد القصر هو طريق التقديم، وذلك إذا كان المقدم هو المفعول، ومن هنا فقد ذكروا أن المفيد للقصر فى نحو «إنما زيد ضربت»، وفى قول أبى الطيب يمدح عضد الدولة:

أساميا لم تزده معرفة — وإنما لذة ذكرناها

هو طريق «التقديم» لا «إنما»[5].

أما إذا كان المقدم هو الخبر فقد ذكروا أن الأكثر فى هذا هو إلغاء طريق التقديم، والذى يكون مفيدا للقصر هو «إنما» وعلى ذلك فقد قالوا إن المفيد للقصر فى قوله تعالى: **﴿وإن ما نرينك بعض الذى نعدهم أو نتوفينك فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب﴾**[6] هو «إنما» يقول عبد القاهر فى معرض حديثه عن موقع المقصور عليه فى قوله تعالى: **﴿.. فإنما عليك البلاغ**

(١) الأعراف ٢٠٣. (٢) آل عمران ٢٠

(٣) عروس الأفراح ضمن شروح التلخيص جـ٢ صـ ١٩٣، ١٩٤.

(٤) دلالات التراكيب. الطبعة الثانية طبعة دار التضامن ١٤٠٨هـ ١٩٨٧م نشر مكتبة وهبة صـ١٤٥.

(١) ينظر المطول طبعة مطبعة أحمد كامل ١٣٣٠هـ صـ٢٢٣، مواهب الفتاح ضمن شروح التلخيص جـ٢ صـ٢٣٣.

(٦) سورة الرعد آية ٤٠.

وعلينا الحساب﴾[1]، وقوله عز وجل ﴿..إنما السبيل على الذين يستأذنونك﴾[2]: «فإنك ترى الأمر ظاهرا أن الاختصاص فى الآية الأولى فى المبتدأ الذى هو «البلاغ» و «الحساب» دون الخبر الذى هو «عليك» و «علينا»[3].

فهو يرى أن المفيد للقصر فى هذا النص الكريم هو «إنما» لا التقديم، لكن الزمخشرى لم يذهب إلى ما ذهب إليه عبد القاهر، بل ذكر أن الاختصاص فى الجملة الثانية «وعلينا الحساب» فى الخبر الذى هو «علينا»، يقول فى تفسيره لهذه الآية الكريمة: ﴿وإما نرينك﴾ وكيفما دارت الحال أريناك مصارعهم وما وعدناهم من إنزال العذاب عليهم أو توفيناك قبل ذلك. فما يجب عليك إلا تبليغ الرسالة فحسب، وعلينا لا عليك حسابهم وجزاؤهم على أعمالهم، فلا يهمنك إعراضهم ولا تستعجل بعذابهم»[4]، والذى ذهب إليه الزمخشرى هو الرأى الراجح.

كذلك ذكر عبد القاهر أن المفيد للقصر فى فى «إنما لك هذا» هو «إنما» لا «التقديم» يقول: «واعلم أن الأمر فى المبتدأ والخبر، إن كانا بعد «إنما» على العبرة التى ذكرت لك فى الفاعل أو المفعول[5]، إذا أنت قدمت أحدهما على الآخر.

معنى ذلك: أنك إن تركت الخبر فى موضعه فلم تقدمه على المبتدأ، كان الاختصاص فيه، وإن قدمته على المبتدأ، وصار الاختصاص الذى كان فيه فى المبتدأ.

تفسير هذا، أنك تقول: «إنما هذا لك»، فيكون الاختصاص فى «لك» بدلالة أنك تقول: «إنما هذا لك لا لغيرك»، وتقول: «إنما لك هذا»، فيكون الاختصاص فى «هذا»، بدلالة أنك تقول: «إنما لك هذا لا ذاك»، والاختصاص يكون أبدا فى الذى إذا جئت «بلا» العاطفة كان العطف

---

(١) سورة الرعد آية ٤٠.. (٢) سورة التوبة آية ٩٣.

(٣) دلائل الإعجاز صـ ٣٤٥. (٤) الكشاف جـ٢ صـ ٣٦٣ طبعة دار المعرفة بيروت لبنان.

(٥) ذكر عبد القاهر قبل ذلك أن الاختصاص مع «إلا» و «إنما» يقع في الذي تؤخره من الفاعل والمفعول. ينظر دلائل الإعجاز صـ ٣٤٠.

عليه»[1].

أيضا ذكر البلاغيون أن «التعريض» من أحسن مواقع «إنما» وذلك إذا لم يكن المراد من الكلام الواقع بعدها نفس معناه، بل التعريض بأمر هو مقتضاه، يقول عبد القاهر:

«ثم اعلم أنك إذا استقريت وجدتها أقوى ما تكون وأعلق ما ترى بالقلب، إذا كان لا يراد بالكلام بعدها نفس معناه، ولكن التعريض بأمر هو مقتضاه، نحو أنا نعلم أن ليس الغرض من قوله تعالى: ﴿**إنما يتذكر أولوا الألباب**﴾[2]، أن يعلم السامعون ظاهر معناه، ولكن أن يذم الكفار، وأن يقال إنهم من فرط العناد ومن غلبة الهوى عليهم، في حكم من ليس بذي عقل، وإنكم إن طمعتم منهم في أن ينظروا ويتذكروا، كنتم كمن طمع في ذلك من غير أولي الألباب...»[3].

وبعد هذا العرض السريع لـ «إنما» ودلالاتها، ننتقل إلى شعر البحتري؛ لنرى كيف كان يستخدمها ذلكم الشاعر المطبوع الذي كان يستظهر به أبو القاسم الإسكافي على البلاغة، فأقول مستعينا بالله عزوجل:

(١) دلائل الإعجاز صـ ٣٤٥. (٢) سورة الرعد آية ١٩، سورة الزمر آية ٩.
(٣) ينظر دلائل الإعجاز صـ ٣٥٤ وما بعدها.

أولاً: مجئ إنما للدلالة على القصر فى شعر البحترى

قال البحترى يمدح «الفتح بن خاقان» بعد أن أشار إلى تدارك الفتح لأهل حمص من حوادث كادت تفرق شملهم حين وثبوا بعاملهم على المعونة:

شكرتك عن قومي وقومك إنني ... لسانها فى كل شرق ومغرب
وما أنا إلا عبد نعمتك التى ... نسبت إليها دون رهطي ومنصبى
ومولى أياد منك بيض متى أقل ... بآلائها فى مشهد لا أكذب
وآليت لا أنسى بلوغي بك العلا ... على كره شتى من شهود وغيب
ودفعي بك الأعداء عنى، وإنما ... دفعت بركن من «شرورى» ومنكب(١)

يقول «للفتح»: لقد رددت الردى عن أهل حمص، وكان هذا الفعل منك يداً عظيمة، جعل العرب تنقاد لك، وكان هذا من دواعي شكرى لك على لسان قومي وقومك، ثم بين أنه ينسب لنعمة «الفتح» دون أهله ومعشره وآلائه البيض التى إن مدحه بها لا يكذبه أحد، وقد أقسم الشاعر على أنه لا ينسى هذه الأيادى التى بلغ بها العلا على كره من الأعداء،و وأنه قد دفع «بالفتح» الأعداء عنه.

وموطن الشاهد فى البيت الأخير، حيث ذكر «البحترى» أنه دفع الأعداء عنه برجل شريف قوى ذى عز ومنعة، وقد أراد أن يؤكد هذا المعنى فصاغه فى أسلوب قصر فقال: «وإنما دفعت بركن من «شرورى» ومنكب»، لم يقل إني دفعت الأعداء «بالفتح بن خاقان»، وإنما ذكر أنه دفعهم «بركن شرورى ومنكب»، وذلك للمبالغة فى بيان أنه آوى إلى ركن شديد، لذا فقد شبه الممدوح بركن الجبل، أى جانبه الأقوى، وقصر دفعه الأعداء على هذا الركن دون غيره، قصر صفة على موصوف؛ وفى ذلك من الادعاء والمبالغة ما ترى.

ثم إنه قد هيأ النفس لقبول المعنى الذى دخلت عليه «إنما» تهيئة جيدة، فقد أقسم أنه لا ينسى بلوغه العلا بالممدوح على كره من الشهود والغيب، وأنه دفع به الأعداء عنه، وهذا يكشف عن أنه رجل قوى الجانب،

(١) ديوان البحتري جـ١ صـ١٩٤، ١٩٥، عني بتحقيقه وشرحه «حسن كامل الصرفي» طبعة دار المعارف الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٧م.

ثم تأتى جملة القصر «وإنما دفعت بركن من «شرورى» ومنكب» فتجد أنها قد وقعت من هذا السياق موقعا حسنا.

وقد عطف الشاعر جملة القصر على جملة «ودفعى بك الأعداء عنى» بالواو ليوهم أنها غيرها، والواقع أنها ليست شيئا آخر غير المعنى الأول لأنها توكيد لبيان قوة الممدوح وشدته، ولكنه أدخل الواو على «إنما»، لأنه أراد أن يميز جملة القصر ويخيل لنا أن معنى القوة والشدة التى يشبه فيها الممدوح ركن الجبل غير قوته وشدته حين دفع به الأعداء، وهذا تخييل حسن وتوكيد للمعنى قد تعاضد فيه أسلوب القصر والصورة التشبيهية.

هذا وقد قصر الشاعر فى البيت الثانى من هذه الأبيات نفسه على النسبة لنعمة «الفتح» ونفى نسبته لرهطه ومعشره، قصر موصوف على صفة قصرا حقيقيا ادعائيا، وذلك للمبالغة فى توكيد كثرة عطائه له حتى صار كأنه لا يعرف إلا بأنه عبد نعمة «الفتح بن خاقان»، وقد جعل أبو عبادة النفى والاستثناء هو طريق القصر فى هذا الأسلوب، وكأنه قد استشعر أن هناك من ينكر هذا المعنى ويجهله، فاستخدم الطريق الذى يتلاءم مع هذا الإنكار حتى يدفعه، واستخدم فى الأسلوب السابق «إنما» ليكشف عن أن المعنى الذى دخلت عليه من المعانى المألوفة المأنوسة التى لا ينكرها أحد.

وإذا كان «البحترى» قد قصر نفسه هنا على أنه عبد لنعمة «الفتح بن خاقان» وذلك للمبالغة في بيان جوده وكرمه وكثرة عطائه له، فإننا نجده يقصر فى مقام آخر مفاتيح أبواب الندى المغلقة على «الفتح» فيقول:

قد جاء نصر الله والفتح ... وشق عنا الظلمة الصبح
وزير ملك ورجا دولة ... شيمته الإنعام والصفح
كالليث إلا أنه ما جد ... كالغيث إلا أنه سمح
وكل باب للندى مغلق ... فإنما مفتاحه «الفتح»[1]

بعد أنه شبه الشاعر «الفتح» بالغيث الذى يعم نفعه، وبعد أن زاد هذا المعنى تأكيدا عن طريق تأكيد المدح بما يشبه الذم[2]، ذكر فى البيت الأخير

(١) ديوان البحتري جـ١ صـ٤٧٤.

(٢) هذا هو النوع الثاني من تأكيد المدح بما يشبه الذم، وهو أن يثبت لشئ صفة مدح ويعقب بأداة استثناء تليها صفة مدح أخرى. ينظر الإيضاح جـ٤ صـ٥٨ طبعة المطبعة النموذجية.

أن مفاتيح أبواب الندى مقصورة على «الفتح» دون من عداه، وذلك للمبالغة فى بيان جوده وكرمه، فالشاعر لا يريد هنا أن يبين الواقع، وهو أن مفاتيح أبواب الندى مقصورة على الممدوح دون من عداه فى الحقيقة والواقع، وذلك لأن الواقع لا يؤيده، كذلك لا يريد أن يقصر هذا المعنى عليه دون بعض من يتصف بالجود والكرم، لأن ذلك ينافى مقام المدح، وإنما أراد كما ذكرت أن صفة فتح أبواب الندى المغلقة مقصورة عليه دون من عداه على وجه الادعاء والمبالغة قصر صفة على موصوف، حيث إن المقام يقتضى الإشادة بالممدوح، وبيان أن من أبرز صفاته هو الجود والكرم، وهذا لا ينافى أن يكون له صفات أخرى غير تلك الصفة، إلا أن هذه الصفات لم تبلغ فى هذا المقام مبلغ جوده وكرمه، ومن هنا تدرك أن المعنى الرئيسى فى هذه المقطوعة هو وصف «الفتح» بالجود والكرم، لذا فقد صاغه الشاعر فى أسلوب قصر حتى يؤكده كما تشعر به نفسه، ولا غرو فى ذلك فقد وصف الشاعر نفسه فى الموضع السابق بأنه عبد نعمة «الفتح» وقصر نفسه على هذه الصفة.

وهكذا نجد هذه الفكرة – وصف الفتح بأنه جواد كريم- المسيطرة على ،وجدان الشاعر لا يلائمها سوى التعبير بأسلوب القصر حتى يكون هناك تلاؤم وتطابق بين ما تشعر به نفسه وبين الأسلوب الذى يعبر به عن هذه المشاعر.

ثم إن هذا المعنى تأكيد لقوله: «كالغيث إلا أنه سمح»، بيد أن الشاعر أراد أن يميز المعنى الثانى عن الأول فعطفه عليه بالواو ليوهم أنهما متغايران وليسا كذلك، لأنه قصد من تشبيهه بالغيث أن يؤكد عموم نفعه وجوده، وإذا كانت أبواب الندى مغلقة لا يملك أحد مفاتيحها غيره، فإن هذا يعد تلخيصا للمعنى الأول وتأكيدا له بأنه جواد كريم.

كذلك يلحظ أنه عطف جملة القصر «فإنما مفتاحه الفتح» على جملة »وكل باب للندى مغلق» بالفاء، وذلك للإشارة إلى أنها مسببة عنها، فإذا كانت أبواب الندى مغلقة، فالفتح وحده هو الذى يملك مفاتيح هذه الأبواب دون غيره، وفى ذلك من المبالغة ما فيه، وقد أجاد الشاعر فى هذه التوطئة التى مهد بها للجملة التى دخلت عليها «إنما» حتى يكاد القارئ يدرك المعنى الذى أراده «البحترى» قبل أن يقرأه أو يسمعه، لذا فقد روى أن المتوكل لما سمع هذه الأبيات قد دخله من السرور ما قام إلى الفتح فوقع عليه

فقبله، ووثب الفتح فقبل رجله، فقد أورد «ياقوت في «معجم الأدباء» أن أبا بكر محمد بن جعفر الخرائطي قال: «حدثنا العباس بن الفضل الربعي، حدثنا على بن الجهم قال: «إني لعند المتوكل يوما والفتح بن خاقان حاضر إذ قيل له فلان النخاس بالباب، فأذن له فدخل ومعه وصيفة، فقال له أمير المؤمنين: ما صناعة هذه الوصيفة؟ قال: تقرأ بالألحان. فقال الفتح: اقرئى لنا خمس آيات، فاندفعت تقول:

قد جاء نصر الله والفتح ... وشق عنا الظلمة الصبح
خدين ملك ورجا دولة ... وهمه الإشفاق والنصح
الليث إلا أنه ماجد ... والغيث إلا أنه سمح
وكل باب للندى مغلق ... فإنما مفتاحه الفتح

قال فوالله لقد دخل المتوكل من السرور ما قام إلى الفتح فوقع عليه يقبله، ووثب الفتح فقبل رجله، فأمره أمير المؤمنين بشرائها، وأمر له بجائزة وكسوة وبعث بها إلى الفتح فكانت أحظى جواريه عنده»[١].

وقال يمدح المتوكل:

عرفتنا سنن النبى وهديه ... وقضيت فينا بالكتاب المنزل
حقا ورثت عن النبى وإنما ... ورث الهدى مستخلف عن مرسل[٢]

بعد أن ذكر الشاعر أن المتوكل قد عرّف المسلمين سنن النبى صلى الله عليه وسلم، وطريقته، وسيرته، وهيئته، وحسن مذهبه فى الأمور كلها، وأنه قضى فى الرعية بكتاب الله تعالى، أراد أن يلخص هذه المعانى ويذكرها فى عبارة موجزة مؤكدة، تفيد أن الرشاد والطاعة والورع والعدل وغير ذلك من الهدى الذى ورثه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يتجاوزه إلى غيره من الخلفاء، وإنما إرث هذا الهدى مقصور عليه وحده دون من عداه من الخلفاء، فقال: «وإنما ورث الهدى مستخلف عن مرسل»، وعلى ذلك فالقصر هنا قصر ادعائى، وهو قصر صفة على موصوف.

ثم إنه بالنظر فى سياق هذا الأسلوب نجد الشاعر قد وطأ للمعنى الذى

(١) معجم الأدباء جـ١٦ صـ ١٨٥، ١٨٦.
(٢) ديوان البحتري جـ٣ صـ ١٦٢٣.

دخلت عليه «إنما» توطئة جيدة، فقد ذكر أنه عرفهم سنن النبى صلى الله عليه وسلم، وعرفهم هديه، وقضى فيهم بكتاب الله عزوجل قضاء حقا، أو حق ذلك حقا أنه قضى فيهم بكتاب الله عزوجل، كما كان يقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم تأتى جملة القصر وهى قوله: «وإنما ورث الهدى مستخلف عن مرسل»، فتجد أن المقام قد اقتضاها وتطلبها المعنى.

إن جملة القصر تؤكد هنا كما ذكرت الكلام السابق، وإذا كانت كذلك فكيف يعطفها عليها بالواو؟ والواو كما نعلم تقتضى المغايرة.

أقول: لو أن «البحترى» أسقط هذه الواو لاتصلت جملة القصر بالكلام السابق من ذات نفسها، ولدل ذلك على أنهما كلام واحد، ولكنه أتى بالواو ليوهم أن بينهما تغايرا حتى يتمكن من تمييز جملة القصر عن كل المعانى التى سبقتها، وكأن الرشاد والطاعة والورع الذى ورثه «المتوكل» عن رسول الله صلى الله عليه وسلم غير السنن التى عرفها للرعية، وإذا كان الأمر كذلك فالهدى الذى ورثه مقصور عليه دون من عداه؟!! ولا يخفى ما فى ذلك من الادعاء والمبالغة.

هذا وفى الكلام صنعة لطيفة أخرى، وهى أن الشاعر قد حذف مفعول «ورث» فى قوله: «حقا ورثت عن النبى» وذلك لأنه أراد أن يهيئ الكلام إلى إيقاع الفعل «ورث» الثانى على صريح لفظ المفعول بدلا من إيقاعه على ضميره لو أنه ذكر المفعول مع الفعل الأول «ورثت» فقال: «حقا ورثت عن النبى الهدى»، لو أنه فعل ذلك لقال فى الجملة الثانية: «وإنما ورثه مستخلف عن مرسل» أى لأوقع الفعل «ورث» على الضمير العائد على «الهدى» وهو لا يريد ذلك، لأن مقام المدح يقتضى أن يقع الفعل «ورث» على صريح لفظ «الهدى»، وفرق بين أن يقع الفعل على الضمير العائد على الهدى، وبين أن يقع الفعل على الهدى نفسه.

ثم إنه يضاف إلى هذه الصنعة اللطيفة أيضا أن الشاعر قال: «وإنما ورث الهدى مستخلف عن مرسل» ولم يقل: «وإنما ورثت الهدى عن مرسل» بعد أن قال: «حقا ورثت عن النبى»، أى أن فى الكلام التفاتا من الخطاب إلى الغيبة، وهذا أدخل فى باب المدح وأعظم من أن يجرى الكلام على طريق

الخطاب فحسب، لأن فيه تطرية للسامع، وكأن الشاعر يروى هنا قصة رجل آخر قد ورث الهدى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تعجبا واستعظاما لهذا الإرث الذى ورثه.

وقال يمدح المعتز بالله:

إذا اهتز غب الأريحية والندى ... وأسفر فى ضوء الطلاقة والبشر
وقابله بدر السماء بوجهه ... فبدر على بدر وبحر على بحر
رأيت بهاء الملك مجتمعا له ... وديباجة الدنيا ومكرمة الدهر
وخرق متى امتدت يداه بنائل ... فما النيل منها بالزهيد ولا النزر
مواهب مكن الفقير من الغنى ... مرارا وأعدين المقل على المثرى
بقيت أمير المؤمنين فإنما ... بقاؤك يسر الناس شرد بالعسر[1]!

يصف الممدوح بالجود والكرم، فذكر أنه يرتاح للندى والنشاط للمعروف، ويسفر وجهه ويستبشر ويصير كالبدر فى الإشراق، وكالبحر فى العطاء، وظهر عليه بهاء الملك وحسنه، وإذا مد يده بالعطاء فإنه يكون سخيا كريما بحيث يعطى عطاء وفيرا، يجعل الفقير غنيا، والمقل مثريا، ثم دعا له بالبقاء وطول العمر.

وموطن الشاهد في البيت الأخير، فبعد أن وصف الشاعر الممدوح على النحو الذى أشرت إليه، أراد أن يجمع هذه المعانى فى عبارة موجزة مؤكدة هى خلاصة كل ما سبق فى هذه الأبيات فقال: «فإنما بقاؤك يسر الناس شرد بالعسر» أى: ما بقاؤك إلا غنى الناس وتبديد العسر والذهاب به.

إن وصف الممدوح بالجود والكرم فى هذه الأبيات هو الفكرة الرئيسة، وإذا كان الأمر كذلك فلابد للشاعر أن يدعو له بالبقاء وطول العمر، ثم إنه لما فعل ذلك، استشعر أن المخاطب كأنه يسأله عن سبب هذا الدعاء وعلته، فأجاب عن هذا السؤال التقديرى بقوله: «فإنما بقاؤك يسر الناس شرد بالعسر».

(١) ديوان البحتري جـ٢ صـ١٠٥٤، غب: بعد، الأريحية: الارتياح للندي والنشاط للمعروف، الخرق: السخي.

وهكذا نجد أن جملة القصر قد وقعت موقع التعليل للكلام السابق، ومن هنا فإنه قد عطفها عليه بالفاء لأنها مسببة عنه ومفرعة عليه.

وبالنظر فى طرفى جملة القصر هنا نجد كلا منهما مشتقا ، فالبقاء مصدر، وكذلك اليسر، فهما صفتان، لذا فلابد من التأويل فى أحدهما، والأولى أن يكون البقاء موصوفا، واليسر صفة، حيث إن اليسر قد وقع خيرا، والخبر يصف المبتدأ، فاليسر قد وصف بقاء الممدوح بأنه غنى الناس، وأنه قد بدّد العسر وذهب به، وهذا هو الملائم لمقام المدح، لأن وصف الممدوح بالجود والكرم هو الفكرة الرئيسة التى تدور حولها هذه الأبيات كما ذكرت، ومن هنا فقد قصر الشاعر بقاء الممدوح على غنى الناس وتبديد العسر والذهاب به، قصر موصوف على صفة؛ وفى ذلك دلالة على أن هذه الصفة هى أبرز الصفات التى ينشدها من بقاء الممدوح، وهذا قائم على الادعاء والمبالغة.

وأسلوب القصر هنا كأسلوب القصر الذى ورد فى مقام تهنئة «المتوكل» بنجاة «الفتح بن خاقان» من الغرق قال:

بقيت أمير المؤمنين فإنما بقاؤك حُسن للزمان وطيب(١)

بيد أنه قصر بقاء «المتوكل» على حسن الزمان، وقصر بقاء المعتز على يسر الناس وتبديد العسر، وكل منهما قد اتسق مع سياقه اتساقا حسنا، حيث إنه قد ذكر فى مقام تهنئته «للمتوكل» بسلامة «الفتح بن خاقان» من الغرق، أن «الفتح» نجا من الغرق بسبب دعائه باسم «المتوكل» المنصور، وإذا كان الأمر كذلك فبقاؤه حسن للزمان وطيب.

وفى مقام مدحه «للمعتز» نجد أن الفكرة الرئيسية للأبيات التى ورد فيها أسلوب القصر، هى وصفه بالجود والكرم كما بينا ذلك، وإذا كان الأمر كذلك فقصد بقائه على يسر الناس وتشريد العسر، يتسق مع هذا المقام اتساقا حسنا.

وقال يمدح المعتز بالله أيضا فى قصيدة أخرى:

لم تزل تكلأ البلاد بقلب ألمعى وناظر يقظان
إنما يحفظ الأمور ويتوهن بحزم مواشك أوتوان(٢)

---

(١) الديوان جـ١ صـ٢٠٤.

(٢) ديوان البحتري جـ٤ صـ ٢٢٧٤، الألمعي: الذكي المتوقد، يتوي الأمور: أي يذهب بها بعيدا عن الشقاق، مواشك: سريع.

يقول: إن «المعتز» لم يزل يحفظ البلاد بقلب ذكى متوقد، وحافظ متيقظ، يحفظها من كيد الأعداء، ثم أراد أن يؤكد هذا المعنى فصاغه فى أسلوب قصر حيث قصر فى البيت الثانى حفظ «المعتز» لأمور البلاد والبعاد بها عن الشقاق، على الحزم السريع أو المتأنى فيه، أى العقل والحكنة والثقة والبصر بالأمور، وهكذا نجد القصر هنا قد جاء بين صاحب الحال والحال، وعلى ذلك فهو قصر موصوف على صفة، أى ما يحفظ الأمور ويتويهن إلا حازما، وهو قصر حقيقى ادعائى، المغزى منه المبالغة فى بيان حزمه وحسن تقديره للأمور.

وقال يمدحه فى قصيدة أخرى ويصف النهر الذى أنشأه لتموين قصر الساج بالماء:

ووصلت بين «الجعفرى» وبينه وبالنهر يحمل من جنوب الخندق[1]
نهر كأن الماء فى حجراته إفرند متن الصارم المتألق
وإذا الرياح لعبن فيه بسطن من موج عليه مدرج مترقرق
ألحقه يا خير الورى بمسيله وامدد فضول عبابه المتدفق
فإذا بلغت به «البديع» فإنما أنزلت «دجله» فى فناء «الجوسق»

يصف «البحترى» فى هذه الأبيات النهر الذى أنشأه «المعتز» لتموين قصر «الساج» وأن «المعتز» قد وصل بهذا النهر بين قصر «الجعفرى» وقصر «الساج» ثم وصف ماءه بالصفاء وشبهه بجوهر السيف ووشيه..، ثم نصح «البحترى» «المعتز» بأن يوصل هذا النهر إلى قصر «البديع» ومنه ينهيه فى دجلة قرب قصر «الجوسق»، وأنه إذا فعل ذلك يكون قد أنزل فى فناء قصر «الجوسق» نهر دجلة لا هذا النهر الذى شقه، وفى هذا دلالة على أن القصر فى قوله:

فإذا بلغت به البديع فإنما أنزلت دجلة فى فناء الجوسق

قصر قلب، حيث عكس الشاعر الحكم لدى المخاطب، أى أن المخاطب

(١) ديوان البحتري جـ٣ صـ١٤٧٩، ١٤٨٠، الجعفري: قصر بناه المتوكل قرب سامراء (سرمن رأي) بموضع يسمي الماحوزة وقد بناه سنة ٢٤٥هـ. ينظر الديوان صـ ١٠٣٩ جـ٢، الإفرند: جوهر السيف ووشيه، البديع: قصر أنشأه المتوكل بسر من رأي، الجوسق: قصر كان يقع بالقرب من دجلة غربي قصر البديع. ينظر الديوان جـ٣ صـ١٤٧٩ حاشية ٤٢. والضمير في قوله: «... وبينه» في البيت الأول عائد علي «قصر الساج» الذي وصفه الشاعر قبل هذه الأبيات.

إذا كان يعتقد أن «المعتز» إذا بلغ بهذا النهر قصر «البديع» يكون قد أنزله فى فناء قصر «الجوسق»، فإن الشاعر قد قلب هذا الحكم وأثبت عكسه، فنفى أن يكون «المعتز» قد مد نهرا سوى نهر دجلة.

وهكذا نجد الشاعر قد أراد المبالغة فى بيان أهمية مد هذا النهر إلى قصر «البديع» وإنزاله فى فناء قصر الجوسق، وأن «المعتز» إذا فعل ذلك يكون قد مد نهر دجلة وأنزله فى فناء قصر الجوسق لا نهرا آخر.

وقد استخدم الشاعر «إنما» ليكشف عن أن ذلك أمر معلوم لا ينكره عليه أحد.

وقال يمدحه أيضا فى قصيدة أخرى:

عمرت –أمير المؤمنين– بنعمة	تضاعف ما مكنت فيه من العمر
ومليت «عبد الله» إن سماحه	هو القطر فى إسباله وأخو القطر
إذا ما بعثنا الشعر فيه تزايدت	له مكرمات مربيات على الشعر
متت بأسباب إليه كثيرة	وقد تدرك الحاجات بالسبب النذر
وما نلت من جدوى أبيه وجده	وما رفعا لى من سناء ومن ذكر
وجاور ربعى «بالشام» رباعه	وليس الغنى إلا مجاورة البحر
ولى حاجه لم آل فيها وسيلة	إلى العمر الوضاح والسيد الغمر
شفعت إليه بالإمام وإنما	تشفعت بالشمس اقتضاء[1] إلى البدر

يدعو للمعتز بالله بأن يعيش زمانا طويلا متمتعا بما هو فيه من النعمة، ويدعو لعبد الله بن المعتز بأن يمتعه الله تعالى بعمره وبجوده وكرمه، الذى يقصر الشعر عن أن يوفيه حقه من المكرمات، ثم ذكر الشاعر أنه توسل إليه بأسباب كثيرة لينال منه ما يريد، ولكنه لم يحصل على ما يتمنى من الخليفة «المعتز» ولا من الخليفة «المتوكل» على الرغم من أنه لم يقصر فى حاجته، ثم ذكر أنه قد تشفع إلى «عبد الله بن المعتز» بالإمام، ولعله يقصد بالإمام هنا الخليفة «المعتز» ثم قال: «وإنما تشفعت بالشمس اقتضاء إلى البدر».

وهكذا نجد أن أسلوب القصر قد سلك طريق المجاز، أى ما تشفعت إلا

(١) ديوان البحتري جـ٢ صـ ١٠٠٧، مليت: متعت، متت: توسلت إليه، ومت إليه: اتصل بقرابة، يقصد بأبيه الخليفة المعتز، وبجده: الخليفة المتوكل، الغمر: الكريم الواسع الخلق.

بإمام كالشمس اقتضاء إلى رجل كالبدر، ثم حذف المشبه واستعار له الشمس والبدر على سبيل الاستعارة التصريحية الأصلية، وعلى ذلك فقد قصر تشفعه إلى «عبد الله بن المعتز» بأن يقضى حاجته على الشمس أى على الإمام الذى استعار له الشمس بجامع لشهرة والنباهة، قصر صفة على موصوف، وهو قصر قائم على الادعاء والمبالغة، لأن الشاعر لم يقتصر على هذه الشفاعة فحسب في تحقيق مطلبه، بل سلك طرقا مختلفة، فلم يدع طريقا من الطرق إلا وقد طرقها، فقد ذكر أنه لم ينل من عطاء الخليفة «المعتز» ولا من الخليفة «المتوكل» وأنهما لم يرفعا من سنائه ومن ذكره، وأن داره بالشام تجاور دار «عبد الله بن المعتز»، وقد قصر غناه على هذا الجوار فحسب دون أن ينال شيئا من عطاء من يجاوره؟! فقال: «ولى حاجة لم آل فيها وسيلة»، ثم تأتى جملة القصر، فتجد أن طلب حاجته لم يقتصر على هذه الشفاعة فى الحقيقة والواقع، وإنما أراد بذلك المبالغة فى أن شفاعته بالشمس، أهم من كل الوسائل التى عول عليها لتحقيق ما يريد.

ثم إنه قد عطف جملة القصر «وإنما تشفعت بالشمس اقتضاء إلى البدر» على جملة «شفعت إليه بالإمام» ليوهم أن المعنى الثانى يغاير الأول، والواقع أنه ليس شيئا آخر، بل المعنى فيهما واحد، ولكنه عطفه عليه بالواو ليميزه ويكشف عن أن هذا الإمام الذى تشفع به قد بلغ من الشهرة والنباهة ما يخالف الأئمة!! وإذا كان الأمر كذلك فهو أهل لأن يشفع.

وقصر الشاعر شفاعته على الشمس يعد معنى غريبا..، وعلى ذلك فقد نزل هذا المعنى الذى يجهله المخاطب وينكره، منزلة الأمر المعلوم، وادعى أن ذلك من المعانى المعلومة التى لا ينبغى لأحد أن ينكرها أو يشك فيها، لذا فقد استخدم «إنما» دون النفي والاستثناء، وفى ذلك من السخرية بـ «عبد الله بن المعتز» وأبيه «المعتز»، وجده «المتوكل» ما ترى، فهو لم ينل من مجاورة «عبد الله بن المعتز»، سوى أنه جوار لرجل كريم، وإن شئت فقل كما قال «البحترى»: «وليس الغنى إلا مجاورة البحر»؟!!

إن روح السخرية والاستهزاء الخبيء لا يخطئ من ينعم النظر فى هذه الأبيات كما ذكرت.

وهذا موقف ليس بغريب على شاعر يتكسب بشعره مثل

«البحترى» ؟!!!

وقال يمدح ابن بسطام:

من مبلغ عنى الوزير وإن أتى من دونه طرق يمور ظلامه
أن الوفاء كعهده لم ينتقض والشكر وافية له أقسامه
أجممت نائله وليس بزائد في بحر دجلة إذ طما إجمامه
ولبثت عنه كبث مؤثر راحة لقيته من بعد العراق شآمه
ونوافل من أحمد بن محمد أعتام منهن الذى أعتامه
خلفت يديك يداه فيّ وإنما هو وبله ورذاذه ورهامه(١)

يستفهم الشاعر عمن يبلغ الوزير «عبيد الله بن يحيى بن خاقان» -كما ذكر المحقق- أنه باق على عهده من الوفاء له وشكره إياه على عطائه الجزيل، ثم ذكر أن عطاء «ابن بسطام» ما هو إلا كالنوافل بالقياس إلى عطاء هذا الوزير، وأن نعم «ابن بسطام» قد خلفت نعم «عبيد الله» فى «البحترى»، ثم أراد «ابن بسطام» ما هو إلا عطاء من عطاء الوزير «عبيد الله ين يحيى بن خاقان» فقال: «وإنما هو وبله ورذاذ ورهامه» فقصر الضمير «هو» على قوله: «وبله ورذاذه ورهامه» قصر موصوف على صفة، وهو قصر قائم على الادعاء والمبالغة، المغزى منه المبالغة فى بيان جود «عبيد الله بن يحيى بن خاقان» وقد استعار الشاعر «الوبل والرذاذ والرهام» لعطاء هذا الممدوح، وقد صاغ الشاعر هذه الصورة فى أسلوب قصر لمزيد اهتمامه بتوكيد هذا المعنى.

وقال يمدح «أحمد بن عبد الله بن محمد بن شقيق الطائى»:

متى اختبر الفتيان عن حمل مغرم فمن عاجز عن آده ومطيق؟
وجدت شقيق الجود دونهم «أبا علي» على علاته «ابن شقيق»
فتى لدنى الأمر جد مباعد وبالخلق المرضى جد خليق
أعد به ذخرى ليسرى وعسرتى ومعتصرى في فرحتي ومضيقى
وأدنى بنى عمى إلىّ، وإنما دنو ابن عمى أن يكون صديقى(٢)

---

(١) ديوان البحتري جـ٣ صـ٢٠٣٤، أجمت: جم المال: كثر، النوافل: العطايا والفواضل مما زاد علي الفروض، أعتام: أختار العيمة وهي خيار المال، الوبل: المطر الشديد الضخم الطر، الرهمة: القطر الضعيف الدائم الصغير القطر، الرذاذ: المطر الضعيف.

(٢) ديوان البحتري جـ٣ صـ ١٥١٣، المغرم: الغرامة، المعتصر: الملجأ.

يصف ابن عمه «أحمد بن عبد الله بن شفيق الطائي» بأنه حمال للديات جواد كريم، مرضي الخلق، ينأى بنفسه عن دنيات الأمور، لذا فقد اتخذه الشاعر ذخراً له من نوائب الدهر، لأنه أقرب أبناء عمه إليه، فهو صديقه دونهم.

وعلى ذلك فقد أراد «البحترى» أن يثبت فى قوله: «وإنما دنو ابن عمي أن يكون صديقي» قرب ابن عمه «أحمد بن شفيق» إليه لأنه صديقه، وينفى هذا القرب عن أبناء عمه الآخرين لأنهم ليسوا بأصدقائه، فالنفى هنا كما ترى موجه إلى مخاطب معين، ومن هنا فالقصر فى هذا الأسلوب قصر إضافي، يصح حمله على أن يكون قصر قلب، أو إفراد، أو تعيين، حسب اعتقاد المخاطب، وهو قصر صفة على موصوف، حيث قصر القرب منه على من يكون صديقا له من بنى عمه، وهذا المعنى قد وطأ له الشاعر توطئة جيدة حتى لا يثير حفائظ أبناء عمه عليه، فذكر أولا أنه اختبرهم فى حمل المغرم، فوجد منهم من هو عاجز عن ذلك، ومن هو مطيق له، ثم بين أن هذا المطيق هو «ابن شفيق» على الرغم من أن عنده من الحوادث ما يشغله عن ذلك، ثم حذف المسند إليه وبنى كلامه على الاستئناف لأنه أراد أن يميز المعانى المذكورة فى هذا الاستئناف، فهو بعيد كل البعد عن دنيات الأمور، مرضى الخلال، وهو ذخره وملجأه في عسره ويسره، ثم هو أقرب بنى عمه إليه، ثم تأتى جملة القصر «وإنما دنو بنى عمى أن يكون صديقى»، فتجد أن المقام قد اقتضاها وتطلبها المعنى، لأنها تؤكد قوله: «وأدنى بنى عمى إليّ» وفى نفس الوقت تلخص كل المعانى السابقة فى عبارة موجزة مؤكدة؛.لأن «ابن شفيق» إذا كان متصفا بكل هذه الصفات التى ذكرها الشاعر، فهو جدير بأن يكون قريبا من نفسه، صديقا له، دون بنى عمه الآخرين.

وقال يمدح أبا الصقر إسماعيل بن بلبل:

تأمل فيه مبتغو النيل طلعة	إذا كلفوها البدر شقت على البدر
وفى القصر والنهر الجديدين نرتجى	جدا منه يتلو جدة القصر والشهر
وقد وردوه وارد البحر بيته	فما ظنهم بالبحر زيد إلى البحر
علا مرتقى طرق العفاة، وإنما	تعمد أن يهدى له طارق السفر
أعمرو بن شيبان! وشيبانكم أبى	إذا نسبت أمى، وعمركم عمرى

شكت مدها كفى، وكانتِ حقيقة بإبدالهـا تلك الشكيـة بالشكر
متى لا تسدوا خلتى لا تصيبكم شذاتى، ولا يسلك سوى نهجه شعرى
وهل يرتجى عندى اتساع لمغرم إذا ضاق عنكم عند مسخطة عذرى؟
أراقبتم إجلاء عسرى، وإنما ثنى رغبتى تلقاء يسركم عسرى؟
إذا ما استوت أقداحنا عند ثروة قنيت حيائى أو رجعت إلى قدرى(١)

يريد أن يؤكد فى قوله:

علا مرتقى طرق العفاة وإنما تعمد أن يُهدى له طارق السفر

كرم «أبى الصقر» ويوجز المعانى التى ذكرها قبل قوله: «وإنما تعمد أن يهدى له طارق السفر» فى عبارة موجز مؤكدة، فكان أسلوب القصر هو وسيلته فى ذلك، فقد ذكر قبل جملة القصر، أن أبا الصقر يتهلل وجهه لطلاب المعروف، فطلعته عليهم تشبه طلعة البدر، وأنهم يردون بيته طلبا لمعروفه كما يورد البحر، ثم استعار له البحر للمبالغة فى بيان اتساع عطائه، وأنه قد ترقى فى الجود والكرم حتى بلغ نهايته، فهو لم ينتظر حتى يصعد إليه العفاة، وإنما تعمد أن يهدى له الناس طلاب المعروف الذين يأتون ليلا، وهذا على رواية: «علا مرتقى طرق العفاة»، أما على الرواية الأخرى التى ذكرها محقق الديوان «على ملتقى طرق العفاة» فيكون المقصود: هو أن أبا الصقر قد علا ملتقي الطرق التي يمكن أن يأتي منها العفاة، وقد قصد بهذا الفعل أن يهدى له الناس طوارق السفر، وهذا كرم ما بعده كرم!!

وهكذا نجد الشاعر قد قصر تعمُّد اعتلاء أبى الصقر مرتقى طرق العفاة، أو ملتقى طرق العفاة على هداية طارق السفر له، قصر صفة على موصوف، قصرا حقيقيا ادعائيا، وهو قصر صفة على موصوف، حيث قصر الفعل المتعلق بالفاعل على المفعول.

ويريد أن يؤكد فى قوله:

أراقبتم إجلاء عسرى وإنما ثنى رغبتي تلقاء يُسركم عُسرى

فقره وحاجته، فوطأ للمعنى الذى دخلت عليه «إنما» توطئة جيدة، فبعد أن خاطب «عمرو بن شيبان» بأنه ينتسب إلى «شيبان» من جهة أمه،

(١) ديوان البحتري جـ٢ صـ ١٠٥٦، ١٠٥٧، عمرو بن شيبان: عمرو بن شيبان بن ذهل، والشاعر يشير إلي نسبته إلي شيبان من ناحية أمه، الشذاة: الأذي وبقية الحاجة.

وأن يده شكت مدها طلبا للمال، في الوقت الذى كانت هى جديرة بالشكر، وبعد أن هددهم بأنهم إن لم يسدوا خلته، هجاهم بشعره الذى لا يسلك منهجه شعر شاعر آخر، فهو فقير لا يتوقع عنده عطاء لمغرم، وقد وبخهم على عدم انتظارهم إجلاء عسره.

بعد هذه التوطئة أراد الشاعر أن يُجمل هذه المعانى فى عبارة موجزة مؤكدة، فسلك طريق القصر حيث قال: «وإنما ثنى رغبتى تلقاء يسركم عسرى» أى أنه لم يحرص على الانعطاف على عطائهم إلا لفقره وحاجته، وفى ذلك دلالة على أنه كان معنيا فى هذا المقام بتأكيد فقره وحاجته، لذا فقد قصر حرصه على الانعطاف تلقاء يسر شيبان على عسره، قصر صفة على موصوف، وذلك للمبالغة فى تأكيد حرصه على إزالة فقره وحاجته، وأنه لن يستحى عن طلب المال حتى تستوى ثروته بثروة «عمرو بن شيبان» !!، وليقين «البحترى» فى تحقيق هذه الرغبة نجده قد عبر بـ «إذا» دون «إن» حيث قال:

إذا استوت أقدامنا عند ثروة　　　قنيت حيائى أو رجعت إلى قدرى

وقال يمدح «ابنى نزار»

ترى الناس طوع ابنى نزار وإنما　　　ترى ابنى نزار طوع فهر وغالب(1)

يقول: إن الناس ينقادون لا بنى نزار طواعية دون كره، أما ابنا نزار فلا ينقادان إلا لفهر وغالب، وهذا لا يعنى أنهما لا ينقادان لغيرهما من الناس، ولكنه أراد المبالغة فى بيان طواعيتهما لفهر وغالب دون غيرهما، فهم من الهاشميين ذوى الشرف والمجد التليد، وعلى ذلك فالقصر فى قوله: «وإنما ترى ابنى نزار طوع فهر وغلب» مبنى على الادعاء والمبالغة، وهو قصر صفة على موصوف.

وقال يمدح «الحسن بن مخلد»:

هل يشكر «الحسن بن مخلد» الذى　　　أولاده محمود الثناء الخالد
بلغت يداه إلى التى لم احتسب　　　وثنى الأخرى فهو باد عائد
هو واحد فى المكرمات وإنما　　　يكفيك عادية الزمان الواحد(2)

---

(1) ديوان البحتري جـ1 صـ335، نزار: هو نزار بن معدّ بن عدنان، فهر: هو فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار، وهم قريش لا يكون قرشٌ إلا منهم.
(2) ديوان البحتري جـ1 صـ602.

بعد أن ذكر الشاعر أن الممدوح أهل لأن يُشكر، ذكر أنه لا نظير له ولا مثل فى فعل المكرمات، ثم أراد أن يؤكد انفراده بدفع عواقب الدهر دون غيره من الناس، فقال: «وإنما يكفيك عادية الزمان الواحد»، فقصر فى هذا الأسلوب القيام بدفع عادية الزمان على الواحد، أى على «الحسن بن مخلد»، الذى ذكر أنه لا نظير له ولا مثل فى فعل المكرمات، قصر صفة على موصوف، وهذا المعنى لا يؤيده الواقع، لأن الواقع لا يؤيد أنه يقوم وحده بدفع عادية الزمان دون من عداه من الناس، وإنما المقصود من ذلك هو المبالغة فى قيامه بهذا الأمر، وأن أحدا غيره من الناس لا يبلغ مبلغه فى ذلك، وقول الشاعر: «هو واحد فى المكرمات» قد هيأ النفس لتستقبل جملة القصر استقبالا حسنا؛ لأنه إذا كان لا نظير له في فعل المكرمات، فهو يكفي وحده دون غيره دفع شواغل الدهر وعواقبه.

وقال فى «بدر المعتضدى»:

إنما سلطان «بدر» عُرُس ... مشبه فى الحُسن ملك المعتضد»
يجمع الجيش بتدبير فتى ... بذلت كفاه فيه ما يجد[1]

وهكذا نجد المقصود من هذا الوصف هو تأكيد حجة «بدر» وحسن قيادته، أى ما حجته وحسن قيادته للجيش الذى يقوده إلا كالعرس، ثم شبه هذا السلطان مرة ثانية بملك المعتضد، أى بحسن احتوائه وقدرته على ملكوته، فقصر هذا السلطان على العرس، أى على حسن العرس، وهى المرأة مادامت فى إعراسها، لأنها في هذا الوقت تكون أكثر حسنا، وعلى ذلك فلفظ العرس قد وصف السلطان بأنه حسن، لذا فالقصر فى هذا المقام من قبيل قصر الموصوف على الصفة، وهو قصر قائم على الادعاء والمبالغة، المغزى منه المبالغة في بيان قوة حجة «بدر المعتضدى» وحسن قيادته للجيش الذى يقوده بحسن رأيه وقوة حجته وتفكره فى عواقب الأمور.

وقال يمدح «إسحاق بن كنداجيق»:

نثنى عليه ولم يكن إثناؤنا ... قولا يعاد ولا حديثا يفترى
ما قلت إلا ما علمت وإنما ... كنت ابن جوب الأرض سيل فخبرا
والشكر من بعد العطاء ولم يكن ... ليعم نبت الأرض حتى تمطرا[2]

(١) ديوان البحتري جـ١ صـ٦١٨.
(٢) ديوان البحتري جـ٢ صـ٩٧٧، الجوب: الخرق، الغول: ما انهبط من الأرض، الغور: ما انحدر واطمأن من الأرض، سيل: سئل.

يقول: إنى أمدح «إسحاق بن كُنداجيق» بما هو فيه، فلا أطرى عليه بما لا يستحق، ولا أستعير ما أمدحه به من أحد، وقد أراد الشاعر أن يؤكد هذا المعنى فأتى بجملتى قصر؛

الأولى قوله: «ما قلت إلا ما علمت».

الأخرى قوله: «وإنما كنت ابن جوب الأرض سيل فخبرا».

وقد استخدم فى الأولى طريق النفى والاستثناء، حتى يدفع إنكار من ينكر عليه هذه الدعوى، أى مدح إسحاق بما يعلم أنه موجود فيه، فقد أثبت فى هذه الجملة أنه يمدحه بما يعلم، ونفى أن يكون قد مدحه بما ليس موجودا فيه، وأن يكون مستعارا من أحد، فالقصر فى هذه الجملة قصر قلب، وهو قصر موصوف على صفة.

ثم إنه قد زاد هذا المعنى توكيدا بقوله: «وإنما كنت ابن جوب الأرض سيل فخبرا» أى وما كنت فى مدحى له بما أعلم أنه موجود فيه، إلا كمن يقطع أرضا ويخرقها، فإذا ما سئل أخبر بما رآه فيها، وعلى ذلك فقد أثبت فى هذه الجملة أن حاله فى مدحه لإسحاق كحال من يسأل عن الأرض التى قد جابها، ونفى أن يكون حاله كحال من يسأل عن شئ لا يعرفه، فالقصر فى هذه الجملة قصر قلب كالأسلوب السابق، وهو قصر موصوف على صفة، حيث قصر مدحه على الصدق ونفى عنه الكذب، وقد وطأ «البحترى» لهذا المعنى توطئة جيدة، حيث نفى أن يكون مدحه له معاراً من أحد، ونفى أن يكون فى هذا المدح افتراء، وأكد أنه لا يقول إلا ما يعلم، ثم قل: «وإنما كنت ابن جوب الأرض سيل فخبرا».

وهكذا تجد السياق قد اقتضى هذا المعنى، وتطلبه المقام، فاستقبلته النفس استقبال المأنوس المألوف، ومن هنا فقد استخدم «إنما» دون النفى ولاستثناء.

وقد عطف الشاعر هذه الجملة على قوله: «ما قلت إلا ما علمت» بالواو؛ ليوهم أنهما متغايرتان، والواقع أن المعنى الذى دخلت عليه «إنما» يؤكد المعنى السابق كما ذكرت، ولكنه أراد أن يميز المعنى الذى دخلت عليه «إنما» فى هذا المقام الذى يؤكد فيه صدقه فى مدحه «لإسحاق بن كندجيق» وأنه لا يمدحه إلا بما هو موجود فيه، وأنه لا يستعير ذلك من

أحد، هذا فضلا عن أن المعنى الذى دخلت عليه «إنما» قائم على التشبيه، فتآزر التشبيه والقصر فى تأكيد ما أراد.

بقى أن أقول: قول البحترى:

نثنى عليـــه، ولـم يكن إثنـاؤنـا قــولا يعـار ولا حـديثـا يُفـتـرى
مـــا قلت إلا مـــا علمت وإنمـا كنت ابن جون الأرض سيل فخبرا

كأنه مستمد من قول «الحطيئة» يمدح آل شمسان ويهجو الزبرقان بن بدر:

وتعـذلنى أفنـاء سـعـد عليـهـم ومـا قلت إلا بالذى علمت سـعـد[1]

وقال يمدح أحمد بن دينار بن عبد الله:

إذا شـجـروه بالرمـاح تكسـرت عـواملهـا فى صـدر ليث غـضنفـر
غدوت على الميمون صبحا وإنما غدا المركب الميمون تحت المظفر[2]

يصفه بالشجاعة والإقدام فى الحرب، وأن الطعن لا يقع إلا فى صدره، لأنه يثبت ولا يفر، وإذا طعن تكسرت صدور الرماح فى صدره، وقد استعار له «الليث الغضنفر» للمبالغة فى شجاعته وإقدامه، ثم ذكر أنه غدا مبكرا على سفينته التى سماها «الميمون» وأن هذه السفينة لا تغدو إلا تحت هذا القائد صاحب الدولة فى الحرب، الذى لا يغدو إلى معركة إلا فاز فيها وظفر بما أراد.

وهكذا تجد الشاعر قد أراد أن يثبت فى قوله: «وإنما غدا المركب الميمون تحت المظفر» غدو هذا المركب تحت هذا القائد المظفر، وينفى غدوه تحت أى قائد آخر، أى ما غدا المركب الميمون إلا تحت هذا القائد المظفر، فالقصر كما ترى قصر صفة على موصوف، فإذا كان الواقع يؤيد أن هذا المركب لم يغد إلى معركة من المعارك إلا تحت هذا القائد دون من عداه، فهو

(١) ديوان الحطيئة صـ٦٨ تحقيق د/ نعمان محمد أمين طه، طبعة أولي ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧م، مطبعة المدني، وينظر تحليلنا لأسلوب القصر في هذا البيت صـ٤٢٥ من رسالة «أحوال التراكيب في شعر الحطيئة» وهي رسالة دكتوراه للباحث، مخطوطة في كلية اللغة العربية بالقاهرة جامعة الأزهر.

(٢) ديوان البحتري جـ ٢ صـ ٩٨٢، الميمون: اسم أطلقه ابن دينار علي سفينته البحرية. شجروه: طعنوه.

قصر حقيقى تحقيقى، ويكون المغزى منه بيان الواقع، وإذا كان الواقع لا يؤيد ذلك، بأن كان يغدو تحت غيره من القواد، فهو قصر قائم على الادعاء والمبالغة، حيث إن غدوه تحت غيره من القواد لا يؤبه به إذا ما قيس بغدوه تحت «أحمد بن دينار» وحمل المعنى على هذا الوجه هو الأقرب؛ لأنه يناسب مقام المدح الذى يشيد الشاعر فيه بشجاعة هذا القائد المظفر.

وقال يمدح محمد بن عبد الله بن طاهر:

أبنى الحسين ولم تزل أخلاقكم ... من ديمة سح وروض زاهر
إن المكارم قد بدئن بأول ... من مجدكم وختمن بعد بآخر
تقفون «طلحة» بالفعال وإنما ... تسرون فى قمر السماء الباهر(١)

يمدحهم بالمجد ومكارم الأخلاق، وحسن الفعال من الجود والكرم، وأنهم يقتفون فى الجود والكرم أثر «طلحة الخزاعى» الذى كان أجود أهل البصرة فى زمانه.

وقد أراد الشاعر أن يؤكد هذا الاقتفاء، فقال: «وإنما تسرون فى قمر السماء الباهر» أى أن اهتداءكم بطلحة فى الجود والكرم، ما هو إلا كحال من يهتدى وهو يسير ليلا بضوء القمر الباهر أى الذى غلب ضوء الكواكب، وهو قصر موصوف على صفة حيث وصف سيرهم بأنه سير فى ضوء القمر، وهو قصر قائم على الادعاء والمبالغة، لأن الشاعر لا يريد قصر اقتفائهم على هذا الضرب من الاقتفاء فحسب دون غيره، وإنما أراد أن الاقتفاء بغير «طلحة» فى الجود والكرم ليس له أثر وقيمة إذا ما قورن بالاقتفاء بطلحة الطلحات.

وقال يمدح بنى مخلد:

متنا سون للذنوب إذا استشـ ... ـرف تفريط من يزل ويهفو
إنما فوض التخير فى الحكـ ... ـم إليهم ليصفحوا أو ليعفوا(٢)

(١) ديوان البحتري جـ٢ صـ ١٠١٨، الحسين: هو الحسين بن مصعب بن زريق ابن هامان. ينظر الحاشية رقم ٣١ من ديوان البحتري صـ٩٦٥، طلحة: هو طلحة بن عبد الله بن خلف الخزاعي، ويقال به طلحة الطلحات، أحد الأجواد المقدمين، وكان أجد أهل البصرة في زمانه.. ينظر صـ٣٧٥ من ديوان البحتري.

(٢) ديوان البحتري جـ٣ صـ ١٣٧٣.

يصفهم بالحلم والأناة، والعفو والصفح عمن أسرف فى إيذائهم، وأخطأ فى حقهم، وقد أراد أن يؤكد هذا المعنى فذكر فى البيت الثانى أنه ما فوض التخير فى الحكم إليهم إلا يتجاوزوا عن ذنب من أسرف فى إيذائهم وترك عقابه، وعلى ذلك فقد قصر فى هذا البيت تفويض الناس لهم فى تخير الحكم، على الصفح والعفو عمن ظلمهم، فالعفو والصفح هو شيمتهم وديدنهم، فلا يتصفون بصفات أخرى غير هذه الصفة فى الوقت الذى يسرف فيه من يخطئ فى حقهم، فيستحق العقاب، ولكنهم مع ذلك يتجاوزون عنه، ويعرضون عن مؤاخذته.

وهكذا تجد القصر فى هذا الأسلوب قائما على الادعاء والمبالغة، لأن الغرض من ذلك، هو إبراز هذه الصفة، وكأنهم لا يتصفون إلا بها، وأن ما عداها من الصفات لا يبلغ مبلغها،و فى الوقت الذى يكون العقاب هو ما يستحقه من يزل ويهفو، ولكنهم يصفحوا ويعفوا عنه، وغنى عن البيان أن القصر فى هذا الأسلورب قصر موصوف على صفة.

وقال يمدح عبدون بنِ مخلد:

غــبت عنه فــعــاب عنى سرورى إنما يجــمع الســرور مــعــانه[1]

يمدح «عبدون بن مخلد» بالجود والكرم، وأن جليسه يسعد ويُسر به لجوده وكرمه، وإذا نأى الشاعر وغاب عنه، فإنه يحرم حظا وفيرا، ويغيب عنه السرور الذى كان يجده وهو بالقرب منه.

وقد أراد الشاعر أن يؤكد سروره بالقرب من «عبدون» فقال: «إنما يجمع السرور معانه» أى منزله، فقد نسب السرور إلى منزل الممدوح، وقصد نسبة ذلك إلى الممدوح نفسه، على طريق الكناية عن نسبة، وقد ساق الشاعر هذه الكناية فى أسلوب قصر حيث قصر جمع السرور على منزل «عبدون» قصر صفة على موصوف، أى إنما يجمع السرور منزله لا منزل غيره من الناس، فجمع السرور ثابت لهذا المنزل، ومنفى عن جميع ما عداه، هذا النفى لم ينظر فيه الشاعر إلى الواقع، لأن هناك كثيرا من المنازل تجمع السرور غير هذا المنزل، ولكن الشاعر لم يعتد بها لأنها لا تبلغ فى ذلك مبلغ هذا المنزل، فالقصر كما ترى قائم فى هذا الأسلوب على الادعاء والمبالغة.

وقد تضافرت الكناية وأسلوب القصر على تأكيد هذا المعنى، فالكناية

---

(١) ديوان البحتري جـ٤ صـ ٢٢٩٧، معانه: منزله.

إثبات للمعنى بالدليل والبرهان، ومن هنا كانت أبلغ من التصريح؛ لأن المعنى المثبت بالدليل والبرهان آكد في طريق إثباته من المعنى العاري عن ذلك، والقصر تأكيد على تأكيد، وقد وطأ الشاعر لهذا المعنى توطئة جيدة بقوله: «غبت عنه فغاب عني سروري»؛ لأنه أراد أن يؤكد السبب الذي من أجله غاب عنه سروره، ثم إنه قد فصل جملة القصر «إنما يجمع السرور معانه» عن هذه الجملة لأنها تعليل لها، وكأن سائلا سأله فقال: لماذا غاب عنك سرورك؟ فأجاب عن هذا السؤال التقديري بقوله: «إنما يجمع السرور معانه».

وهكذا نجد المقام يقتضي توكيد هذه الجملة، فتآزر أسلوب القصر والكناية وشبه كمال الاتصال على ذلك.

وقال يمدح يوسف بن محمد بن يوسف الصامتي:

يا يوسف بن محمد ما أحمد الـ	ـروم انصلاتك بالحسام المرهف
ودوا ودادا لو جدعت أنوفهم	جدع الرءوس خلاف جدع الآنف
خطبت إليك السلم ربة ملكهم	لو كان يطلب نائل من مسعف
وكأنني بك قد أتيت بعرشها	والسيف أسرع هبة من «آصف»
أنزلت بالإنجيل ثم بأهله	ذلا أراهم عز أهل المصحف
أسخطته بالبارقات وإنما	أرضيته لو كان غير محرف[1]

يقول: إن يوسف بن محمد، ذلك البطل الطائي الذي ولاه الخليفة المتوكل حرب أريمينية وأذربيجان وخراجهما...[2]، قد برز مستويا لقتال الروم بالحسام الرقيق الحواشي، فلم يحمدوا له ذلك الفعل، وتمنوا لو جدع أنوفهم دون رءوسهم، ولكنه قتلهم وأنزل بهم الذل، وقد أراهم بذلك عزة المسلمين وأنفتهم.

وقد أراد الشاعر أن يؤكد أن يوسف بن محمد، لم يُسخط بهذا الفعل الإنجيل غير المحرف، وإنما أرضاه؛ لأن أهله حرفوه وبدلوا وغيروا فيه، فقال:

أسخطته بالبارقات وإنما أرضيته لو كان غير محرف

أي إنك تكون قد أسخطته بالبارقات لو كان غير محرف، وإنما أرضيته

(١) ديوان البحتري جـ٣ صـ ١٤١٦. قال المحقق آصف: هو الرجل الذي كانت له القصة مع سليمان ابن داود في عرش بلقيس.

(٢) ينظر ديوان البحتري جـ١ صـ٢٧ حاشية رقم ٢.

بقتالك الروم؛ لأنهم حرفوه وبدلوا فيه وغيروا، وعلى ذلك فقد قصر الشاعر الرضا على الإنجيل غير المحرف، لا الإنجيل المحرف، قصر صفة على موصوف، وهو قصر قلب.

وقال فى قصيدة أخرى يمدح فيها أبا الحسن على بن يحيى المنجم، وقيل أبا جعفر بن نهيك:

تركت ملاحاة اللئيم وإنما نصيبى فى جاه الكريم وماله(١)

يريد: أنه ترك منازعة الإنسان الدنئ الأصل الشحيح النفس ومقاولته، وتعلق بالكريم ذى المال والقدر والمنزلة العظيمة عند السلطان و «أبو الحسن على بن يحيى بن أبى منصور» «كان نديم المتوكل ومن خواصه وجلسائه المتقدمين عنده، ثم انتقل إلى من بعده من الخلفاء، كانوا يفضون إليه بأسرارهم ويأمنونه على أخبارهم»(٢).

وهكذا نجد الشاعر قد أراد أن يؤكد فى قوله: «وإنما نصيبى فى جاه الكريم وماله» أن حظه موجود عند جاه الكريم وماله، لا عند اللئيم الشحيح النفس، وعلى ذلك فالنفى فى هذا الأسلوب نفى خاص موجه إلى إنسان معين، وهو الدنئ الأصل الشحيح النفس، فإذا كان المخاطب يعتقد أنه يمدح اللئيم والكريم، فهو قصر إفراد، وإذ كان يعتقد أنه يمدح اللئيم لا الكريم، فهو قصر قلب، وإذا أبهم الأمر لديه هل هو يمدح اللئيم أو الكريم، فهو قصر تعيين، لأنه عين ما هو غير معين عند المخاطب، فبين أنه يمدح الكريم لا اللئيم.

القصر فى هذا الأسلوب قصر إضافى يمكن توجيهه على حسب ما يعتقد المخاطب، وهو قصر صفة على موصوف.

وقال فى أبى سعيد بن محمد بن يوسف الثغرى الطائى وقد حبس:

وما هذه الأيام إلا منازل فمن منزل رحب ومن منزل ضنك
وقد هذبتك النائبات وإنما صفا الذهب الإبريز قبلك بالسبك(٣)

المعنى فى هذين البيتين قائم على التمثيل، حيث شبه الأيام فى سعادتها

(١) ديوان البحتري جـ٣ صـ ١٦١٩. (٢) ينظر نفس المصدر جـ٢ صـ١١٣٢.

(٣) ديوان البحتري جـ٣ صـ١٥٦٤، الإبريز: الخالص.

وشدتها بالمنازل الرحبة والضيقة، ثم شبه حال الممدوح وقد هذبته النائبات التى واجهها وهو فى السجن فخرج منها سليما معافى، بحال الذهب الإبريز الذى صفا بالسبك.

وقد قصر فى قوله: «وإنما صفا الذهب الإبريز قبلك بالسبك» صفاء الذهب الخالص على السبك.

المقصور فى هذا الأسلوب صفة حيث قصر الفعل المتعلق بالفاعل على السبك، والمقصور عليه كذلك صفة؛ لأن السبك معنى متعلق بالغير، لذا يجب التأويل فى أحدهما، والأقرب هنا أن يكون القصر من قبيل قصر الصفة على الموصوف لأن المقصود من هذا الأسوب هو بيان الواقع، وهو أن الذهب لا يصفو من الشوائب إلا بالسبك فى الحقيقة والواقع، ومن هنا فقد شبه الشاعر حال ممدوحه وقد هذبته النائبات، بحال هذا الذهب..، لأن الغرض من هذا التشبيه هو بيان حال المشبه، وهذه الحال لا يمكن الكشف عنها، إلا بشئ معلوم، ومن أجل ذلك فقد عبر بـ «إنما» دون النفى والاستثناء، وفى الحديث:

«إن الله ليجرب أحدكم بالبلاء وهو أعلم به كما يجرب أحدكم ذهبه بالنار، فمنهم من يخرج كالذهب الإبريز، فذلك الذى نجاه الله تعالى من السيئات، ومنهم من يخرج كالذهب دون ذلك، فذلك الذى يشك بعض الشك، ومنهم من يخرج كالذهب الأسود، فذلك الذى قد افتتن»(١).

وقال يمدح إسحاق بن إسماعيل بن نيبخت:

أحكمت ما دبرت بالتبعيد والتقـ ـرقب والتصعيب والتسهيل
لولا التباين فى الطبائع لم يقم بنيان هذا العالم المجهول
قول يترجمه الفعال وإنما يتفهم التنزيل بالتأويل(٢)

بعد أن ذكر الشاعر أن الممدوح قد عصم العواصم التى ولى عملا

(١) أخرجه الحاكم النيسابوري في «المستدرك» جـ٤ صـ ٣٥٠ تحت رقم ٧٨٧٨، طبعة دار الكتب العلمية بيروت طبعة أولي ١٤١١هـ ١٩٩٠م، والهيثمي في «مجمع الزوائد» جـ٢ صـ٢٩١ كتاب الجنائز باب فيمن ابتلي طبعة دار الريان للتراث القاهرة ١٤٠٧هـ.
قال الحاكم: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه».
(٢) ديوان البحتري جـ٣ صـ ١٨٣٧.

فيها، وأقام بها العدل، حيث عزّ الذليل لما رآه يأخذ على يدى العزيز، ومنع الرشوة فى «قنسرين» فنعمت الرعية بالعدل، أراد أن يكشف عن أنه قد منع الفساد من البلاد بحسن تدبيره واقتصاده فى الأمور كلها، فأحيانا يُقَرِّب ويبعد، وأخرى يصعب ويسهل..، ثم قطع كلامه وبناه على الاستئناف حيث قال:

قـولٌ يتـرجـمـه الفـعـال وإنما يُتـفـهـم التنزيل بالتـأويل

أى ذاك قول، يريد أن القول الذى مدح به «إسحاق بن إسماعيل بن نيبخت» قول يترجمه الممدوح بفعله الحسن من الجود والكرم ونحوه، وقد شبه الشاعر حال مدحه لـ «إسحاق» وقد كشف فعله الحسن عن هذا القول الذى مدحه به، بحال التنزيل الذى لا يتفهم إلا بالتأويل، وعلى ذلك فالقصر فى قوله: «وإنما يتفهم التنزيل بالتأويل» قصر صفة على موصوف، المغزى منه بيان الواقع، أى أن التنزيل فى الحقيقة والواقع لا يتفهم إلا بالتأويل، وكذلك مدح الشاعر «لإسحاق» قول يترجمه فى الحقيقة والواقع بفعله الحسن، وبذلك يتآزر التشبيه والقصر فى توكيد المعنى الذى أراده الشاعر، وهو توكيد قوله الذى يترجمه الممدوح بفعله الحسن، وفى ذلك ما يدل على صدقه فى مدحه له، وأنه لم يمدحه إلا بما هو فيه.

وقال يمدح على بن محمد بن الحسين بن الفياض:

«عليٌّ بنى الفـيـاض» يوم نواله أخـو الغـيث فى إغـزاره واحـتـفـاله
إذا مـا بلوناه حـمـدنا، وإنما يبين غناء السـيف عند استـلاله[1]

المعنى فى هذين البيتين قائم على التشبيه والتمثيل فقد شبه الممدوح يوم العطاء بالغيث الغزير المجتمع، ثم شبهه حين يختبر فيحمد لحسن فعاله، بالسيف الذى لا يظهر نفعه إلا عند استلاله.

وقد قصر فى قوله: «وإنما يبين غناء السيف عند استلاله» ظهور نفع السيف على الاستلال، أى ما يبين غناء السيف إلا عند استلاله، فالسيف عندما يكون مغمودا لا يظهر له نفع، وعلى ذلك فالنفى فى هذا الأسلوب نفى خاص موجه إلى معين، وهو نفى النفع عن السيف عندما يكون مغموداً، لذا فالقصر فى هذا الأسلوب قصر إضافى، وهو قصر قلب، وبذلك يتعاضد

(١) ديوان البحتري جـ٣ صـ ١٨٤٥.

التمثيل، والقصر فى تأكى المعنى الذى أراده الشاعر، وقد عبر بـ «إذا» فى قوله: «إذا ما بلوناه حمدنا» ليكشف عن أن أمر حمده حين يختبر أمر محقق لاشك فيه وهذا يتلاءم مع التأكيد الذى يضره القصر.

وقال يمدح أبا العباس أحمد بن ثوابة:

رأى التواضع والإنصاف مكرمة وإنما اللؤم بين العُجب والتيه(١)

قوله: «رأى التواضع والإنصاف مكرمة» فيه إشارة إلى قوله: «وإنما اللؤم بين العجب والتيه» لأن الممدوح إذا كان يرى أن التواضع والإنصاف مكرمة، فإنه يرى أن الزهو والكبر والصلف لؤم، أى ما اللؤم إلا بين العجب والتيه، فاللؤم مقصور، والعجب والتيه مقصور عليه، واللؤم معنى قائم بالغير، وكذلك العجب والتيه معنى قائم بالغير، أى أن كلا منهما صفة، ولابد من التأويل فى أحدهما، والأقرب هنا أن يكون من قبيل قصر الموصوف على الصفة، لأن العجب والتيه قد وصفا اللؤم بأنه لؤم فيه زهو وكبر وصلف، ثم إن اللؤم لا يقتصر على هاتين الصفتين فحسب، وإنما هناك كثير من الصفات التى بها يكون صاحبها لئيما، ولكن الشاعر لم يعتد بها إذا ما قورنت بالعجب والتيه، لذا فالقصر فى هذا الأسلوب قصر قائم على الادعاء والمبالغة.

وقال يمدح العلاء بن صاعد:

سمته أسرته «العلاء» وإنما قصدوا بذلك أن يتم علاه(٢)

قوله: «سمته أسرته العلاء» بيّن المغزى من قوله: «وإنما قصدوا بذلك أن تتم علاه» وهو بيان الواقع، أى وما قصدوا تسميته بالعلاء إلا أن تتم علاه، أى إلا لأجل إتمام علاه، وهو قصر صفة على موصوف، حيث قصر الفعل المتعلق بالفاعل على المفعول، وهو قصر حقيقى تحقيقى، المغزى منه كما ذكرت هو بيان الواقع.

وقال البحترى يهجو «المسدود»:

قد قلت «للمسدود» فى عانِسٍ شوهاء يُضحى وهو صب بها
إن التى سميتها خَلة ليست «بأسماء» ولا تربها
وإنما أم «بنى واصل» خنزيرة سفسفت فى حبها(٣)

(١) ديوان البحتري جـ٤ صـ ٢٤٢٤. (٢) ديوان البحتري جـ٤ صـ٥ ٢٤٠.

(٣) ديوان البحتري جـ١ صـ٢٧١، المسدود: مغن اسمه الحسن وكنيته أبو علي، وكان أبوه قصابا. سمي المسدود لأن فرد منخره كان مسدودا، كان من أشجي الناس صوتا، قال: لو كان منخري الآخر مفتوحا لأذهلت بغنائي أهل الحلوم وذوي الألباب. الديوان صـ٢٧١.

يهجو «المسدود» بأنه قد أسفّ في حبه، حيث شببٌ بامرأة شوهاء حقيرة رديئة كالخنزيرة، وهذا المعنى ينكره المخاطب، وهذا الإنكار يلائمه التعبير بالنفي والاستثناء، فكان ينبغي على الشاعر أن يقول: وما أم بني واصل إلا خنزيرة..، ولكنه لم يلتفت إلى هذا الإنكار، وادعى أن كون هذه المرأة حقيرة رديئة كالخنزيرة أمر مشهور معروف لا يخفى على أحد ولا ينكره منكر، وإنما ذلك أمر مسلم لا مشاحة فيه، فالقصر كما ترى قصر تنزيلي، وهو قصر موصوف على صفة قصر قلب، حيث قصر تلك المرأة على فعل الحقير الرديئ من الأمور، ونفى عنها العفة ومكارم الأخلاق، وقد صاغ البحترى هذا الأسلوب في صورة تشبيهية، فتعاضد على تأكيد ما أراد القصر والتشبيه.

وقال في أبي الدرداء الشاعر:

أبلغ أبا الدرداء إن لاقيته	بالرقة البيضاء أو حران
الدهر ما تنفك تندب وجنة	درست وخدا منهج العرفان
وترى الجلالة للصغار وإنما	أوصى الإله بها إلى الشيخان
هل تفلحن؟ وكيف تفلح لحية	جعلت حوائجها إلى الصبيان[1]

يلتمس من صاحبه أن يبلغ أبا الدرداء أنه ما نفك يندب وجنة قد درست وخدا باليا، وأنه لن يفلح فيما يقصده من الأمور، لأنه جعل حاجته عند الصغار، وقد أراد الشاعر أن ينفي أن تكون الجلالة للصغار، ويثبت أنها للشيخان فقال:

وترى الجلالة للصغار وإنما أوصى الإله بها إلى الشيخان

وعلى ذلك فقد أثبت الشاعر عكس ما يعتقده المخاطب، فأبو الدرداء يعتقد كما ذكر الشاعر أن الجلالة للصغار، فنفى «البحترى» ذلك، وقصر وصاية الإله بها على الشيخان، قصر صفة على موصوف، وهو قصر قلب، أي إنما أوصى الإله بها إلى الشيخان لا إلى الصغار، وفي ذلك من تأكيد الاستخفاف «بأبي الدرداء» ووصفه بالسفه وعدم الفلاح ما فيه، وكيف يفلح من يجعل حوائجه لدى الصبيان؟!

(١) ديوان البحتري جـ٤ صـ ٢٢٨٤، المنهج: البالي أو الآخذ في البلي.

وقال يهجو طماسا:

وإذا عددت على «طماس» عيبه ... لم أرض ألفاظي ولا أنفاسي
أدنو وأقصر عن مداه وإنما ... أرمي من الملعون في برجاس[(١)]

يقول إن عيوب طماس لا تحصى، فإذا أراد أن يعددها فلن يرضى عن ألفاظه التى تصف هذه العيوب، لذا فهو يكف عن عد كل ما يستحق من العيوب، على الرغم من قدرته على ذلك؟!!

وقد أراد أن يؤكد أن الألفاظ التى يهجوه بها تؤثر فيه تأثيرا شديدا فقال: «وإنما أرمى من المعلون فى برجاس» أى وما أرمى من الملعون إلا كما يرمى بالسهام فى برجاس أى فى غرض معلق فى الهواء، وعلى ذلك فالرمى بالسهام فى برجاس قد وصف الرمى من الملعون، أى وصف هجاءه لطماس بأنه كان شديد التأثير فيه، فالقصر فى هذا الأسلوب قصر موصوف على صفة، وهو قصر قائم على الادعاء والمبالغة، المغزى منه، المبالغة فى تأكيد تأثير هجائه فى طماس، وهذا المعنى لا يسلم به المخاطب، بل ينكره، فكيف يقبل طماس هذا الوصف الذى يوصف فيه بأنه صار ملعونا يرمى كما يرمى فى البرجاس؟

لذا كان ينبغى على الشاعر أن يعبر بالنفى والاستثناء؛ حتى يدفع هذا الإنكار، ولكنه عبر بـ «إنما» لأنه لم يلتفت إلى هذا الإنكار، بل نزله منزلة المعلوم؛ لأن طماسا قد بلغ من الصلف والكبر مبلغا جعل وصف الشاعر له بأنه قد صار ملعونا يرمى كما ترمى الأهداف، من المعانى المعلومة التى لا ينكرها أحد.

وقال «البحترى» يعزى «المعتز بالله» عن أمير مملوكى من أمراء الأتراك يسمى «وصيفا»:

تعز أمير المؤمنين! فإنها ... ملمات أحداث الزمان الفوادح
لئن علقت مولاك صبحا فبعدما ... أقامت على الأقوام حسرى النوائح
مضى غير مذموم فأصبح ذكره ... حلى القوافى بين راث ومادح
فلم أر مفقودا له مثل رزئه ... ولا خلفا من مثله مثل «صالح»
وقور تعانيه الأمور فتنجلى ... غياباتها عن وازن الحلم راجح
رميت به أفق الشآم؛ وإنما ... رميت بنجم فى الدجنة لائح[(٢)]

(١) ديوان البحتري جـ٢ صـ ١١٦٣، البُرجاس: غرض في الهواء يُرمي به.

(٢) ديوان البحتري جـ١ صـ ٤٤٨، ٤٤٩، صالح: هو صالح بن وصيف، تعانيه: تقصده، غباتها الغيابة: كل ما أظل ن كالسحابة والغبرة.

بعد أن وصف الشاعر فى البيت الخامس «وصيفا» بأنه حليم رزين، وأن الأمور المظلمة التى لا يهتدى فيها إلى صواب، إذا قصدته فإنها تنجلى وتنكشف بسبب رجحان عقله وسداد رأيه، أراد أن يؤكد «للمعتز بالله» أنه حينما ألقى به نواحى الشام، فإنه قد ألقى بأمير راجح العقل واضح الحجة، فاهتدى الناس برأيه، كاهتدائهم بالنجم فى الظلمة، فقال: «وإنما رميت بنجم فى الدجنة لائح».

وهكذا نجد الشاعر قد وطأ للمعنى الذى دخلت عليه «إنما» توطئة جيدة، وذلك لأن الأمور الشديدة المظلمة إذا كانت تنجلى عقب قصده إياها، فإن استعارة «النجم» له استعارة واقعة ومصيبة، هذا فضلا عن أنه قد صاغ هذه الصورة المجازية فى أسلوب قصر فقال: «وإنما رميت بنجم فى الدجنة لائح» أى ما رميت إلا برجل واضح الحجة كالنجم الذى يهتدى به فى الظلام، فالقصر كما ترى قد وقع بين الفاعل والمفعول، حيث قصر الرمى الواقع من «المعتز» على «وصيف» قصر صفة على موصوف، وهو قصر قائم على الادعاء والمبالغة، لأن الواقع لا يؤيد أن «المعتز بالله» قد ألقى بـ«وصيف» وحده نواحى الشام دون من عداه، ولكن المراد من هذا القصر هو المبالغة فى أن من عدا وصيف لم يبلغ مبلغه فى الحلم والرزانة ورجاحة العقل ووضوح الحجة، لذا فقد استعار له «النجم»، وفى ذلك دلالة بينة على تعاضد القصر والاستعارة التصريحية الأصلية فى توكيد هذه المعانى.

ثم إن هذا المعنى من المعانى التى يجهلها المخاطب وينكرها، ولذا كان ينبغى على الشاعر أن يعبر بالنفى والاستثناء فيقول: «وما رميت إلا بنجم..» ولو فعل لذهب بثراء المعنى فى هذا الأسلوب الذى أفرغته عليه «إنما» حيث إنها قد أفرغت على هذا المعنى الغريب من الألفة والأنس ما جعله من المعانى المألوفة التى لا ينبغى لأحد أن ينكرها، وهذا يلائم المقام ملاءمة جيدة.

وقال البحترى يصف شوقه وصبابته:

وعندى أحشاء تشاق صبابة ... إليها وقلب من هوى غيرها غفل
وما باعد النأى المسافة بيننا ... فيفرط شوق فى الجوانح أو يغلو
على أن هجران الحبيب هو النوى ... أشتت وعرفان المشيب هو العذل
عدمت الغوانى كيف يعطين للصبا ... محاسن أسماء يخالفها الفعل!

فـ «نُعم» ولم تُنعم بنيل نعـــده و «جمل» ولم تُجمل بعارفة «جمل»
عـقلت فـودعت التـصـابى وإنما تصـرم لهـو المرء أن يكمل العـقل[1]

بعد أن وصف الشاعر شوقه وصبابته، وأن قلبه خال من هوى غير صاحبته، وأنه يهواها على الرغم من نأى المسافة بينهما، ولكنها تهجره وتقول ما لا تفعل، فلم ينعم بودها، ذكر أنه قد عقل فودع التصابى، لأن المرء لا يصرم اللهو والتصابى إلا بعد أن يكمل عقله.

وهكذا نجد الشاعر قد وطأ لقوله: «وإنما تصرم لهو المرء أن يكمل العقل»، توطئة جيدة، حيث وصف أولا شدة تعلقه بصاحبته..، ثم بين أنها هجرته..، فلم ينعم بوصلها، وإذا كان الأمر كذلك فلابد أن يعقل ويودع هذا التصابى، وهذا المعنى يقتضى التوكيد، ليبين لصاحبته أنه قد صرم هواها لأن عقله قد كمل، ومن هنا فقد قصر قوله: «تصرم لهو المرء» على قوله: «أن يكمل العقل» وبالنظر فى هذا الأسلوب نجد أن تصرم لهو المرء معنى قائم بالغير فهو صفة، وكذلك إكمال العقل معنى قائم بالغير فهو صفة، وعلى ذلك فلابد من التأويل فى أحدهما، والأقرب أن يكون هذا الأسلوب قصر صفة على موصوف، حيث إن صرم اللهو قد وصف هذا المرء بأنه كامل العقل، وقد جاء أسلوب القصر عقب المعانى التى أشرنا إليها ليلخص كل ما تقدم فى عبارة موجزة مؤكدة بأنه قد عقل فودع التصابى.

وقال بعد أن وقف بالأطلال وسألها عن صاحبته:

وقد كنت أرجو وصلها قبل هجرها فـقـد بان منى هجـرها ووصـالهـا
فلم يبق إلا لوعـة تلهب الحـشـا وإلا أكـاذيب المنى وضـلالهـا
فـلا عـهـد إلا أن يعـاود ذكـرها ولا وصل إلا أن يزور خـيـالهـا
تمنيت «ليلى» بعـد فـوت وإنما تمنيت منهـا خطة لا أنالهـا[2]

يقول: إن صاحبته قد هجرته وقطعت حبل الود الذى كان بينه وبينها، فلم يبق مما كان بينهما سوى اللوعة التى تلهب حشاه، وسوى التمنى

(١) ديوان البحتري جـ٣ صـ ١٦١٢، الصبابة: الشوق، وقيل رقته وحرارته ، وقيل رقة الهوي، العارفة: العطية، أجمل الصنيعة: حسنها وكثرها.
(٢) ديوان البحتري جـ٣ صـ ١٦٢٥، ١٦٢٦.

والضلال، ومعاودة الذكرى وطيف الخيال، ثم ذكر أنه قد تمنى أمر استبعدا، ألا هو حب ليلى وودها، وأنى ذلك؟ وقد بان منه هجرها ووصالها، وقد أراد الشاعر أن يؤكد أن هذه الأمنية لا طماعية فى تحقيقها لأنها مستبعدة الحصول فقال: «وإنما تمنيت منها خطة لا أنالها» أى وما تمنيت منها إلا خطة لا أنالها، فقصر أمنيته على أمر لا يناله مستبعد ولكنه ليس بمستحيل، وهكذا تجد هذا الأسلوب يؤكد قوله: «تمنيت ليلى بعد فوت» وقد عطفه بالواو ليوهم أنه يخالفه، والواقع أنه ليس شيئا آخر سواه، ولكنه قصد تمييزه وتوكيده، فقص أمنيته على هذه الخطة المنفية، قصر صفة على موصوف، قصرا حقيقيا تحقيقيا، المغزى منه بيان الواقع، وهو أن هذه الأمنية لا يمكن تحقيقها، وبخاصة بعد أن هجرته صاحبته وقطعت حبل المودة.

وقال فى مطلع قصيدة أخرى:

سقى ربعها سح السحاب وهاطله ... وإن لم يُخبر آنفا من يُسائله
ولازال مغناها بـ «منعرج اللوى» ... مروضة أجزاعه وجراوله
فكم عنى الواشى هناك وبيت الـ ... ـعذول بليل سرمد متطاوله
وليس المحب من تناهت وشاته ... وأقصر لا حوه ونامت عواذله
أرجم فى «ليلى» الظنون وإنما ... أخاتل فى وجدى بها من أخاتله
وقد زعمت أنى تعمدت هجرها ... ولم تدر ما خطب الهوى وبلابله[1]

بعد أن دعا الشاعر لربع صاحبته بالسقيا.. وأن المطر جعل مغناها كالروض، ذكر أن الوشاة والعواذل قد حبسوا أنفسهم كثيرا ليوقعوا بينهما الضغينة، والبغضاء، وأن المحب ليس هو من تكاثرت وشاته، وأمسكت عواذله، ثم ذكر أنه تكلم فى «ليلى» بما لا يعلم من أنها قد هجرته، لزعمها أنه قد هجرها.

وقد أراد الشاعر أن يؤكد أنه يخادع عن غفلة نفسه فى أنه يهواها

---

(١) ديوان البحتري جـ٣ صـ ١٦٩٢، ١٦٩٣، المغني: المنزل الذي غني به أهله أي أقاموا، مروضة: روضها المطر أي جعلها كالروض، جزع الوادي: حيث تقطعه، الأجراع: جمع الأجرع وهي رملة مستوية لا تنبت شيئا، الجراول: جمع الجرول وهي الأرض ذات الحجارة، عني الرجل: حبسه، السرمد: الدائم، اللاحي: اللائم، أرجم: أتكلم بما لا أعلم.

ويحبها حبا شديدا فقال: «وإنما أخاتل فى وجدى بها من أخاتله» فقصر قوله: «أخاتل فى وجدى بها» على قوله: «من أخاتله» قصر صفة على موصوف، وهو قصر قلب، حيث أثبت عكس ما يعتقد المخاطب، فالمخاطب يعتقد أنه يخاتل بذلك غيره، فأثبت الشاعر أنه يخاتل نفسه هو لا غيره، لذلك فقد ذكر أنه يرجم فى «ليلى» الظنون.

وقال في موضع آخر:

أحـــرام أن ينجـــز الموعـــود منك، أو يقـــرب النوال البـــعـــيد
ووراء الضلوع من فـرط حـبيـــ ـــك غـــرام يبلى الحـــشـــا ويزيد
إنما يســـتـــمـــيح نائلك الصـــ ـــب ويشكو الهوى إليك العميد[1]

بعد أن استفهم الشاعر عن طريق النفى والتعجب من صاحبته التى لم تنجز ما وعدت به، ولم يقرب نوالها البعيد، وقد أبلى حشاه غرامه بها، أراد أن يؤكد أنه «لا يسأل العطاء وإنجاز الوعد إلا العاشق المشتاق، الذى بلغ به العشق مبلغا فقال:

إنما يســـتـــمـــيح نائلك الصـــ ـــب ويشكو الهـــوى إليك العـــمـــد

وهكذا نجد أن هذا البيت تعليل للكلام السابق، ومادام الأمر كذلك فالمقام يقتضى: تأكيد هذا التعليل، وذلك لأن الكلام السابق من شأنه أن يجعل المخاطب مترددا فى أن عدم إنجاز الوعد وعدم قرب النوال البعيد يعد حراما، فساق الشاعر كلامه مؤكدا عن طريق القصر، حيث قصر قوله: «يستميح نائلك» على قوله: «الصب» قصر صفة على موصوف، أى ما يستميح نائلك إلا الصب أى أنه قصر سؤال العطاء وإنجاز الوعد على العاشق المشتاق، ونفى ذلك عنى غيره، فالقصر فى هذا الأسلوب قصر إضافى يمكن حمله على أنه قصر إفراد أو قلب أو تعيين.

وقال فى قصيدة أخرى بعد أن وقف بالديار وبكى عليها:

وورق تداعى بالبكاء بعـــثـن لى كـمين أسى بين الحشا والحيـازم
وصلت بدمـــعى نوحـــهن وإنما بكيت لشجوى لا لشجو الحمائم[2]

---

(١) ديوان البحتري جـ٢ صـ٧٢١، يستميح: يطلب العطاء، العميد: الذي هدّه العشق.

(٢) ديوان البحتري جـ٣ صـ١٩٦٦، الورقة: سواد في غبرة، وقيل سواد وبياض كدخان الرمث.

يقول: رب حمائم ورق تألبت ودعا بعضهن بعضا على البكاء، قد أثارت حزنه المكنون في قلبه، على ديار صاحبته التى درست وعفت، وسكنتها ظباء الوحش، فبكى لحزنه على تلك الديار الدارسة لا لأجل همّ الحمائم وحزنها فقال: «وإنما بكيت لشجوى لا الشجو الحمائم».

القصر في هذا الأسلوب قصر قلب، حيث أثبت أن البكاء كان لأجل شجوه هو، ونفى أن يكون لشجو الحمائم، وهو قصر صفة على موصوف.

ثم إنه قد اجتمع في هذا الأسلوب طريقان هما «إنما» و «لا» العاطفة، والقصر هنا مستفاد من «إنما» و«لا» مؤكدة لهذا القصر.

وقال في موضع آخر يشكو وجده لدعد:

تصدت لنا «دعد» وصدت على عمد	وأقبل بها عند التصدى وفي الصد
شكوت إليها الوجد يوم تعرضت	فأبت وقد حملت وجدا على وجد
سلاها: بم استحللت قتل أخي هوى	صفا لك منه مايجن وما يبدى؟
ألا إنما «دعد» لقلبك فتنة	فإلا تدعها تلق حتفك في دعد[1]

يقول: إن «دعداً» قد تعرضت له، ولكنها أعرضت على عمد، فشكا إليها أنه يهواها ويحبها حبا شديدا، فازدادت إعراضا عنه، وازداد هو تعلقا بها، ثم ذكر أنها قد استحلت بهذا الإعراض قتله، في الوقت الذى يكن لها الصفاء والود، ثم أراد أن يؤكد أنها قد فتنت قلبه، وأنه إن لم يدعها فإن حبها قاتله، فقال:

ألا إنما «دعد» لقلبك فتنة فإلا تدعها تلق حتفك في دعد

فاستفتح الكلام بـ «ألا» التى هى للتنبيه، وللدلالة على أن الكلام الواقع بعدها كلام مهم، ثم قصر «دعدا» على الفتنة، قصر موصوف على صفة، أى ما دعد إلا فتنة لقلبك، وهو قصر قلب، لأن المخاطب يعتقد أنها محبوبته وأنه ينعم بحبها، فأثبت الشاعر عكس هذا المعنى، وذكر أنها فتنة لقلبه لا نعيم له، ثم إنه بالنظر إلى الواقع نجد أن هذا القصر وإن كان قلبا فإنه قائم على الادعاء والمبالغة لأنه لا يمكن قصرها على هذه الصفة دون ما عداها، ولكنه أراد أن يبالغ في أنه قد شجى بإعراضها وبعدها، وأنه ما زاد إلا اشتياقا بهذا الصدود، بعد أن كان ينعم بقربها وودها، وقد عبر بـ بإنما»

(١) ديوان البحتري جـ٢ صـ ٨٣٣.

للدلالة على أن كونها فتنة لقلبه قد أصبح أمرا معلوما لا ينكره أحد.

وقال يشكو من هوى أروى:

لنا أبدا بث نعـــانيـــه من «أروى» و «حزوى» وكم أدنتك لوعة حزوى
وما كـان دمـعي قبل أروى بنهـزة لأدني خليط بان أو منزل أقـــوى
حلفت لها أني صحيح سوى الذي تعلقــه قلب مـريض بهـا يدوى
وأكـثــرت من شكوى هواها وإنما أمارة برح الحب أن تكثر الشكوى(١)

لقد مهد الشاعر لقوله: «وإنما أمارة برح الحب أن تكثر الشكوى» مهادا جيدا، فهو يعاني عناء شديدا من هذا الحب، في الوقت الذي لم يحزن فيه لفراق خليط، أو لخلو منزل من ساكنيه، أما «أروى» فقد أسقمته وأضنت قلبه، وجعلته يكثر من شكوى حبه لها، ثم إنه أراد أن يؤكد شقاءه بهذا الحب، وشدة إيذائه له فقال: «وإنما أمارة برح الحب أن تكثر الشكوى» فقصر أمارة إيذاء هذا الحب له على كثرة الشكوى، قصر موصوف على صفة، وأمارات برح الحب كثيرة غير كثرة الشكوى، فالقصر في هذا الأسلوب قائم على الادعاء والمبالغة، وقد عطف الشاعر جملة القصر «وإنما أمارة برح الحب أن تكثر الشكوى» على جملة «وأكثرت من شكوى هواها» بالواو؛ لأنه أراد أن يميز جملة القصر عن الجملة السابقة لها ويوهم أنها غيرها، والواقع أنها ليست شيئا سواها، ولكنه أراد أن يكشف عن أن أمر شكواه من هذا الحب لشدة إيذائه له، أمر مؤكد معلوم لا يخفى على أحد، وفي ذلك دلالة على شدة حبه لـ «أروى» على الرغم من كثرة شكواه من هواها.

وقال البحتري بعد أن ذكر أن طيف صاحبته يزوره في المنام..:

قـد سـقـتني بكأسـهـا وبفيـهـا مــا يروى من غلة المســتـهــام
في اعــتــدال من الزمــان يــاريـ ـه فـتـحكيـه باعـتـدال القـوام
إنما العــيـش أن تكون الليـــالي مفــضــلات طولا على الأيام(٢)

قصر في البيت الأخير العيش على كون الليالي مفضلات طولا على

(١) ديوان البحتري جـ١ صـ٥٣، ٥٤. النهزة: الفرصة تجدها من صاحبك، ويقال: فلان نهزة المختلس، أي هو صيد لكل أحد.
(٢) ديوان البحتري جـ٣ صـ٢٠٠١

الأيام، أى ما العيش الناعم المرضى إلا أن تكون الليالى مفضلات طولا على الأيام، وذلك لأن الليل عندهم هو زمن الشرب والمنادمة وزيارة الأحبة، لأنه يسترهم بظلامه من عيون الرقباء، فينعم المحب مع محبوبه، والنديم مع نديمه أطول وقت ممكن فى ظلام الليل، وعلى ذلك فالقصر فى هذا الأسلوب قائم على الادعاء والمبالغة، لأن الواقع لا يؤيد أن العيش الناعم المرضى لا يكون إلا فى الليالى التى تكون أطول من الأيام، لأن مثل هذا العيش قد يقع أيضا فى الليالى التى تكون أقصر من الأيام، لكن المحبين والندامى لا يبلغ تمتعهم فى الليالى القصار مبلغ تمتعهم فى الليالى الطوال، ومن هنا فقد قصر الشاعر العيش الناعم المرضى على الليالى المفضلات طولا على الأيام، قصر موصوف على صفة، قصرا قائما على الادعاء والمبالغة.

وقال فى مقدمة قصيدة أخرى:

بات نديما لى حتى الصباح أغيد مجدول مكان الوشاح
كأنما يضحك عن لؤلؤ منظم أو برد أو أقاح
تحسبه نشوان إمارنا للفتر من أجفانه وهو صاح
بت أفديه ولا أرعوى لنهى ناه عنه أو لحى لاح
أمزج كأس بجنا ريقه وإنما أمزج راحاً براح[1]

ذكر المحقق أن طبعة بولاق قد أوردت البيت الثانى تاليا للبيت الخامس، والبيت الرابع تاليا للبيت الأول، وعلى ذلك يكون ترتيب الأبيات على طبعة بولاق:

بات نديما لى حتى الصباح أغيد مجدول مكان الوشاح
فبت أفديه ولا أرعوى لنهى ناه عنه ولا لحى لاح
تحسبه نشوان إما رنا للفتر من أجفانه وهو صاح
أمزج كأس بجنا ريقه وإنما أمزج راحا براح
كأنما يضحك عن لؤلؤ منظم أو برد أو أقاح

وترتيب طبعة بولاق، يعد أفضل من ترتيب طبعة دار المعارف؛ لأن الشاعر قد ذكر أن محبوبه قد بات نديما له حتى الصباح..، وأنه بات يفديه،

(١) ديوان البحترى جـ١ صـ ٤٣٦، أغيد: الغادة: الفتاة الناعمة اللينة، الوشاح: أديم عريض يرصع بالجوهر تشده المرأة بين عاتقها وكشحيها، اللحى: اللوم.

أى ينادمه ويشرب معه ويقول له جعلت فداك، دون أن يرعوى لنهى ناه ولا لوم لائم، ثم وصف عينه الفاترة حين يرنو إليه وشبهه بالنشوان، وأنه قد مزج كأسه بجنا ريقه...، ثم وصف ثغر هذا المحبوب وشبهه باللؤلؤ المنظم، والبرد، والأقاح.

وهكذا نجد أن البيت الأول يفتح باب المعنى للبيت الثانى، والثانى يفتح الباب للثالث؛ والثالث للرابع، والرابع للخامس، فكل منها يأخذ بحجز الآخر، وهذا غير متوفر فى طبعة دار المعارف.

ثم إنه بعد أن ذكر أنه بات ينادم هذا المحبوب حتى الصباح.. ويفديه دون أن يرعوى أراد أن يؤكد أن هذا المحبوب عذب الريق فقال:

أمـــزج كـــأس بجنا ريقـــه وإنما أمـــزج راحـــا براح

قوله: «وإنما أمزج راحا براح» تأكيد لقوله: «أمزج كأسى بجنا ريقه»، ولكنه عطف الثانى على الأول بالواو ليوهم أنه شئ آخر سواه، لذا فقد استعار الراح لجنا ريق محبوبه، وذلك للمبالغة فى بيان عذوبة هذا الريق، وقصر قوله: «أمزج» على قوله: «راحا براح» قصر صفة على موصوف، أى وما أمزج إلا راحا براح، وفى ذلك من الادعاء والمبالغة فى بيان عذوبة هذا الريق ما ترى..، وقد تضافر أسلوب القصر والاستعارة الأصلية على توكيد هذا المعنى.

وقال فى مقدمة قصيدة أخرى:

أصبـا الأصـائل إن برقـة منشـد	تشكو اختـلافك بالهبـوب السرمـد
لا تـتـعبى عـرصـاتهـا إن الهـوى	ملقى على تلك الرسـوم الهـمـد
دمن مـواثل كـالنجـوم فـإن عـفت	فـبـأى نجم فى الصبـابة نهـتـدى
والدار تعلـم أن دمـــعى لـم يغض	فـأروح أحـمل منه من مـسـعـد
قـامت تعـجب من أسـاى وأرسلت	باللحظ فى طلب الدمـوع الشـرد
مـا كـان لى جلد فـيـودى، إنما	أودى غـداة الظاعنين تجلدى(١)
ورمت سـواد القلب حين رنت على	عـجل فـأصـمـتـه بطرف أصـيـد

ذكر محقق الديوان أن ترتيب البيت الخامس فى باقى النسخ السادس،

---

(١) ديوان البحتري جـ١ صـ ٥٤٤، ٥٤٥، الدمن: جمع دمنة وهي آثار الدار، المنة: الصنيعة، المسعد: المعين.

وعلى ذلك يكون ترتيب الأبيات فى باقى النسخ:

والدار تعلم أن دمــعى لـم يغض ... فـأروح أحــمل منه من مـســعد

مـا كـان لى جلد فـيـودى، إنما ... أودى غـــداة الظاعنين تجلدى

قـامت تعـجب من أساى، وأرسلت ... باللحظ فى طلب الدمـوع الشـرد

ورمت سواد القلب حين رنت على ... عـجل فـأصـمـتـه بطرف أصـيـد

وهذا التـرتيب أفـضل؛ لأنه بعـد أن ذكـر أن الدار تعلم أن دمـعـه لـم يغض..، نفى أن يكون تجلده قد هلك عند الوقوف على هذه الدار، وأثبت أن تجلده قد هلك يوم ظعن أحبابه، ثم ذكر أن صاحبته تعجبت من حزنه، ورمته بسهمها فى سواد قلبه فقتلته بطرفها.

وهكذا نجد ترتيب الأبيات في النسخ التى أشار إليها المحقق يعد أفضل من ترتيبها فى رواية الديوان؛ لأن الأبيات على هذا الترتيب يأخذ بعضها بحجز بعض، والبيت السابق يفتح باب المعنى للبيت اللاحقِ، دون أن تشعر بطفرة ونتوء بين الأبيات.

والشاهد فى قوله:

مـا كـان لى جلد فـيـودى، إنما ... أودى غـداة الظاعنين تجلدى

فقد أراد الشاعر بعد أن وقف بالديار وبكى عليها..، أن يؤكد أن تجلده قد هلك يوم أن ظعنت صاحبته، لا يوم أن وقفَ بالديار وبكى عليها فقال: «إنما أودى غداة الظاعنين تجلدى» حيث قصر الفعل «أودى» المتعلق بالفاعل «تجلدى» على الظرف «غداة الظاعنين» قصر صفة على موصوف، وذلك للرد على من يعتقد أن تجلده قد هلك بوقوفه بالديار وبكائه عليها، فالقصر كما ترى قصر قلب، حيث أثبت الشاعر عكس ما يعتقده المخاطب، وفى ذلك دلالة على شدة تعلقه بتلك الصاحبة وبدارها، لذا فقد شخص الدار وجعلها تعلم على طريق الاستعارة المكنية أن دمعه لم يغض منذ أن رحلت صاحبتها، وفى هذا تخييل حسن، المغزى منه هو المبالغة فى أن الدار قد شاركته الحزن على تلك الصاحبة التى ظعنت.

وقال فى قصيدة أخرى:

ويوم تلاق فى فــراق شـهــدته ... بعين إذا نهنهـتـهـا دمـعت دمـا

لحقنا الفـريق المستقل ضحى وقد ... تيمم من قـصد الحـمى ما تيـمـما

فقلت انعموا منا صباحا وإنما أردت بما قلت الغزال المنعما[1]

قوله: «وإنما أردت بما قلت الغزال المنعما» قد عطف بالواو على قوله: «انعموا منا صباحا»، وهذا العطف من عطف الخاص على العام، لإفادة التفاضل، فقد أفرد الشاعر صاحبته بالذكر لفضلها عنده، وكأنها لكمال فضلها وشدة تعلقه بها، جعلت كأنها من جنس آخر يخالف قومها الذين دعا لهم بأن يلقوا النعيم فى صباحهم، فنزل التغاير فى الوصف منزلة التغاير فى الذات، أو أنه خص صاحبته التى استعار لها «الغزال المنعما» بالذكر لأن الحديث عنها هى لا عن قومها، فلو لم يذكرها لقيل: إنه يريد قومها، وهذا يقتضي أنها تعد عنده أفضل وأشرف من قومها يعد أمرا معلوما لا يخفى على أحد، أى إنما أردت بهذا الدعاء «الغزال المنعما» لا الفريق المستقل، فقد أثبت هذا الدعاء لصاحبته ونفاه عن الفريق المستقل، فالنفى كما ترى نفى خاص موجه إلى معين، وفي ذلك دلالة على أن القصر فى هذا الأسلوب قصر إضافى يمكن حمله على أنه قصر قلب أو إفراد أو تعيين.

وقال فى موضع آخر يصف إعراض صاحبته بسبب الشيب الذى بدا فى جانبى لحيته:

وقد راعنى منها الصدرد وإنما تصد لشيب فى عذارى يروعها[2]

قوله: «وقد راعنى منها الصدود، فتح باب المعنى لقوله: «وإنما تصد لشيب فى عذارى يروعها»، وذلك لأن الجملة الثانية تؤكد معنى الجملة الأولى، فإذا كان صدود صاحبته قد راعه، فإن ظهور الشيب فى جانبى لحيته، تأكيد لصدودها وفزعها منه، أى وما تصد إلا لأجل شيب ظهر فى عذارى، فقصر صدودها على ظهور هذا الشيب قصر صفة على موصوف، والواقع أن صدود الحسان ليس مقصورا على ظهور الشيب وحده دون ما عداه فى الحقيقة والواقع، ولكنه من أهم الدواعى التى من أجلها يعرضن، فالقصر كما ترى قائم على الادعاء والمبالغة، المغزى منه المبالغة فى تأكيد صدود صاحبته وإعراضها عنه بسبب شيبه.

---

(١) ديوان البحتري جـ٤ صـ ٢٠٨٧، قال المحقق المقصود من «الحمي» حمي ضربة، ينظر الديوان صـ١٩٠ جـ١ حاشية ٥، المستقل: الذي ذهب وارتحل.

(٢) ديوان البحتري جـ٢ صـ١٢٩٦، العذاران: جانبا اللحية، وعذار الرجل: شعره النابت في موضع العذار.

وقال:

إنما الغى أن يكون رشيدا   فانقصا من ملامه أو فزيدا[1]

هذا المعنى من المعانى الغريبة التى يجهلها المخاطب وينكرها، فكيف يكون الغى رشدا؟! لذا كان ينبغى على الشاعر أن يعبر بالنفى والاستثناء حتى يمكنه دفع إنكار المنكر، ولكنه نزل هذا المعنى الغريب الذى يجهله المخاطب وينكره، منزلة الأمر المعلوم، ادعاء منه بأنه من المعانى المعلومة التى لا يجهلها المخاطب ولا ينكرها، ومن هنا فقد عبر بـ «إنما» دون النفى والاستثناء، فقصر الغى أى الضلال والخيبة والفساد، على الرجل الرشيد، قصر صفة على موصوف، وهو قصر قلب، حيث يعتقد المخاطب أن الغى يكون مقصورا على الأنسان الضال الفاسد، فقلب الشاعر هذا الحكم، وحصره فى الإنسان الرشيد!!

وهذا يتلاءم مع المقدمة التى ورد فيها هذا البيت، فقد تحدث فيها بعد هذا البيت عن لهوه فى شبابه، وإقبال الحسان عليه لسواد مفرقه، ثم مدح الدهر ووصفه بالحسن، وأنه ما يبعث يوما إلا حسبه عيدا، ثم وصف الحسان وشبههن بالشموس، وشبه ثغورهن حين يتبسمن بالأقحوان المفصل أو الفريد، وشبه صاحبته بالمهاة، وأنها لو استزادت من الحسن لما أصابت مزيدا، ثم شبهها بالشمس فى البهجة، وبالقضيب فى اللين والاعتدال، وبالرئم من حسن الطرف وطول الجيد.

وهكذا نجد قوله:

إنما الغى أن يكون رشيدا   فانقصا من ملامه أو فزيدا

يتسق مع مثل هذا السياق الذى أشرت إليه، والمقام الذى قيل فيه اتساقا حسنا، فما الغى إلا أن يكون رشيدا كما ذكر؟!!.

وقال البحترى يصف الشيب والشباب:

هزيع دجى فى الرأس بادره بدر   وليل جلاه لا صباح ولا فجر
ولمة مشتاق ألم مشيبها   على حين لم يود الشباب ولا العمر
فقصرك! إن الشيب من عدل حكمه   وإن كان جورا أن يقال لك القصر

(١) ديوان البحتري جـ١ صـ ٥٩٠.

فما جار فى تلك المدامع دمعها لنازلة إلا حادثها نكر
على أنه يعتادنى متأوب من الشوق ما يخبو له فى الحشا جمر
وما ظلم الشوق الجوانح إنما غدا ظالما للشوق شيبى والدهر(١)

يقول: إن الشيب قد جار على رأسه ولمته، فى الوقت الذى لم يذهب فيه الشباب ولا العمر، وأن الشيب وإن كان جائرا، فحسبه أنه يكف المرء عن أن يطمح إلى الصبابة..، ولكن على الرغم من ذلك فإنه ينتابه رجع من الشوق لا يستطيع دفعه، ثم ذكر أن هذا الشوق الذى لا يخبو جمره فى حشاه لم يظلم جوانحه، إنما الشيب والدهر هما اللذان قد ظلما هذا الشوق.

وهكذا تجد أن قوله: «إنما غدا ظالما للشوق شيبى والدهر» تأكيد للنفى فى قوله: «وما ظلم الشوق الجوانح»، حيث نفى الظلم عن الشوق، وأثبته للشيب والدهر، أى ما غدا ظالما للشوق إلا شيبى والدهر، فالقصر كما ترى قصر قلب، وهو قصر صفة على موصوف، المغزى منه تصحيح معتقد المخاطب، وهو أن الشوق الذى ينتابه بعد أن ألمّ به المشيب ليس هو الظالم، إنما الظالم هو المشيب والدهر.

وقال فى الشيب والشباب أيضا:

وصال سقانى الخبل صرفا فلم يكن ليبلغ ما أدت عقابيله الهجر
وباقى شباب فى مشيب مغلب عليه اختتاء اليوم يكثره الهجر
وليس طليق القوم من راح أو غدا يسوم التصابى والمشيب له أسر
تطارحنى العصران فى رجويهما يسيبنى عصر ويعلقنى عصر
متاع من الدهر استبد بجدتى وأعظم جرم الدهر أن يمتع الدهر
سترت على الدنيا ولو شئت لم يكن على عيبها من نحو ذى نظر ستر
وخادعت رأى إنما العيش خدعة لرأيك تستدعى الجهالة أو سكر(٢)

قوله: «وصال سقانى الخبل صرفا» يريد أنه لما جاده المشيب حزن على

---

(١) ديوان البحتري جـ٢ صـ١٠٩٩، الهزيع من الليل: الطائفة منه أو نحو ثلثه أو ربعه، وقيل ساعة منه، اللمة: الشعر المجاوز شحمة الأذن، قصرك: جهدك وغايتك.

(٢) ديوان البحتري جـ٢ صـ٨٧٠، ٨٧١، الخبل: الفساد.. ويقال خبل الحب قلبه إذا أفسده بخبله، الخبل الجنون، ويقال به خبال أي مس، خادعت رأي: فلان خادع الرأي: إذا كان متلوناً لا يثبت علي رأي واحد.

الوصل، وأسف أسفا شديدا؛ لأنه لم يجد له مثل ما كان، ولأن محبوبه إن واصل واصل تكلفا، وإن ذلك لا بقاء له، وإنه ذاهب حتى أن عقابيله -وهى أواخره وبقاياه- لو كان مكانها الهجر لما بلغ من خبله ما بلغت. وقوله: «مغلب عليه اختتاء اليوم» فالاختتاء: الانخزال والتهيب من الشئ، والخشوع له يريد كاختتاء اليوم إذا كاثره الشهر فكثره، لأن يوماً لا يكون كشهر فى المكاثرة والمفاخرة»(١).

ثم تحدث الشاعر عن عصر الشباب وعصر المشيب بأنهما قد تقاذفاه فى نواحيهما، فعصر يأسِره، وعصر يجيئه بالدواهى، وأن الدهر قد انفرد بهلاكه، وكيد الدهر أعظم جرم، ثم ذكر أنه ستر على الدنيا عيبها، ولو شاء عدم ستر هذا العيب، لانكشف عيبها لكل ذى نظر، لذا فقد خادع رأيه فيها، لأن الحياة -فى نظره- خدعة تستدعى الجهل أو غياب العقل.

وهكذا نجد الشاعر قد مهَّد لأسلوب القصر فى قوله: «إنما العيش خدعة لرأيك تستدعى الجهالة أو سكر» مهادا جيدا، فوقع من سياقه موقعا حسنا قد اقتضاه المقام وتطلبه المعنى، فوصال صاحبته قد فسد وتبدل؛ لذهاب الشباب وإقبال المشيب، والدهر قد استبد بهلاكه، والدنيا كلها عيوب من حوله ولكنه يسترها، وإذا كان الأمر كذلك فلابد أن يكون خبا، لأنه لا يستطيع العيش فى هذه الدنيا إلا إذا خادع رأيه فيها.

وهذا معنى لا يسلم به المخاطب، بل يجهله وينكره، كيف تكون الحياة خدعة؟!

لذا كان ينبغى على الشاعر أن يعبر بالنفى والاستثناء؛ حتى يدفع هذا الإنكار، ولكنه عبر بـ «إنما» لأنه لم يلتفت إلى هذا الإنكار، وادعى أن كون العيش خدعة أمر معلوم لا يخفى عل أحد.

القصر فى هذا الأسلوب قصر موصوف على صفة، فالعيش قد وُصف بأنه خدعة للرأى، وهو قصر قائم على الادعاء والمبالغة، فالحياة فى نظر الشاعر الذى ضاق ذرعا منها ليس لها صفة إلا خديعة الرأى، فالتلون وعدم الثبات على حال واحدة هو أهم صفات العيش عنده.

وقال فى موضع آخر متعجبا من شيب مؤخر رأسه:

---

(١) الموازنة جـ٢صـ ٢٢٣.

عجبت لتفويف القذال وإنما ... تفويفه لو كان غير مفوف(1)

أى عجبت لبياض مؤخر الرأس، وإنما بياضه لو كان أسود لا أبيض لذا فقد أراد أن يؤكد بعد أن تعجب من تفويف القذال، أن هذا التفويف غير مرغوب فيه لما فيه من إثارة الهم والحزن لإقبال المشيب، وإدبار الشباب وإعراض الحسان، فقصر تفويف القذال أى بياضه والرضا به، على قوله: «لو كان غير مفوف» أى لو كان أسود، فالقصر فى هذا الأسلوب قصر قلب، حيث أثبت الشاعر عكس ما يعتقد المخاطب، فإذا كان المخاطب يرغب فى اللون الأبيض ويقبله، فإن الشاعر لا يقبل لون القذال إلا إذا كان أسود.

هذا: وقد ذكر «أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدى» أن «البحترى» قد أخذ هذا المعنى من قول أبى تمام:

غُرة مرة ألا إنما كنـ ... ـت أغرا أيام كنت بهيما(2)

قال التبريزى: «وقالوا غرة بهمة» على معنى التضاد أى اسمها غرة وهى ضد ذلك فى الحقيقة، و«البهمة» من قولك فرس بهيم، وهو الذى لا يخالط لونه غيره، كأنه أبهم عن الشباب، أى أغلق دونها، من أبهت الباب إذا أغلقته، وجاز أن يجعل نفسه بهيما لأنه أراد الشعر، وأنه أيام كان أسود لم تكن له غره..»(3).

وقال البحترى فى الكبر وتغير الحال:

سيثلج صدرى اليأس، واليأس منهل ... متى تغترف منه الجوانح تثلج
قنعت على كره، وطأطأت ناظرى ... إلى رنق مطروق من العيش حشرج
ولجلجت فى قولى، وكنت متى أقل ... بمسمعة فى مجمع لا ألجلج
يظن العدى أنى فنيت، وإنما ... هى السن فى برد من الشيب منهج
نضوت الصبا نضو الرداء وساءنى ... مضى أخى أنس متى يمض لا يجى(4)

(1) ديوان البحتري جـ3 صـ 1412، التفويف: برد مفوف: فيه خطوط بيض.
القذال: جماع مؤخر الرأس.

(2) الموازنة جـ2 صـ297، والبيت في ديوان أبي تمام جـ3 صـ223، ورواية هذا البيت في الديوان: غرة بُهمة.

(3) ينظر ديوان أبي تمام جـ3 صـ 223، 224.

(4) ديوان البحتري جـ1 صـ 417، الرنق: الماء الكدر، اللجلجة: أن يتكلم الرجل بلسان غير مبين.
فني الرجل: هرم وأشرف علي الموت هرما، نهج الثوب: بلي ولم يتشقق.

يقول: إنه قد يأس من صوارف الدهر ومضى الشباب، إلا أن صدره قد اطمأن إلى هذا التغير وسر به، وأن نفسه قد قنعت به على كره، حيث تغير حاله من العيش الرغد إلى العيش الكدر، ومن التكلم بلسان مبين، إلى اللجلجة فى القول، وقد اعتقد أعداؤه أنه قد هرم وأشرف على الموت هرما، وهنا قد دفع الشاعر هذا الاعتقاد الباطل مؤكدا عن طريق القصر أنه وإن كان قد كبرت سنه فإنه لم يفن، بل هو قادر على منع مهاجمة هؤلاء الخصوم المستضعفين فقال:

يظن العدى أنى فنيت وإنما هى السن فى برد من الشيب منهج

القصر فى هذا البيت قصر إضافى، وهو قصر قلب، حيث أثبت الشاعر عكس المعنى الذى قد اعتقده الأعداء، فهم يعتقدون أنه قد هرم وأشرف على الموت هرما، وهو ينفى هذا الاعتقاد، ويثبت أن هيئة هذه إنما هى كبر سن وليست فناء، وهو قصر موصوف على صفة، حيث وصفت السن هيئته بأنها هيئة رجل كبر سنه، لا هيئة رجل فان قد أشرف لى الموت هرما.

وقال فى علة أبى نوح عيسى بن إبراهيم بن نوح كاتب الفتح:

نعتد أنحسنا بعزك أسعدا ونسر فيك بما يساء له العدى
فاسلم «أبا نوح» فإنك إنما تهوى السلامة كى تجود وتحمدا[1]

بعد أن دعا الشاعر لأبى نوح بالسلامة قال: «فإنك إنما تهوى السلامة كى تجود وتحمدا» أى فإنك ما تهوى السلامة مما ألمّ بك إلا من أجل الجود وحمد الناس لك، وفى ذلك دلالة على أن الشاعر قد قصر:

١- الفعل الصادر من الفاعل على المفعول، أى قصر حب السلامة الصادر من أبى نوح على المفعول لأجله وهو قوله: «لكى تجود وتحمدا» قصر صفة على موصوف أى ما محبوبك إلا الجود والحمد.

٢- ذكر العلماء أن القصر فى مثل هذا الشاهد يكون من قبيل قصر الموصوف على الصفة، وذلك إذا لاحظت أن الفاعل مقصور على الفعل المتعلق بالمفعول، أى ما المحبوب لأبى نوح إلا الجود والحمد، أى قصر أبى نوح على حب السلامة لأجل الجود والحمد، وهذا يقتضى أن الذى يلى

(١) ديوان البحتري جـ ١ صـ ٥٣٩.

«إنما» هو المقصود عليه.

٣- ذكر الشيخ «سليمان نوار» أن الأولى من ذلك ملاحظة أن الفعل مقصور على المفعول بتأويل أنه مقصور على تعلقه وارتباطه بذلك المفعول، على اعتبار أن الفعل موصوف، وتعلقه بالمفعول صفة، وعلى هذا التقدير يكون المقصود قصر حب السلامة على حصوله لأجل جود أبي نوح وحمده، قصر موصوف على صفة.

وقد بين الشيخ «سليمان نوار» أن هذا الوجه «قليل التكلف ومنظور فيه إلى المقصود» ...، وأن الوجه الأول فيبيح جدا أن نؤول فيه الفعل باسم المفعول..، وأن الوجه الثاني فيه تكلف»[1].

ثم ذكر أن الغرض على التقدير الأول، وهو الذى يقصر فيه الفعل الصادر من الفاعل على المفعول قصر صفة على موصوف، لا يختلف عن الغرض على التقدير الثاني، وهو الذى يقصر فيه الفاعل على الفعل المتعلق بالمفعول قصر موصوف على صفة.

أقول: لا أدرى كيف لا يختلف المعنى فى قصر الصفة على الموصوف، وقصر الموصوف على الصفة؟ فى الوقت الذى ذكر فيه العلماء أن قصر الصفة على الموصوف: هو ما لا تتجاوز فيه الصفة موصوفها إلى موصوف آخر، وإن جاز أن يكون لهذا الموصوف صفات أخرى غير المذكورة.

وأن قصر الموصوف على الصفة: هو ما لا يتجاوز فيه الموصوف صفته، وإن جاز أن تكون هذه الصفة لموصوف آخر.

هذا فضلا عن أن المقصور فيه هو مناط اهتمام المتحدث، فإذا كان المقام يقتضى تعظيم الموصوف جئ بالأسلوب قصر صفة على موصوف، وإذا كان يقتضى تعظيم الصفة جئ به قصر موصوف على صفة.

وبالنظر فى بيت «البحترى»:

فاسلم أبا نوح فإنك إنما ... تهوى السلامة كى تجود وتُحمدا

نجد -على الرأى الأول- اهتمامه منصبا على بيان الجود الذى يحب

---

(١) ينظر: «مذكرات في الفصل والوصل والقصر» للشيخ سليمان نوار الطبعة الثانية ١٣٢٥هـ ١٩٣٤م صـ١٠، ١١ طبعة مطبعة العلوم.

«أبو نوح» السلامة من أجله دون ما عداه من السؤدد ونحوه، وعلى ذلك يكون قد قصر الفعل الصادر من الفاعل على المفعول لأجله قصر صفة على موصوف، أى قصر حب السلامة الواقع من «أبى نوح» على الجود لا السؤدد ونحوه، فالقصر هنا قصر إضافى يصح حمله على أنه قصر قلب، وذلك إذا اعتقد المخاطب أن «أبا نوح» يهوى السلامة لأجل السؤدد ونحوه لا لأجل الجود، ويصح أن يكون قصر إفراد إذا ردد الحب الواقع من «أبى نوح» بين الجود والسؤدد، وإذا أبهم الأمر على المخاطب فيكون قصر تعيين، أى تعيين ما هو غير معين لدى المخاطب.

وينبغى أن نلحظ أننا ذكرنا أن الجود هنا «موصوف»، وذلك لأنه قد لوحظ قيام غيره به وهو حب «أبى نوح» السلام لأجل هذا الجود، لذا فالجود فى هذا الشاهد فيه تأويل لأنه فى الأصل صفة.

وبالنظر إلى الواقع نجد هذا القصر الإضافى قائما على الادعاء والمبالغة، لأن ذلك هو الملائم لمقام المدح، وهذا يكشف عن أنه يحب السلامة من أجل أمور أخرى غير الجود، ولكنها إذا قيست بالجود فإنها لا تبلغ مبلغه فى هذا الحب.

وفى ذلك دلالة على أن حمل المعنى على هذا الوجه أى على قصر الفعل الصادر من الفاعل على المفعول قصر صفة على موصوف، أفضل من حمله على الوجهين الآخرين، لأن القصر فيهما يكون قصر موصوف على صفة، وقصر الموصوف على الصفة لا يناسب هذا المقام؛ لأنه يقصر فيه «أبو نوح» على حب السلامة لأجل الجود والكرم ولا يتجاوز هذه الصفة إلى صفات أخرى.

وهكذا نجد أن الرأى الأول الذى قال به جمهور القدماء من علماء البلاغة فى قصر الفاعل على المفعول هو الرأى الراجح حيث يقصر فيه الفعل الصادر من الفاعل على المفعول قصر صفة على موصوف.

وقد ذكر الدكتور «السيد حجاب» أن «الاعتبارين الأخيرين لم يقل بهما جمهور القدماء من علماء البلاغة، وإنما ظهر ذلك فى عصور متأخرة، حيث أضاف ابن يعقوب المغربى أحد شراح التلخيص الاعتبار الثانى، وزاد

الشيخ «سليمان نوار» الاعتبار الثالث»[1].

ثم قال بعد أن بين ضعف رأى أصحاب الاعتبارين الأخيرين: «ولهذا فإن المتقدمين من مدرسة عبد القاهر والسكاكى على السواء كانوا أصحاب حس لغوى صادق حين وقفوا عند رأى واحد فى هذه القضية، وهو الاعتبار الأول من هذه الثلاثة المذكورة»[2].

وقال البحترى فى «إبراهيم بن المدبر» ويذكر علة نالته:

ظللنا نعود المجد من وعلك الذى وجدت وقلنا: اعتل عضو من المجد
ولم ننصف الليث اقتسمنا نواله ولم نقتسم حماه إذ أقبلت تردى
بدت صفرة في لونه إن حمدهم من الدر ما اصفرت نواحيه فى العقد
وحرت على الأيدى مجسة كفه كذلك موج البحر ملتهب الوقد
ولست ترى عود الأراكة خائفا سموم الرياح الآخذات من الرند[3]
وما الكلب محموما وإن طال عمره ألا إنما الحمى على الأسد الورد[4]

يصف الممدوح بالجود والكرم، والصلابة وقوة التحل، ولكنه لم يعبر عن هذه المعانى تعبيرا مباشرا صريحا، بل اتخذ من الكناية والتشبيه والمجاز والتعريض طريقا لإثباتها، فنسب فى البيت الأول العيادة إلى المجد، وأراد نسبة ذلك إلى الممدوح، وهذه كناية عن نسبة، وجعل للمجد عضوا وليس له، وهذه استعارة مكنية، واستعار فى البيت الثانى «الليث» للمدوح، للمبالغة فى بيان شجاعته، وهذه استعارة تصريحية أصلية، وشبه فى البيت الثالث صفرة لون الممدوح بصفرة لون الدر[5].

(١) من أسرار التركيب البلاغي، للدكتور السيد عبد الفتاح حجاب ط أولي ١٣٩٧هـ ١٩٧٧م طبعة مطبعة الحسين الجديدة صـ٩٣.
(٢) السابق صـ٩٤.
(٣)
(٤) ديوان البحتري جـ٢ صـ٧٥٧، ٧٥٨، تردي: تزيد، حرت: من الحرارة، الأراكة: شجر السواك له حمل كحمل العناقيد، الرند: شجر طيب الرائحة ليس بالكبير يقال لحبه الغار، وقيل إنه الأسي، ويروي: عود القتادة: القتادة وادحدة الورد: الشجاع الجرئ.
(٥) رواية «كتاب الصناعين» «وما اصفرت حواشيه»، ثم قال بعد أن ذكر هذا البيت:
«وإنما يوصف الدر بشدة البياض، وإذا أريد المبالغة في وصفه وصف بالنصوع، ومن أعيب عيوبه الصفرة، وقالوا كوكب دري لبياضه، وإذا اصفر احتيل في إزالة صفرته ليتوضأ، واستعمال الحواشي في الدر أيضا خطأ. ولو قال: «نواصيه» لكان أجود، والحاشية للبرد والثوب، فأما حاشيه الدر ==

وشبه فى البيت الرابع تهيج الحمى بالممدوح بتهيج موج البحر[1]، وشبه فى البيت الأخير الممدوح بالأسد الورد، فى الجرأة والشجاعة.

ثم إنه نفى أن يكون الكلب محموما وإن طال عمره، وأثبت ذلك للأسد الورد قال:

وما الكلب محموما وإن طال عمره   ألا إنما الحمى على الأسد الورد

القصر فى قوله: «إلا إنما الحمى على الأسد الورد» قصر صفة على موصوف، وهو قصر إضافى يمكن حمله على أن يكون قصر إفراد أو قلب أو تعيين، فإذا اعتقد المخاطب أن الكلب والأسد يشتركان فى الإصابة بالحمى، فهو قصر إفراد، حيث أثبت ذلك للأسد ونفاه عن الكلب، وإن اعتقد أن الذى يصاب بذلك هو الكلب دون الأسد، فهو قصر قلب، حيث أثبت الشاعر عكس ما يعتقد المخاطب وإذا أبهم الأمر لديه وتردد فى ذلك فهو قصر تعيين.

وهكذا نجد المعنى فى هذا البيت قائما على التمثيل، حيث شبه الشاعر حال الممدوح فى شجاعته وقوة تحمله للعلة التى نالته، بحال الأسد الورد الذى تنزل به الحمى فيتحمل من الشدائد ما لا يمكن أن يتحمله الكلب، لذلك فقد استفتتح الشاعر هذا الأسلوب بـ «ألا» ليهيئ الأذهان إلى هذا المعنى المهم، وبذلك يتضافر التشبيه والقصر فى تأكيد ما أراد الشاعر.

== فغير معروف». كتاب الصناعتين صـ١٤٤ طبعة دار الكتب العلمية ببيروت الطبعة الأولي ١٤٠١هـ ١٩٨١م تحقيق د/ محمد مفيد قميحة.

أما الشريف المرتضي فقد قال في «أماليه»: «أما تشبيه صفرة اللون بصفرة الدر هو تشبيه مليح موافق لغرضه، إلا أنه أخطأ في قوله:

.... إن حمدهم   من الدر ما اصفرّت نواصيه في العقد

لأن ذلك ليس بمحمود بل مذموم؛ ولو شبه وترك التعليل لكان أجود» أمالي المرتضي جـ٢ صـ٤٣ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. نشر دار الكتاب العربي بيروت لبنان الطبعة الثانية ١٣٨٧هـ ١٩٦٧م.

(١) قال صاحب كتاب الصناعتين في تعليقه علي هذا البيت: «وهذا غلط لأن البحر غير ملتهب ولا متقد الماء، ولو كان متقدا أو ملتهبا لما أمكن ركوبه، وإنما أراد أن يعظم أمر الممدوح فجاء بما لا يعرف» كتاب الصناعتين صـ١٤٤.

وقال في الصبر والقناعة:

أسف إذا أســـفـــت أدنو لمطلب خف وأراني مـــشـــريا حين أقنع
نصـيـبك في الأكـرومـتين فـإنما يسود الفتى من حيث يسخو ويشجع(١)

يقول: «إنه يفتقر إذا دنا لمطلع ويستغنى إذا قنع»(٢)، ثم ذكر أنه ينبغي على المرء أن يأخذ نصيبه من فعل الكرم؛ لأن ذلك هو الذى يجعله سيدا شريفا.

وقد أراد أن يؤكد أن الفتى لا يسود قومه إلا إذا كان سخيا شجاعا فقال:

«فإنما يسود الفتى من حيث يسخو ويشجع» أى ما يسود الفتى إلا من حيث يسخو ويشجع، فالجود والشجاعة هما الصفتان اللتان تجعلان الفتى سيد قومه، وما عداهما من الصفات لا يعتد بها فى سيادة الأقوام، وعلى ذلك فالقصر فى هذا الأسلوب قصر موصوف على صفة، فالسخاء والشجاعة قد وصفتا الفتى بأنه لا يكون سيداً إلا بهما، وهذا وصف قائم على الادعاء والمبالغة، لأن سيادة الفتى لقومه لا تقتصر على هاتين الصفتين فحسب، بل هناك كثير من الصفات سوى ذلك، كالشرف والفضل والحلم وغيرها، ولكنها لا تبلغ مبلغ السخاء والشجاعة لمن أراد أن يكون سيد قومه فى نظر أبى عبادة.

وقال «البحترى» بعد أن ذكر أن الحر لا يعطف على الصغار إذا أراده الأذى أو نبا به وطنه، ولا يستصعب الصعب، وأنه حليف المشرفى، ليس له خل سواه.. ثم قال:

فـــالوفـــر بالنصل يســتـــفـــاد إذا ضـــاقت على ذى بصـــيـــرة مُدنه
وإنما العـــــار أن يرى حـــــذراً يزين الفـــــقـــــر عنده ضننه(٣)

يقول: إذا كان الحر هو من كان هذا وصفه، فإنه يستغنى بسيفه إذا ضاقت عليه بلاده، فهو فطن حسن التصرف، أما الجبان الحذر، فإنه يرضى بفقره، ويبكى حظه، ولا يعمل على طلب الغنى، وقد أراد أن يؤكد هذا

(١) ديوان البحتري جـ٢ صـ ١٢٦٩. الأكرومة: من الكرم، كالأعجوبة من العجب.
(٢) الموازنة جـ٢ صـ ٢٥١. (٣) ديوان البحتري جـ٤ صـ ٢٣٩٠.

المعنى فقصر العار على هذا الجبان الحذر، قصر صفة على موصوف ونفى ذلك عن الحر البصير الشجاع الذى يستغنى بسيفه إذا ضاقت عليه مدنه، فالنفى فى هذا الأسلوب نفى خاص موجه إلى إنسان معين، وهو ذلك الحر البصير، ومن هنا فهو قصر قلب.

وقال يهنئ المتوكل بسلامة «الفتح بن خاقان» من الغرق:

بقيت أمير المؤمنين فإنما   بقاؤك حُسن للزمان وطيب[1]

بعد أن دعا الشاعر «للمتوكل على الله» بالبقاء وطول العمر قال: «فإنما بقاؤك حسن للزمان وطيب»، أى فما بقاؤك إلا حسن للزمان وطيب، فجملة القصر هنا قد جاءت مفرعة على الكلام السابق وتعليلا له، فكأن المخاطب قال له لما دعا له بالبقاء: لماذا تدعو لى بالبقاء؟ فقال: «فإنما بقاؤك حسن للزمان وطيب»، وعلى ذلك يكون «البحترى» قد قصر بقاء الممدوح على الحسن والطيب، قصر موصوف على صفة، لأن المبتدأ والخبر مشتقان، أى أن كلا منهما صفة، وعلى ذلك فلابد من التأويل فى أحدهما، والأولى هنا أن يكون المبتدأ موصوفا وهو البقاء، والخبر صفة وهو الحسن، لأن الحسن وصف بقاء الممدوح بأنه بقاء حسن طيب.

ثم إن الشاعر لم يراع فى هذا الأسلوب حال مخاطب معين، حتى يكون القصر هنا قصرا إضافيا، وإنما هو ادعائى قائم على الادعاء والمبالغة، أى أن بقاء «المتوكل» مقصور على الحسن والطيب دون ما عدا ذلك من الصفات، وهذا هو الملائم للمقام، حيث إن «البحترى» قد قال هذا البيت فى مقام يهنئ فيه المتوكل بسلامة «الفتح بن خاقان» من الغرق، وقد ذكر قبل ذلك أن يد الله تعالى كانت عليه عظيمة، وإنعامه كان عليه عجيبا، حيث نجى «الفتح» من الغرق ببركة الدعاء الذى دعا به، وهو دعاؤه باسم المتوكل!!

ثم يقول فى نهاية القصيدة:

بقيت أمير المؤمنين فإنما   بقاؤك حُسن للزمان وطيب

وكأن الشاعرت أراد أن يلخص بهذا الدعاء المعانى السابقة، ويصوغها فى أسلوب موجز مؤكد، كما يشعر هو بها فى نفسه، فتآزر فى ذلك أسلوب القصر والاستئناف البيانى.

---

(١) ديوان البحتري جـ ١ صـ ٢٠٤.

وقال البحترى فى مقام الحديث عن الزهد والحكمة:

كل امرئ شغله بقصته ... وللفزارى بالقنا شُغل
فكن على الدهر فارسا بطلا ... فإنما الدهر فارس بطل[(١)]

يريد الشاعر أن ينبه المخاطب فى هذين البيتين إلى أنه لا ينبغى للمرء أن يشغل بقصته ويغفل عما يكيد له الدهر؛ فالدهر كالفارس المغوار الذى ينقض على من ينازله فيصرعه، وإذا كان الأمر كذلك فينبغى على المرء أن يكون متهيئا لنوائب الدهر، كالفارس المتهيئ لنزال من ينازله، ولا يكن حاله كحال «الفزارى» الذى غفل عما يراد به ويكاد له فشغل عن الذى يرمى الكنانة بالنبل، فكان مصيره الموت.

وقد أراد الشاعر أن يسوق هذا المعنى مؤكدا بعد أن نصح المخاطب بأن يكون فارسا بطلا على الدهر فقال: «فإنما الدهر فارس بطل» أى ما الدهر إلا فارس بطل، فقصر الدهر على الفارس البطل، قصر موصوف على صفة، فأثبت الفروسية والشجاعة للدهر، ونفى عنه ما عدا ذلك من الصفات، وهو قصر قائم على الادعاء والمبالغة، المغزى منه التحذير من دواهى الدهر ومكايده.

وقد عطف الشاعر جملة القصر «فإنما الدهر فارس بطل» على الكلام السابق بالفاء؛ لأنها تعليل له ومفرعة عليه، فكأن سائلا سأله حين قال: «فكن على الدهر فارسا بطلا» قائلا: لماذا تأمر المخاطب بأن يكون فارسا بطلا على الدهر؟

---

(١) ديوان البحتري جـ٣ صـ ١٩١٢، المعني في البيت الأول مأخوذ من المثل القائل: «شُغل عن الرامي الكنانة بالنبل» و «أصله أن رجلا من بني فزارة ورجلا من بني أسد كانا متواخيين، وكانا راميين لا يسقط لهما سهم، ومع الفزاري كنانة جديدة، ومع الأسدي كنانة رثة، فأعجبته كنانة الفزاري، فقال الأسدي: أينا تري أرمي أنا أم أنت؟ قال الفزاري: أنا أرمي منك، وأنا علمتك، قال الأسدي: انصب لي كنانتك، وأنصب لك كنانتي، فقال له الفزاري: انصب لي كنانتك، فعلق الأسدي كنانتَه علي شجرة، ورماها الفزاري فجعل لا يرمي بسهم إلا شكها حتي قطعها بسهامه فلما نفدت سهامه قال: انصب لي كناتك حتي أرميها، فرمي فسدد السهم نحوه، فشك كبد الفرازي، فسقط الفزاري ميتا، فأخذ الأسدي قوسه وكنانته..، ومعني المثل: شغل فلان برميه لا أن يرمي كنانته. يضرب لمن يغفل عما يراد به ويكاد له..».

ينظر: مجمع الأمثال. لأبي الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم النبسابوري الميداني. ضبط وتعليق سعيد محمد اللحام، طبعة دار الفكر ١٤١٢هـ ١٩٩٢م الجزء الأول صـ٤٤٧،٤٤٨، المثل رقم ٤٩٤٧.

فقال: «فإنما الدهر فارس بطل» وهكذا نجد المقام يقتضى تأكيد هذه الجملة، حتى يدفع الشاعر الشك عمن يشك فى هذا الكلام، فتآزر القصر وشبه كمال الاتصال والتشبيه على توكيد هذا المعنى.

* * *

ثانيا: مجئ إنما للدلالة على التأكيد فى شعر البحترى

قال البحترى فى موضع يذكر فيه أنه لا ينسي عهد الشباب، وأن الخطوب عبثت به كما يعبث الوليد بالقرطاس، وأنه لم يشب من طول السنين، وإنما طول الملامة فى محبوبه هو الذى شيب رأسه، قال:

مـــا أنس من شئ فلست بناس ... عـهـد الشبـاب إذا الشبـاب لبـاسى
إن الخطوب طويننى ونشـــرننى ... عـبث الوليـد بجـانب القـرطاس
مــا شـبت من طول السنين وإنما ... طول الملامـة فـيك شـيب راسى[(١)]

بعد أن ذكر الشاعر أن الخطوب طوته ونشرته، وأنه ما شاب من طول السنين أراد أن يؤكد أن هناك أمرا آخر هو الذى شيب رأسه وهو طول الملامة فى محبوبه فقال: «وإنما طول الملامة فيك شيب راسى» أى إنما شيب رأسى طول الملامة فيك لا طول السنين، وعلى ذلك فالمقصور عليه هو طول الملامة فيك، فالمفيد للقصر فى هذا الأسلوب هو «التقديم»، و «إنما» تؤكد هنا معنى هذا القصر، وهو قصر صفة على موصوف، قصر قلب.

وقال لبعض إخوانه:

لئن انتفضت على الشكاة فإنما ... بالصقل يخلص ذا الحسام المرهف[(٢)]

المعنى فى هذا البيت قائم على التمثيل، حيث شبه حال من يخاطبه حين أخذته حمى بنافض، أى برعدة شديدة كأنها نفضته وحركته فنقى من الذنوب والآثام، بحال السيف الرقيق الحواشي الذى لا يخلص من الصدأ إلا بالصقل.

وقد قصر فى قوله: «فإنما بالصقل يخلص ذا الحسام المرهف» تخليص

---

(١) ديوان البحتري جـ٢ صـ ١١٧٦، وذكر المحقق أنه «يبدو أن أبا العلاء المعري اختار عنوان كتابه «عبث الوليد» الذي تكلم فيه عن شعر البحتري من قول البحتري نفسه في البيت الثاني «عبث الوليد بجانب القرطاس» السابق نفس الصفحة حاشية ١.

(٢) ديوان البحتري جـ٣ صـ١٤٢٥، النافض: حمي الرعدة.

الحسام المرهف من الصدأ على الصقل، وهو قصر صفة على موصوف، والواقع يؤيد أن تخليص الحسام من الصدأ لا يكون إلا بالصقل، وعلى ذلك فهو قصر حقيقي تحقيقي.

هذا الأسلوب قد اجتمع فيه طريقان هما: «إنما» و «التقديم»، وقد استفيد القصر من طريق التقديم، أما «إنما» فهي تزيد معنى هذا الأسلوب تأكيدا، وهو أن هذا الرجل قد خرج من هذه الشدة كالسيف المصقول.

وقال يمدح الخضر بن أحمد التغلبي:

إذا جالت الأفكار فيك تبينت بأنك لا تحوى مكارمك الفكر
وكيف يطيق الشعر ذاك وإنما عن الفكر ينبى القول أو ينطق الشعر[1]

يقول: إن الأفكار مهما جالت لا يمكن أن تجمع وتحرز جود «الخضر» وسخاءه، وشرفه ومجده، وليس في مقدور الشعر كذلك أن يصف هذه المكارم، لأن الشعر لا ينطق ولا يقول شيئا إلا عن الفكر، والفكر قد عجز عن إحراز هذه المكارك، إذن فالممدوح أكبر من أن يحرز الفكر مكارمه؟!!

وهكذا نجد الشاعر قد أراد أن يؤكد عدم احتواء الفكر لمكارم الممدوح فقال: «وإنما عن الفكر ينبى القول أو ينطق الشعر» أى وما ينبى القول أو ينطق الشعر إلا عن الفكر، وقد ذكر الشاعر قبل ذلك أن الفكر قد عجز عن احتواء مكارم الممدوح، إذن فعجز القول والشعر عن ذلك يكون من باب أولى، فالقصر في هذا الأسلوب مستفاد من طريق التقديم و «إنما» دلت على التأكيد، أى على تأكيد عجز الفكر والقول والشعر عن إحراز مكارم «الخضر بن أحمد التغلبي»، وهذا الوصف فيه من الادعاء والمبالغة ما ترى، وهو قصر صفة على موصوف، حيث إن إنباء القول ونطق الشعر قد وصفا الفكر بأنه قد عجز عن إحراز مكارم الممدوح.

وقد عبر الشاعر بـ «إذا» ليكشف عن أن عدم احتواء الفكر لهذه المكارم أمر محقق لا شك فيه، وهذا يتلاءم مع التعبير بـ «إنما» التى تأتى فى الخبر الذى لا يجهله المخاطب ولا ينكره.

---

(١) ديوان البحتري جـ٢ صـ ١١٠١، حوي الشئ جمعه وأحرزه.

وقال فى مقدمة قصيدة أخرى:

مالى لا يرحمنى من أرحمه ... يظلم بالهجران من لا يظلمه
يخطئ سهمى وتصيب أسهمه ... وإنما أسقم قلبى مسقمه
أسلمه للزعفران مسلمه ... أحسن من تحمل نعلا قدمه
لكنه يصرم من لا يصرمه ... يهينه طورا، وطورا يكرمه
وتارة يرزقه ويحرمه ... بدر بدا فانجاب عنه ظلمه
وإنما لؤلؤة تبسمه ... ماغر دهراً رابنى تغشمه(١)

بعد أن ذكر الشاعر أنه يرحم محبوبه ولا يظلمه، فى الوقت الذى لا يرحمه هذا المحبوب، بل يظلمه ويصيبه بسهامه، أراد أن يؤكد أنه قد أسقم قلبه بهذا الظلم فقال: «وإنما أسقم قلبى مسقمه» فقد قصر قوله: «أسقم قلبى» على قوله: «مسقمه» قصر صفة على موصوف، أى أنه لم يسقم قلبه شئ إلا هذا المحبوب بسبب ظلمه وهجره له، وفى ذلك من الادعاء والمبالغة ما يكشف عن أن هذا المحبوب قد أسقم قلب الشاعر سقما، وأن ما عداه من أسباب السقم لا قيمة له بالقياس إلى هذا السبب.

ثم شبه الشاعر هذا المحبوب بالبدر الذى انكشف عنه ظلمه، فى الإشراق والتلألؤ، ثم أراد أن يشبه أسنانه باللؤلؤ فى البرق واللمعان، فصاغ هذه الصورة فى أسلوب قصر لكى يزيد هذا المعنى تأكيدا فقال: «وإنما لؤلؤة تبسمه» أى وما تبسمه إلا كاللؤلؤة، فقصر تبسمه على اللؤلؤة قصر صفة على موصوف، وقد اجتمع فى هذا الأسلوب طريقان، هما: «إنما» و «التقديم»، والمفيد للقصر هنا هو التقزديم، و «إنما» تفيد توكيد هذا المعنى، وبذلك يتضافر على تأكيد هذا المعنى القصر الذى طريقه التقديم، والتشبيه و «إنما» ، ،ولا يخفى ما فى ذلك من الادعاء والمبالغة من أن أسنان محبوبه كاللؤلؤ دون ما عاده.

* * *

ثالثا: مجئ إنما للدلالة على التعريض فى شعر البحترى

قال البحترى يمدح عبيد الله بن يحيى بن خاقان (ويذكر أمر التقسيط) حيث كتب إليه وكيله من منبج يعلمه أن العامل قد تحامل عليه فى خراجه وعارضه فيما أقطعه السلطان بما يكره، وأنه أدخله فى جملة التقسيط:

(١) ديوان البحتري جـ٤ صـ ٢١٣٧.

أيهـــــــذا الوزير، تم لك الطو ل، ولازلــت نُرَجّــى ونُنــيــل
أنت فــينا بقــيــة الدين والدنــ ــيــا، وظل النعــمى علينا الظليل
ما بلغنا التقسيط حتى خشينا عــثــرة مـا يقـالهـا المستــقــيـل
قد لعمرى دافعت عن نعم القو م أوان انكفت وكـــادت تزول
مــا نعــا من جليل مـا أسلمـوه إنمـا يدفع الجليل الجليل[1]

يقول: لقد تم لك أيها الوزير الفضل والغنى، ولازلنا نرتجى فضلك ونوالك، ثم بين أنهم يعيشون فى كنف نعمته، وأنهم حين بلغهم أمر التقسيط خشوا ألا يقالوا من هذه العثرة التى لا يقيلها إلا رجل ذو قدر خطير، لأنها عثرة عظيمة لا ينهض على رفعها من يستقلها، ثم أقسم الشاعر أن «عبيد الله ابن يحيى بن خاقان» قد دافع عن نعم قومه فى الوقت الذى صارت فيه نطفا فى القلة وكادت تزول، وأنه منع قومه من دفع النعم العظيمة التى كانوا يدفعونها إلى عامل الخراج.

وهكذا نجد أن «البحترى» لم يقصد المعنى المباشر الذى دخلت عليه «إنما» فى قوله: «إنما يدفع الجليل الجليل» وهو قصر دفع الأمر الجليل على الرجل الجليل، لأن ذلك من البدهيات التى لا تحتاج إلى تنبيه، فضلا عن أن يساق فى أسلوب قصر، وإنما أراد الشاعر ما يقتضى هذا المعنى وهو التعريض بأن «عبيد الله بن يحيى بن خاقان» رجل ذو قدر خطير، حيث أقال عن قوم الشاعر مال التقسيط، وهذا أمر عظيم -فى نظر الشاعر- لا يفعله إلا رجل عظيم كعبيد الله.

أسلوب التعريض يحتاج كما ترى أنت تراجع الأبيات التى ذكرتها قبل قوله: «إنما يدفع الجليل الجليل»، لتعلم أن الشاعر لم يرد المعنى الذى ذكره بعد «إنما» ولكن التعريض بأمر هو مقتضاه، فمعنى قوله: «إنما يدفع الجليل الجللى» أن الأمر الجليل لا يدفعه إلا الرجل الجليل دون غيره، و «عبيد الله ابن يحيى بن خاقان» قد أقال عن قوم الشاعر عثرة عظيمة وهى أموال الخراج

(١) ديوان البحتري جـ٣ صـ ١٧٠٧، ١٧٠٨، الطول: الفضل والغني.

التى كانوا يدفعونها إلى عامل الخراج، وهذا فعل جليل لا يقدر عليه إلا رجل جليل، إذن فـ «عبيد الله» رجل جليل، وهذا هو ما يريده الشاعر، ولكنه لم يعبر عنه تعبيرا مباشرا؛ بل جعل «إنما» وسيلة فى الدلالة عليه، وهذا هو سر حسن وقوة مثل هذا الأسلوب، ولو أسقط «البحترى» «إنما» وقال: «يدفع الجليلِ الجليلِ» لما دل على المعنى التعريضى الذى دل عليه قوله: «إنما يدفع الجليل الجليل» بالتصريح بـ «إنما».

يقول الشيخ «عبد القاهر» مبينا سبب دلالة «إنما» على التعريض فى قوله تعالى: ﴿إنما يتذكر أولوا الألباب﴾[1]:

« ... ثم إن العجب فى أن التعريض الذى ذكرت لك، لا يحصل من دون «إنما».

فلو قلت: «يتذكر أولوا الألباب»، لم يدل ما دل عليه فى الآية، وإن كان الكلام لم يتغير فى نفسه، وليس إلا أنه ليس فيه «إنما».

والسبب فى ذلك أن هذا التعريض، إنما وقع بأن كان من شأن «إنما» أن تضمن الكلام معنى النفى من بعد الإثبات، والتصريح بامتناع التذكر ممن لا يعقل. وإذا أُسقطت من الكلام فقيل: «يتذكر أولو الألباب» كان مجرد وصف لأولى الألبَاب بأنهم يتذكرون، ولم يكن فيه معنى نفى للتذكر عمن ليس منهم. ومحال أن يقع تعريض لشئ ليس له فى الكلام ذكر، ولا فيه دليل عليه. فالتعريض بمثل هذا -أعنى بأن تقول: «يتذكر أولوا الألباب» بإسقاط «إنما» يقع إذن إن وقع، بمدح إنسان بالتيقظ، وبأنه فعل ما فعل، وتنبه لما تنبه له، لعقله ولحسن تمييزه، كما يقال: «كذلك يفعل العاقل»، «وهكذا يفعل الكريم»[2].

وقال فى مقام يمدح فيه «المعتمد على الله»

وزنوا الأصالة من حجاه وإنما ... وزنوا بها طودا من الأطواد[3]

يمدح «المعتمد» بأنه حليم فطن راجح العقل، وعلى ذلك فليس

---

(١) سورة الرعد آية ١٩، سورة الزمر آية ٩.

(٢) دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر، طبعة مطبعة المدني ١٩٨٤ صـ ٣٥٦، ٣٥٧.

(٣) ديوان البحتري جـ٢ صـ ٧٣٣.

المقصود من قوله: «وإنما وزنوا بها طودا من الأطواد» هو أن يقصر وزن الأصالة من حجا «المعتمد» على الجبل العظيم، قصر صفة على موصوف، وإنما المقصود من ذلك هو التعريض بما يقتضيه هذا المعنى، وهو رجاحة عقله وثبات رأيه، ومن هنا فقد شبهه بالطود، أى الجبل العظيم فى الثبات والثقل.

وأين هذا القول من مدحه لابن بسطام بقوله:

ولو وزنت أركان رضوى ويذبل وقدس به فى الحلم خف ثقيلها[(١)]

وقال يمدح ابن بسطام أيضا فى قصيدة أخرى:

إن ابن بسطام كفانى انفراده مكاثرة الأعداء لما تألبوا
أخى عند جد الحادثات وإنما أخوك الذى يأتى الرضا حين تغضب[(٢)]

يصف «ابن بسطام» بالجرأة والإقدام فيقول: إنه يكفيه وحده مغالبة الأعداء إذا تجمعوا عليه وتكاثروا، ويكون كالأخ الذى يناصر أخاه عند النوازل الشديدة العظيمة.

وهكذا تجد أن «البحترى» لم يرد بقوله: «وإنما الذى يأتى الرضا حين تغضب» قصر الأخوة على الذى يرضى عنك حين تغضب، وينفيها عن الذى يغضب عليك حين تغضب؛ لأن ذلك أمر معلوم لا يحتاج إلى توكيد وتقرير، وإنما أراد بذلك ما يقتضيه هذا الكلام، وهو التعريض بأن «ابن بسطام» يرضى عن «البحترى» فى كل حال من الأحوال التى يكون عليها، فهو يرضى عنه حين يغضب، فلا يفعل شيئا يغضبه، وإذا كان كذلك، فلأن يرضى عنه حين يكون راضيا من باب أولى، فالغرض الأساسى من هذا الكلام كما ترى هو التعريض بأن «ابن بسطام» يرضى عن «البحترى» فى كل حال من الأحوال ولا يفعل إلا ما يرضيه، فنعم الأخ!!، لذلك فقد أضاف «البحترى» كلمة «أخ» إلى ياء المتكلم، لتعظيم شأن هذه الأخوة، ثم إنه قد عطف الجملة التى دخلت عليها «إنما» بالواو وليفصح عن هاجس فى نفسه وهو

---

(١) ديوان البحتري جـ٣ صـ ١٧٧٧، رضوي: جبل بالمدينة، وهو من ينبع علي مسيرة يوم ومن المدينة علي سبع مراحل، ميامنه طريق مكة ومياسره طريق البريراء لمن كان مصعدا إلي مكة، وهو علي ليلتين من البحر، وهو جبل منيف ذو شعاب وأودية. الديوان حاشية ٢٨ صـ٥٦، قدس: جبل شامخ ينقاد إلي المتعشي بين العرج والسقيا ثم ينقطع، يذبل: جبل مشهور الذكر بنجد في طريقها.
(٢) ديوان البحتري جـ١ صـ١٣٧.

تمييز هذا المعنى، وكأن معنى الأخوج يتعاظم حين يرضى الأخ عن أخيه في وقت غضبه، وليس عند جد الحادثات فحسب.

وقال يمدح ابن بسطام أيضا، ويرثي غلاما له مغنيا، يقال له «زبْرِج»:

عليك «أبا العباس» بالصبر طيعا فإن لم تجده طيعا فتصبر
ولابد أن يهشراق دمع فإنما يرجى ارتقاء الدمع بعد التحدر[1]

ينصح «أبا العباس أحمد بن محمد بن بسطام» بالصبر طائعا على فراق «زبرِج» فإن لم يستطع ذلك فينبغي عليه أن يتكلف هذا الصبر، ثم ذكر أنه يجب أن يهراق دمع كثير على هذا الغلام الذى مات صغيرا دون أن يمهل، لأن رجاء ارتقاء الدمع لا يكون إلا بعد تحدره، وهذا المعنى الذى دخلت عليه «إنما» في قوله: «فإنما يرجى ارتقاء الدمع بعد التحدر» ليس هو المقصود لأن ذلك لا يحتاج إلى توكيد وتقرير عن طريق القصر، فتوقع ارتقاء الدمع بعد التحدر من المعانى المعلومة،وإنما أراد الشاعر المعنى الذى يقتضيه هذا الكلام، وهو التعريض بأنه يجب على «ابن بسطام» أن يقطع حزنه على «زبرِج» وذلك لأن سيلان الدمع دليل على الحزن، ورجاء ارتقاء الدمع دليل على رجاء ذهاب هذا الحزن وانقطاعه.

وقال يمدحه كذلك فى قصيدة أخرى:

سليل المعالى والفخار، وإنما يتيه ويُزهى بالمعالى سليلها[2]

يمدح «ابن بسطام» بأنه جواد كريم ماجد، فالآمال إذا جارت عن قصدها بكر إليها بعطائه الجزل الوفير، وأنه قد سبق فى المجد سبقا لم يلحقه فيه أحد، وإذا كان الأمر كذلك فهو سليل المجد والشرف، وحق لمن كان كذلك أن يتيه ويزهى بمجده وشرفه.

وهكذا تجد أن المقصود من قوله: «وإنما يتيه ويُزهى بالمعالى سليلها» ليس هو قصر التيه، والزهو بالمعالى على سليل المجد والشرف قصر صفة لى موصوف قصرا إضافيا، أى إثبات التيه والزهو لسليل المعالى، ونفيه عن أسافل الناس، وإنما أراد الشاعر أن يعرّض بما يقتضيه هذا المعنى، وهو أن «ابن بسطام» يتيه ويزهى بآبائه وأجداده، لأنه سليل المعالى والفخار، وذلك لأنه إذا

---

(١) ديوان البحتري جـ٢ص ١٠٦٠.   (٢) ديوان البحتري جـ٣ صـ ١٧٧٨.

كان التيه والزهو بالمعالى لا يكون إلا لمن كان سليل المجد والشرف، فحق لابن بسطام أن يتيه ويزهى بآبائه وأجداده لأنه سليل المعالى والفخار.

وقال يمدح «عبيد الله بن عبد الله بن طاهر»:

أبا أحـــــمـــــد رهن مـــــآثر تُؤثلهـــا، أو عـــارفـــات تُنيلهـــا
وصلت بك الحاجات جمعا وإنما بطول جليل القـوم يقـضى جليلهـا[1]

يقـول للممـدوح: إن مدحه له بالمكارم مرهون بعطائه، وقد وصل به حاجاته كلها ليقضيها له، وأن عظيم الحاجات لا يقضيها إلا جليل القوم بفضله ومنه، فالمقصود بقوله: «وإنما بطول جليل القوم يقضى جليلها» ليس قصر قضاء جليل الحاجات على عطاء جليل القوم، دون عطاء غيره، وإنما أراد الشاعر أن يقول: إن «عبيد الله» رجل يعمل على بناء المآثر والمكارم، وقد وصل به الشاعر حاجاته الجليلة، وقضاء جليل الحاجات لا يكون إلا بطول جليل القوم، إذن «فعبيد الله» جليل القوم لأنه سيقضى حاجات الشاعر، لأن فى ذلك بناءً لمآثره ومجده.

وهكذا نجد المغزى من قول «البحترى»: «وإنما بطول جليل القوم يقضى جليلها» أى جليل الحاجات، هو التعريض بأن «عبيد الله بن عبد الله بن طاهر» رجل كريم معطاء، لذا فإنه سيقضى حاجات الشاعر التى وصلها به.

وقال يمدح أبا سعيد محمد بن يوسف:

بنى «زرارة» نصـحـا مـا له ثمن يرجى لديكم وقـولا كله عـذل!
وإنما هلكت من قـبلكم «إرم» لأنهم نصـحـوا دهرا فـمـا قـبلوا
مستعصمين مع الأروى كـأنكم لا تعلمـون بأن العـصـم لا تئل
أنذرتكم عـارضـا تدمى مـخـايله القطرة الفـذ منه عـارض هطل
هذا ابن يوسف فى سرعان ذى لجب فـيـه الظبـا والقنا والكيـد والحيل
غـزاكم بقلوب مـالهـا خلل من خلفـهـا وسيـوف لهـا خلل[2]

---

(١) ديوان البحتري جـ٣ صـ ١٧٧٣، تؤثلها: تبنيها، عارفات: المعروف والعارفة: ضد النكر، الطول: الفضل والمن.

(٢) ديوان البحتري جـ٣ صـ١٧٥٤، بني زرارة: قوم موسي بن زرارة، إرم: هي إرم عاد...، الأروي: ضأن الجبل، العصم: من الوعول ما في ذراعيها أو في أحدهما بياض وسائره أسود أو أحمر، لا تئل: لا تطلب موئلا تنجو فيه، الفذ: الفرد، العارض: السحاب، سرعان: الأوائل من القوم أو من الخيل، اللجب: كثرة أصوات الأبطال.

يصف «سعيد بن محمد بن يوسف» بالشجاعة والإقدام، وأنه قد غزا «بنى زرارة» بجيش عظيم العدة والعتاد..، وقد أنزر الشاعر «بنى زرارة» بأن هذا القائد المظفر سيحاربهم وينتصر عليهم ويهلكهم إن لم يقبلوا نصحه فى أن يغتنموا السلم معه، وقد هلكت إرم قبلهم لأنهم نصحوا كثيرا فلم يقبلوا النصح.

وهكذا نجد الشاعر لم يرد أن يقصر فى قوله:

وإنما هلكت من قبلكم إرم لأنهم نصحوا دهرا فما قبلوا

هلاك إرم على عدم قبولهم النصح؛ لأن ذلك معلوم «لبنى زرارة» وإنما رام التعريض بما يقتضيه هذا المعنى، وهو أنهم إن لم يقبلوا نصحه الذى لا يرجو له ثمنا منهم، فإن «محمد بن يوسف» سيهلكهم كما هلكت «إرم» من قبلهم، لذا فيجب عليهم أن يقبلوا نصحه الخالص لوجه الله؛ حتى لا يلاقوا ما لاقته «إرم» من الهلاك والتعذيب.

وقال فى عبد الله بن دينار، وكان البحترى عربد عليه فى مجلسه:

أُنبيك عن طول الأمير وفضله	وعن جده فى المكرمات وهزله
كريم أبى إلا التفضل إنه	لـ «ديناره» إرث قديم و «سهله»
محا عفوه ذنب المسئ ولم يزل	به حلمه حتى أتى دون جهله
وأخذ يدى من علىَّ وإنما	يقال لقوال الخنا: خذ رجله(١)

يمدح «ابن دينار» بالفضل، والغنى، وفعل الكرم، والمروءة والحلم، والعفو عنه حين آذاه وهو فى مجلسه، وأمر أن يؤخذ بيده ويصرف إلى منزله، وعلى ذلك فليس المقصود عن قوله: «وإنما يقال لقوال الخنا: خذ برجله» قصر القول لمن يقول الفحش على قول: خذ برجله، أى جره وطرده من المجلس، لأن ذلك أمر معلوم، وإنما أراد الشاعر أن يعرض بما يقتضيه هذا الكلام، وهو أن «عبد الله بن دينار» رجل حليم ذو مروءة؛ لأنه لم يأخذ على يد البحترى حين أفحش فى القول وهو فى مجلسه، فلم يأمر بطرده وجره من

(١) ديوان البحتري جـ ٣ صـ ١٨٤٣، الطول: الفضل، العطاء، المقدرة، الغني والسعة. دينار: أبو الممدوح وهو من أسرة «سهل» ينظر الديوان حاشية ٢ صـ ١٨٤٣، الخنا: الفحش في الكلام.

المجلس، بل احتمله وأمر أن يوخذ بيده وصرفه إلى منزله، ولا يفعل ذلك إلا الرجل الحليم ذو المروءة.

وقال مخاطبا «ابن الشلمغان» كاتب «أبى الصقر إسماعيل بن بلبل»:

قد قلت لابن الشلمغان، ورابنى ... من طلمه لى ما أمض وأرمضا
لا تنكرن من جار بيتك أن طوى ... أطناب جانب بيته أو قوضا
فالأرض واسعة لنقلة راغب ... عمن تنقل عهده وتنقضا
لا تهشبل إعضاءتى إذ كنت قد ... أغضيت مشتملا على جمر الغضا
أنا من أحب مصحا وكأننى ... فيما أعانى منك ممن أبغضا
أغببت سيبك كي يجم وإنما ... غمد الحسام المشرفى لينتضى(١)

يشكو فى هذه الأبيات ظلم «ابن الشلمغان» فذكر أنه قد عزم على الرحيل، ولكنه لم يعبر عن هذا المعنى تعبيرا صريحا، بل كنى عن ذلك بأنه طوى أطناب بيته أو قوضه، ثم نهاه عن أن يغتنم تغابيه وتغافله عنه، لأنه تغاضى عنه وهو متقد غيظا منه، وهذا شأن الكريم، فالشاعر وإن كان قد تغاضى عنه بيد أنه يعانى منه ويبغضه، ثم ذكر أنه يغبُّ عطاءه، أى أن عطاءه لا يأتى طلاب المعروف كل يوم، بل يأتى يوما دون يوم، فحاله فى هذا العطاء كحال السيف الذى يغمد ليسل من غمده حتى ينتفع به.

وهكذا تجد أن الشاعر لم يرد أن يقصر فى قوله: «وإنما غمد الحسام المشرفى لينتضى» غمد الحسام المشرفى على الانتضاء، لأن ذلك من المعانى المعلومة التى لا تحتاج إلى توكيد بأن الحسام لا يغمد إلا لكى ينتضى، وإنما أراد أن يعرض «بابن الشلمغان» بأنه ليس بدائم النفع والعطاء، وأن حاله فى ذلك كحال الحسام المغمد الذى لا ينتفع به إلا فى حال استلاله.

وقال يستوهب إبراهيم بن المدبر غلاما كان له:

تجاف لنا عنه فإنك واجد ... به ثمنا يغلبه فى مدحك الشعر
ولا تطلب العلات فيه، وترتقى ... إلى حيل فيها لمعتذر عذر

(١) ديوان البحتري جـ٢ صـ١٢٠١، الرمض: حرقة الغيظ... والإرماض: كل ما أوجع يقال: أرمضني: أوجعني، الأطناب: جمع الطنب، وهو حبل يشد به الخباء والسرادق، لا تهتبل: لا تغتنم، الغضا: شجر من الأثل خشبه من أصلب الخشب وجمره يبقي زمنا طويلا لا ينطفئ. أغببت: زرت يوما وتركت يوما، أي وردت إلي عطاء يوما ثم تأخرت يوما ليجم ويكثر، السيب: العطاء.

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

ذكِر فى صدر البيت أن هناك نفرا قليلا من الناس تبكيهم المكرمات، وهم عِلْيَة الناس أى أشرافهم وجلتهم، وهناك من لا يبكى عليه إلا النساء الثواكل، و«أبا سعيد محمد بن يوسف» بكته المكرمات لا النساء الثواكل!!

وهكذا نجد الشاعر لم يرد أن يقصر فى قوله: «وإنما تبكى على الثاوى النساء الثواكل» البكاء على الثاوى على النساء الثواكل، لأن ذلك من المعانى المعلومة التى لا تحتاج إلى توكيد، وإنما أراد التعريض بأن «أبا سعيد محمد بن يوسف» كان من عِلية الناس؛ لذلك فقد بكته المكرمات لأن الشرف والمجد قد خلا بموته.

وقال فى مقدمة قصيدة أخرى:

وصل تقــارب منه ثم تبــاعــد ... وهوى تخالف فيـه ثم تُساعـد
وجـوى إذا مـا قل عـاود كـثـره ... بملم طيف مـا يزال يعـاود
مـا ضـر شـائقـة الفـؤاد لو أنه ... شـفى الغليل أو اسـتـبل الوارد
بخلت بموجـود النوال وإنما ... يتحمل اللوم البخيل الواجد[1]

بعد أن ذكر الشاعر أن صاحبته تقارب فى وصلها وحبها ثم تباعد فيه، وأنه إذا قل جواه أى حرقته وشدة وجده من عشقها، فإن طيفها يلم به ويعاوده، ثم استفهم متعجبا من تلك الصاحبة التى لا يضرها شئ لو أنها شفت غليله وبلت ريقه، ولكنها على الرغم من ذلك قد بخلت بموجود العطاء، أراد أن يعرض بها بأنه يجب عليها أن تتحمل لومه لها بسبب هذا البخل فقال:

بخلت بموجـود النوال وإنما ... يتحمل اللوم البخيل الواجد

وهكذا نجد أن البحترى لم يرد أن يقصر فى قوله: «وإنما يتحمل اللوم البخيل الواجد» قصر الفعل الواقع على المفعول، أى تحمل اللوم، على الفاعل أى البخيل الواجد، قصر صفة على موصوف، لأن ذلك أمر معلوم لا يحتاج إلى توكيد، وإنما أراد كما ذكرت أن يعرض بتلك الصاحبة أنه يلومها على بخلها بموجود النوال، وأنه يجب عليها أن تتحمل هذا اللوم بسبب بخلها.

وقال يصف الشيب والشباب:

---

(١) ديوان البحتري جـ١ صـ ٦٠١.

ترك السواد للابسيه وبيضا ... ونضا من الستين عنه ما نضا
وشآه أغيد فى تصرف لحظه ... مرض أعل به القلوب وأمرضا
وكأنه ألفى الصبا وجديده ... دينا دنا ميقاته أن يقتضى
أسيان أثرى من جوى وصبابة ... وأساف من وصل الحسان وأنقضا
كلف يكفكف عبرة مهراقة ... أسفا على عهد الشباب وما انقضى
عدد تكامل للذهاب مجيئه ... وإذا مضى الشئ حان فقد مضى
خفض عليك من الهموم فإنما ... يحظى براحة دهره من خفضا(1)

يقول: إن الشباب قد مضى، وجاء المشيب بعد أن بلغ من العمر ستين عاما، وقد سبق هذا المشيب شباب ناعم، وأن الشيب الذى ألمّ به مرض أعلّ قلبه، ثم شبه الشباب الذى قارب أن ينقضى، بالدين الذى دنا موعد قضائه، وأنه قد فقد بذهاب الشباب وإقبال المشيب وصل الحسان، فهو حزين شديد التأسف على عهد الشباب الذى قارب أن يفارقه..، ثم أمر نفسه أن يقلل من الهموم التى نزلت به تأسفا على الشباب وخوفا من المشيب؛ لأنه إن لم يفعل فلن يحظ براحة طول دهره، وإنما يحظى بهذه الراحة من خفض هذه الهموم.

وهكذا نجد الشاعر لم يرد أن يقصر فى قوله: «.. فإنما يحظى براحة دهره من خفضا» الحظوة براحة الدهر أى السعادة براحة الدهر، على من خفض همومه، لأن ذلك أمر معلوم لا يحتاج إلى توكيد، وإنما أراد أن يعرض بنفسه بأنه لم يحظ براحة دهره حينما ألمّ به الشيب وفارقه الشباب الناعم ووصل الحسان.

قال المرتضى بعد أن ذكر الأبيات الثلاثة الأخيرة: «قال الآمدى فى قوله: (وما انقضى) إنه أراد وانقضائه لأن ما والفعل بمنزلة المصدر مثل قولك

---

(1) ديوان البحتري جـ٢ صـ ١١٩٨، ١١٩٩. نضا الثوب: نزعه وألقاه، شآه: شاقه، أغيد: ، أعل: أمرض، الأسيان: الحزين، أثري: كثر، أساف: فقد وصل الحسان، أنفض: فني زاده وهلكت أمواله.

سرنى ما عمل زيد أى سرنى عمله، قال ويجوز أن يكون أراد بقوله: (وما انقضى) أى لم ينقض بعد قال: ونهذا أجود لأنه قال: (وإذا مضى الشئ حان فقد انقضى) فدل على أنه فى بقية من الشباب، والوجه الأول الذى ذكره بعيد من الصواب لا يجوز أن يكون الشاعر عناه ولا أراده، وإنما خبر أنه متلهف متأسف على عهد الشباب قبل مفارقته وخوفا من فوته فالكلام كله دال على ذلك»[(١)].

(١) الشهاب في الشيب والشباب، تأليف السيد الشريف المرتضي أبي القاسم علي بن الشريف الطاهر أبي أحمد الحسين بن موسي الموسوي، طبع مطبعة الجوائب «قسطنطينية» الطبعة الأولي ١٣٠٢هـ صـ٢٢.

ثبت بأهم المصادر والمراجع

أولا: المصادر:

- ديوان البحترى، طبعة دار المعارف ١٩٧٢، الطبعةالثانية تحقيق حسن كامل الصرفى.

ثانيا: المراجع:

- أخبار البحترى للصولى، طبعة دار الفكر بدمشق، الطبعة الثالثة ١٣٨٤هـ ١٩٦٤، تحقيق صالح الأشتر.
- أسرار البلاغة، طبعة المدنى بمصر الطبعة الأولى ١٤١٢هـ ١٩٩١م، تحقيق الشيخ محمود محمد شاكر.
- الأشباه والنظائر فى النحو، للسيوطى، طبعة مجمع اللغة الربية بدمشق ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م، تحقيق أحمد مختار الشريف.
- أمالى المرتضى، نشر دار الكتاب العربى بيروت لبنان، الطبعة الثانية ١٣٨٧هـ ١٩٦٧م، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.
- الإيضاح، للخطيب القزوينى، طبعة مطبعة محمد على صبيح وأولاده، الطبعة الثامنة.
- دلائل الإعجاز، طبعة مطبعة المدنى بمصر ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م، تحقيق الشيخ محمود محمد شاكر.
- دلالات التراكيب، د. محمد أبو موسى، طبعة دار التضامن الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ ١٩٨٧م.
- ديوان أبى تمام.
- ديوان الحطيئة، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م، تحقيق د/ نعمان محمد أمين طه.
- الشهاب فى الشيب والشباب، السيد الشريف المرتضى، طبعة مطبعة قسطنطينية الطبعة الأولى ١٣٠٢هـ.
- صحيح مسلم، طبعة دار إحياء التراث العربى بيروت لبنان، تحقيق محمد

محمود فؤاد عبد الباقي.
- عروس الأفراح، ضمن شروح التلخيص، لبهاء الدين السبكي.
- العمدة، لابن رشيق، طبعة مطبعة حجازى بالقاهرة الطبعة الأولى ١٣٥٣هـ ١٩٣٤م.
- كتاب الصناعتين، لأبى هلال العسكرى، طبعة دار الكتب العلمية بيروت لبنان، الطبعة الأ،لى ١٤٠١هـ ١٩٨١م.
الكشاف، للزمخشرى، طبعة دار المعرفة، بيروت لبنان.
- مجمع الأمثال، للميدانى، طبعة دار الفكر ١٤١٢هـ ١٩٩٢م، ضبط وتعليق سعيد محمد اللحام.
- مجمع الزوائد، للهيثمى، طبعة دار الريان للتراث القاهرة ١٤٠٧.
- مذكرات ف الفصل والوصل والقصر، لشيخ سليمان نوار، طبعة مطبعة العلوم، الطبعة الثانية ١٣٢٥هـ ١٩٣٤م.
- المستدرك على الصحيحين، للحاكم النيسابورى، طبعة دار الكتب العلمية بيروت ١٤١١هـ ١٩٩٠م. الطبعة الأولى، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا.
- المطول، لسعد الدين التفتازانى، طبعة مطبعة أحمد كامل ١٣٣٠هـ.
معاهد التنصيص، للعباس، طبعة عالم الكتب بيروت لبنان ١٣٦٧هـ ١٩٤٧م، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد.
- معجم الأدباء، لياقوت، طبعة دار الفكر ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م، الطبعة الثالثة.
- مغنى اللبيب، لابن هشام، طبعة المكتبة العصرية بيروت لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ ١٩٩٩، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد.
- من أسرار التركيب البلاغى، د/ السيد عبد الفتاح حجاب، طبعة مطبعة الحسين الجديدة ١٣٩٧هـ ١٩٧٧م.
- موارد الظمآن، للهيثمى، نشر دار الكتب العلمية بيروت، تحقيق محمد عبد الرزاق.
- الموازنة، لأبى تمام ط دار المعارف الطبعة الرابعة ١٩٩٢ تحقيق السيد صقر.

الفهرس

وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

الأسرار البلاغية لـ «إن» الشرطية
في صحيح البخاري

إعداد
د. علي عبد الرحمن حسين
مدرس بقسم البلاغة والنقد

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على من أرسله ربه بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره الكافرون، وأيده بمعجزة سماوية قائمة إلى يوم الدين وبعد...

فلم تحظ البلاغة النبوية من جانب علماء المسلمين بمثل تلك العناية التى حظى بها القرآن الكريم مع أهميتها، فهى المصدر الثانى للتشريع بعد القرآن الكريم، وبلاغتها تأتى تالية لبلاغة القرآن الكريم فقائلها لا ينطق عن الهوى، يقول الرافعى فى البلاغة النبوية:

«هذه هى البلاغة الإنسانية التى سجدت الأفكار لآيتها وحسرت العقول دون غايتها لم تصنع وهى من الإحكام كأنها مصنوعة ولم يتكلف لها وهى على السهولة بعيدة ممنوعة، ألفاظ النبوة يعمرها قلب متصل بجلال خالقه ويصقلها لسان نزل عليه القرآن بحقائقه فهى إن تكن من الوحى ولكنها جاءت من سبيله وإن لم يكن لها منه دليل فقد كانت هى من دليله محكمة الفصول حتى ليس فيها عروة مفصولة محذوفة الفضول حتى ليس كلمة مفضولة، وكأنما هى فى اختصارها وإفادتها نبض قلب يتكلم، وإنما هى فى سموها وإجادتها مظهر من خواطره «صلى الله عليه وسلم».

إن خرجت فى الموعظة قلت أنين من فؤاد مقروح، وإن راعت بالحكمة قلت صورة بشرية من الروح فى منزع يلين فينفر بالدموع ويشتد فينزو بالدماء وإذا زراك القرآن أنه خطاب السماء إلى الأرض أراك هذا أنه كلام الأرض بعدل السما»(١).

البلاغة التى بهذه الخصوصية إذا ما قورن بين الجهود التى بذلت فيها

---

(١) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية للرافعي ١ ٢٣٣.

وبين الجهود التي قامت حول بلاغة القرآن الكريم اتضح لك ضآلة تلك الجهود؛ لأن القرآن الكريم قائم على التحدى والإعجاز؛ لذا اتجهت الجهود إلى محاولة إدراك أسرار إعجازه.

لذا كانت السنة النبوية في مسيس الحاجة إلى جهود المخلصين من أهل العلم للوقوف على أسرارها البلاغية، وقد وجه قسم البلاغة في كلية اللغة العربية بالقاهرة إلى محاولة الوقوف على البلاغة النبوية، وقد كانت هناك رغبة ملحة في الخوض في غمار السنة فاتجهت النية إلى محاولة الوقوف على الأسرار البلاغية لـ «إن» الشرطية في صحيح البخارى؛ لأن هذه الأداة أم أدوات الشرط وأن هذه الأداة في حدود ما أعلم لم تخص بدراسة مستقلة في صحيح البخارى دراسة كاشفة عن أسرارها البلاغية، وأنها يعبر بها في الشرط غير المقطوع بوقوعه، وأن «إذا» أختها يعبر بها في الشرط المقطوع بوقوعه.

وقد جاء هذا البحث مسبوقاً بمقدمة وتمهيد وتلته خاتمة، أما المقدمة فقد ذكرت فيها أهمية الموضوع...

وأما التمهيد فقد أردت به إيقاف القارئ على هذه الأداة بإيجاز بين النحاة والبلاغيين.

وأما عن جهة تقسيم البحث وتوزيع مادته فقد بدأته بالأحاديث الواردة في الدعوة إلى الإيمان بالله تعالى ثم ذكرت بعد ذلك الصلاة وبقية أركان الإسلام وأحاديث أخرى متنوعة.... ثم اتبعت ذلك بالأحاديث الواردة في مناقب أم المؤمنين عائشة وما يتبع ذلك بما جاء في مكر النساء ...... الخ.

وقد كانت معالجة الأداة أنى لم أذكر الحديث ثم أتحدث عن الأداة، وإنما أمهد القول ثم أذكر الحديث، ثم أحاول الوقوف على سر التعبير بـ «إن» سواء كان قد اشار اليه بقصد الشراح ام لم يشر وقد كان الاعتماد وفى بيان سر التعبير بـ ان على سياق الحديث ما وسع الجهد والطاقة.

ولا أدعى استقصاء كل الأحاديث الواردة في صحيح البخارى، إنما حاولت ما وسعتنى الطاقة الوقوف على معظم الأحاديث، فإن أكن قد وفقت فالفضل لله تعالى أولاً وأخيراً، وإن كان هناك تقصير فحسبى أنى اجتهدت ولا كمال إلا لله وحده، وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

الباحث

تمهيد

إنْ بين النحاة والبلاغيين

أولاً: إنْ عند النحاة

ذكر النحاة أنَّ «إنْ» لهى أم حروف الجزاء، وعللوا لذلك بأنها تكون على حالٍ واحدة لا تفارق الجزاء بخلاف أخواتها، يقول سيبويه: «وزعم الخليل أنَّ «إنْ» هى أم حروف الجزاء فسألته لم قلت ذلك؟ فقال: من قبل أنى أرى حروف الجزاء قد يتصرفن فيكن استفهاماً ومنها ما يفارقه ما فلا يكون فيه الجزاء، وهذه على حالٍ واحدة أبداً لا تفارق المجازاة»(١).

ثم يقول سيبويه معدداً أدوات الجزاء: «فما يجازى به من الأسماء غير الظروف: من، ما، أيهم، وما يجازى به من الظروف أى، حين، متى، أين، أنى، حيثما، ومن غيرهما إنْ، إذ ما»(٢).

وقد تبع المبرد فى ذلك سيبويه حيث قال: «وكل باب فأصله شئ واحد ثم تدخل عليه دواخل لاجتماعها فى المعنى وسنذكر «إنْ» كيف صارت أحق بالجزاء كما أن «الألف» أحق بالاستفهام و «إلا» أحق بالاستثناء و «الواو» أحق بالعطف»(٣).

ثم يقول: «فحرفها فى الأصل «إنْ» وهذه(٤) كلها دواخل عليها.... وإنما اشتركت فيها الحروف والظروف والأسماء لاشتمال هذا المعنى على جميعها»(٥) ثم يقول أيضاً: «وإنما قلنا إنَّ «إنْ» أصل الجزاء لأنك تجازى بها فى كل ضرب منه تقول: إنْ تأتنى آتك، وإنْ تركب حماراً أركبه، ثم تصرفها فى كل شئ وليس هكذا سائرها»(٦) ثم يقول أيضاً «وإنما هى حرف تقع على كل ما وصلته به زماناً كان أو مكاناً أو آدمياً أو غير ذلك»(٧).

ثم يذكر النحاة أيضاً أن أدوات الشرط تدخل على فعلين يسمى أولهما فعل الشرط ويسمى ثانيهما جوابه وجزاءه «وكلم المجازاة تدخل على الفعلين لسببية الأول ومسببيه الثانى، يسميان شرطاً وجزاء»(٨).

---

(١) الكتاب لسيبويه ٣/ ٦٣.

(٢) الكتاب لسيبويه ٣/ ٥٦.

(٣) المقتضب للمبرد ٢/ ٤٥.

(٤) الإشارة بقوله هذه إلي أدوات الجزاء.

(٥) المقتضب ٢/ ٥٢.

(٦) المقتضب ٢/ ٤٥ وانظر الكافية ٢/ ٢٥٣.

(٧) الكافية ٢/ ٢٥٢.

(٨) المقتضب ٢/ ٥٢.

معنى هذا أن الشرط يقتضي جملتين يلزم من وجود مضمون إحداهما حصول مضمون الأخرى «وكلمة الشرط ما يطلب جملتين يلزم من وجود مضمون أولاهما فرضاً حصول مضمون الثانية فالمضمون الأول مفروض والثاني لازمه، فهذا المفروض وجوده قد يكون في الماضي، فإن كان مع قطع المتكلم بعدم لازمه فيه، فالكلمة الموضوعة له «لو»، وإن لم يكن مع قطع المتكلم بعدمه فيه استعمل فيه «إنْ» لا على أنها موضوعة له ..... وقد يكون في المستقبل وقد وضعت له «إن» ولا يكون معنى الشرط في اسم إلا بتضمن معناه فـ «لو» موضوعة لشرط مفروض وجوده في الماضي مقطوع بعدمه فيه لعدم جزائه، و«إن» موضوعة لشرط مفروض وجوده في المستقبل مع عدم قطع المتكلم لا بوقوعه فيه ولا بعد وقوعه وذلك لعدم القطع في الجزاء لا بالوجود ولا بالعدم سواء شك في وقوعه كما في حقنا أو لم يشك كـ «إنْ» الواقعة في كلامه تعالى[1]» فـ إن الشرطية تجزم فعلين مضارعين أحدهما هو الشرط والثاني هو الجزاء، وإنما كانا فعلين للتنبيه على أن حق الشرط والجزاء أن يكونا فعلين وإن كان ذلك لا يلزم الجزاء[2].

ويجوز أن تدخل على ماضيين فلا تؤثر فيهما لبنائهما وهما في المعنى مستقبلان، ويجوز أن تدخل على ماض ومضارع فيبقى الماضي مبنياً قال أكثر النحويين المضارع إذ ذلك مرفوعاً فلا تؤثر فيه إذا لم تؤثر في الذي يليها واستشهدوا على ذلك بقول زهير:

وإنْ أتاه خليلٌ يوم مسألةٍ ... يقولُ لا غائب مالي ولا حرمُ

برفع يقول، وهو عندي على حذف الفاء من الجواب ضرورة كما قال:

يا أقرع بن حابس يا أقرع ... إنك إنْ يصرعْ أخوك تصرعُ

أراد فتصرع فحذف الفاء للضرورة فبقي الفعل مرفوعاً على أصله مع الفاء... وإذا جاء فقياسه الجزم؛ لأنه الأصل في المضارع تقدم الماضي أو لم يتقدم وذكر بعض المتأخرين أنه يجب الجزم على الأصل العمل والرفع موافقة للماضي قبله في عدم العمل ووجهه ما ذكرت لك في الشعر»[3] ولا خلاف

(١) الكافية ٢/ ١٠٨، ١٠٩.
(٢) انظر رصف المباني / ١٠٤ وشرح الاشموني ٤/ ٤٣.
(٣) رصف المباني / ١٠٤، ١٠٥.

بين النحاة فى أن الذى يجزم فعل الشرط هو الأداة «إنْ» ولكن هناك خلاف فى الجازم لجواب الشرط، يقول سيبويه:

«واعلم أنّ حروف الجزاء تجزم الأفعال وينجزم الجواب بما قبله... وزعم الخليل أنك إذا قلت: إنّ تأتنى آتك، فآتك انجزمت بـ «إنْ تأتنى» كما تنجزم إذا كانت جواباً للأمر حين قلت: «ائتنى آتك»[1].

ويذهب الكوفيون إلى أن جواب الشرط مجزوم على الجوار مستدلين بأن جواب الشرط مجاور لفعل الشرط لازم له لا يكاد ينفك عنه فلما كان منه بهذه المنزلة فى الجوار حمل عليه فى الجزم فكان مجزوماً على الجوار والحمل على الجوار كثير[2].

وأما البصريون فذهب الأكثرون منهم إلى أن العامل فيها حرف الشرط، لأن حرف الشرط يقتضى جواب الشرط كما يقتضى فعل الشرط، وكما وجب أن يعمل فى فعل الشرط فكذلك يجب أن يعمل فى جواب الشرط[3].

وذهب آخرون إلى أن حرف الشرط وفعل الشرط يعملان فيه واستدل على ذلك بقوله: إنما قلنا ذلك؛ لأن حرف الشرط وفعل الشرط يقتضيان جواب الشرط فلا ينفك أحدهما عن صاحبه فلما اقتضيا معاً وجب أن يعملا فيه معاً[4].

ثم عقب صاحب الإنصاف بقوله «والتحقيق عندى أن يقال: «إنّ «إنْ» هو العامل فى جواب الشرط بواسطة فعل الشرط؛ لأنه لا ينفك عنه فحرف الشرط يعمل فى جواب الشرط عند وجود فعل الشرط لا به كما أن النار تسخن الماء بواسطة القدر... فكذلك إنْ هو العامل فى جواب الشرط عند وجود فعل الشرط لا أنه عامل معه»[5].

هذا إذا كان جواب الشرط فعلاً، أما إذا كان الجواب بالاسم فتدخل فيه الفاء ولا تدخل الواو ولا ثم يقول سيبويه:

---

(١) الكتاب ٣/ ٦٣.
(٢) انظر الانصاف ٢/ ٦٠ وشرح الاشموني ٤/ ٤٤.
(٣) انظر الإنصاف ٢/ ٦٠٢، ٦٠٧.
(٤) السابق، وانظر شرح الاشموني ٤/ ٤٤.
(٥) الإنصاف ٢/ ٦٠٧، ٦٠٨.

«واعلم أنه لا يكون جواب الجزاء إلا بفعل أو بالفاء، فأما الجواب بالفعل فنحو قولك «إن تأتني آتك» «وإن تضرب أضرب» ونحو ذلك، وأما الجواب بالفاء فقولك: «إن تأتنى فأنا صاحبك» ولا يكون الجواب فى هذا الموضع بالواو ولا بثم»[1].

ثانيا: إنْ عند البلاغيين:

وأما البلاغيون فقد جاء حديثهم عن إنْ من خلال تقييد المسند بأدوات الشرط، ومن هؤلاء السكاكي الذى ذكر أدوات الشرط ثم تحدث عن إنْ وإذا فذكر أن «إنْ» للشرط فى الاستقبال وأن الكلام معها لا يكون مقطوعاً بوقوعه، وزنها تخرج عن هذا الأصل لأغراض، يقول: «إما «إنْ» فهى للشرط فى الاستقبال، والأصل فيها الخلو عن الجزم بوقوع الشرط، كما يقول القائل: «إنْ تكرمنيس أكرمك» وهو لا يعلم أتكرمه أم لا، فإذا استعملت فى مقام الجزم لم تخل عن نكتة وهى إما التجاهل لاستدعاء المقام إياه، وإما أن المخاطب ليس بجازم، كما تقول لمن يكذبك فيما أنت تخبره «إنْ صدقت فقل لى ماذا تعمل أ» وإما تنزيل المخاطب منزلة الجاهل لعدم جريه على موجب العلم، كما يقول الأب لابن لا يراعى حقه: «افعل ما شئت إنى إن لم أكن لك أبا كيف تراعى حقى؟»[2].

وأما الخطيب القزوينى فقد جاء حديثه عن إنْ فيه توضيح لما ذكره السكاكي واقترن الحديث عن «إنْ» بإذا، يقول: «أما إنْ وإذا فهما للشرط فى الاستقبال لكنهما يفترقان فى شئ وهو أن الأصل فى إنْ ألا يكون الشرط فيهما مقطوعاً بوقوعه كما تقول لصاحبك: «إنْ تكرمنى أكرمك» وأنت لا تقطع بأنه يكرمك والأصل فى إذا، أن يكون الشرط فيها مقطوعاً بوقوعه كما تقول: «إذا زالت الشمس آتيك» ولذلك كان الحكم النادر موقعاً لـ «إنْ»، لأن النادر غير مقطوع به فى غالب الأمر، وغلب لفظ الماضى مع «إذا» لكونه أقرب إلى القطع بالوقوع نظراً إلى اللفظ، قال الله تعالى: **﴿فإذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وإن تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه﴾**[3] أتى فى جانب الحسنة بلفظ إذا، لأن المراد بالحسنة الحسنة المطلقة التى حصولها

(١) الكتاب ١/ ٦٤.
(٢) مفتاح العلوم للسكاكي / ١١٥.
(٣) الأعراف / ١٣١.

مقطوع به ولذلك عرفت تعريف الجنس.... وأتى فى جانب السيئة بلفظ «إن» ؛ لأن السيئة نادرة بالنسبة إلى الحسنة المطلقة ولذلك نكرت».

ثم يذكر أيضاً أن إنْ تخرج عن أصل معناها لنكتة بلاغية فيقول:

«وقد تستعمل إنْ فى مقام القطع بوقوع الشرط لنكتة: كالتجاهل لاستدعاء المقام إياه. وكعدم جزم المخاطب كقولك لمن يكذبك فيما تخبر: «إن صدقت فقل لى ماذا تفعل». وكتنزيله منزلة الجاهل لعدم جريه على موجب العلم كما تقول لمن يؤذى أباه: «إنْ كان أباك فلا تؤذه. وكالتوبيخ على الشرط وتصوير أن المقام لاشتماله على ما يقلعه عن أصله لا يصلح إلا لفرضه كما يفرض المحال لغرض كقوله تعالى: **﴿أفنضرب عنكم الذكر صفحاً إنْ كنتم قوماً مسرفين﴾**[٢] فيمن قرأ أن بالكسر لقصد التوبيخ والتجهيل فى ارتكاب الإسراف وتصوير أن الإسراف من العاقل فى هذا المقام واجب الانتفاء، حقيق أن لا يكون ثبوته له إلا على مجرد الفرض، وكتغليب غير المتصف بالشرط على المتصف به، ومجئ قوله تعالى: **﴿وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا﴾**[١] بأن يحتمل أن يكون للتوبيخ على الريبة لاشتمال المقام على ما يقلعها عن أصلها ويحتمل أن يكون لتغليب غير المرتابين من المخاطبين على المرتابين منهم، فإنه كان فيهم من يعرف الحق وإنما ينكر عناداً»[٢].

ثم يذكر الخطيب أن كلا الأداتين لما كانتا لتعليق الجزاء بالشرط فى الاستقبال امتنع أن تكون كلتا الجملتين أو إحداهما اسمية، وامتنع أن يكون كلا الفعلين أو أحدهما ماضياً، يقول:

«واعلم أنه لما كانت هاتان الكلمتان لتعليق أمر بغيره أعنى الجزاء بالشرط فى الاستقبال امتنع فى كل واحدة من جملتيهما الثبوت وفى أفعالها المضى، أعنى أن يكون كلتا الجملتين أو إحداهما اسمية أو كلا الفعلين أو أحدهما ماضياً ولا يخالف ذلك لفظاً نحو «إنْ أكرمتنى أكرمتك» «وإن أكرمتنى أكرمك» «وإن تكرمنى أكرمتك، وإنْ تكرمنى فأنت مكرم، وإن أكرمتنى الآن فقد أكرمتك أمس» إلا لنكتة ما مثل إبراز غير الحاصل فى صورة الحاصل: إما لقوة الأسباب المتآخذة فى وقوعه كقولك «إن اشترينا كذا حال انعقاد الأسباب فى ذلك، وإما لأن ما هو للوقوع كالواقع كقولك «إنْ

---

(١) الإيضاح ١/ ٨٩. (٢)

(٣) البقرة / ٢٣. (٤) الإضاح ١/ ٩٠، ٩١.

مت كان كذا وكذا كما سبق. وإما للتفاؤل، وإما لإظهار الرغبة في وقوعه نحو «إن ظفرت بحسن العاقبة فهو المرام» فإن الطالب إذا تبالغت رغبته في حصول أمر يكثر تصوره إياه فربما يخيل إليه حاصلاً، وعليه قوله تعالى ﴿ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنا﴾»(١)(٢).

وأما سعد الدين التفتازاني فيذكر أن الشرط قيد للفعل مثل المفعول وهو يعقب على كلام الخطيب القزويني، يقول الخطيب: «وأما ما تقييده بالشرط فلا عتبارت لا تعرف إلا بمعرفة ما بين أدواته من التفصيل وقد بين ذلك في علم النحو» يقول سعد الدين: «وفي هذا الكلام تنبيه على أن الشرط قيد للفعل مثل المفعول ونحوه فإن قوله: «إن تكرمني أكرمك» بمنزلة قولك: أكرمك وقت إكرامك إياي ولا يخرج الكلام بتقييده بهذها القيد عما كان عليه من الخبرية والإنشائية، فالجزاء إن كان خبر فالجملة خبرية نحو «إن جئتني أكرمك» بمعنى أكرمك وقت مجيئك، وإن كان إنشاء فالجملة إنشائية نحو «إن جاءك زيد فأكرمه» أي أكرمه وقت مجيئه، فقول صاحب المفتاح إن الجملة الشرطية جملة خبرية مقيدة بقيد مخصوص محتملة في نفسها للصدق والكذب بناء على أنه في بحث تقييد المسند الخبري وأما نفس الشرط بدون الجزاء فليس بخير قطعاً؛ لأن الحرف قد أخرجته الي الإنشائية كالاستفهام ولذا لا يتقدم عليه ما في حيزه ولا يصح عمراً إن تضرب أضربك»(٣).

ثم يضف ابن يعقوب المغربي إيضاحاً فيقول:

«وها هنا اعتباران في الشرط والجزاء **أحدهما**: اعتبار أهل العربية وهو الذي دل عليه كلام المصنف وهو أن الجزاء هو المعتبر في أصل الإفادة والشرط قيد في حكمه بمنزلة الفضلات كالمفعول ونحوه كالظرف فإذا قلت «إن جئتني أكرمك» فالمعتبر لأصل الافادة هو الإخبار بالإكرام وأما المجئ فهو قيد فيه فكأنك قلت: أكرمك وقت مجيئك وإذا كان الجزاء هكذا خبراً فالكلام خبر، وإن كان إنشاء كقولك «إن جاء زيد فأكرمه» فالكلام إنشاء ولم تخرجه أداة الشرط عن احتمال الصدق والكذب إن كان الكلام خبرياً إلا الشرط... وليس هنا حكم بلزوم الجزاء للشرط ولذلك يصح أن يكون الجزاء إنشاء إذ لا لزوم بين الإنشاء من حيث هو إنشاء وبين الشرط؛ لأن الإنشاء

---

(١) النور / ٣٣.

(٢) الإيضاح ١/ ٩٢، ٩٣.

(٣) المطول/ ١٥٢.

وقت التكلم والشرط المتصل بـ «إنْ» استقبالى وعلى هذا فأهل العربية ما استعملوا قط قضية حكموا فيها باللزوم بالقصد الذاتى فإن كان ثمّ لزوم بين الشرط والجزاء فهو اتفاقى غير مقصود كما يتفق استلزام الفعل لوقت مخصوص أو لمفعول مخصوص مثلاً...»(١).

وأما العلامة الدسوقي فيعقب على هذا بقوله: «وحاصل ذلك الإيراد كيف يقال إن الكلام عند أهل العربية هو الجزاء والشرط لا دخل له فيه وإنما هو قيد له؟ مع أن هذا يخالفه ما قاله الشارح العلامة من أن كل واحد من الشرط والجزاء ليس خبراً محتملاً للصدق والكذب، لأن كل واحد منهما أخرجته الأداة عن أصله فليس المعتبر فى القضية حكم الجزاء لذلك وإنما الكلام الخبرى المحتمل للصدق والكذب هو مجموع الشرط والجزاء فكل واحد منهما مذكور قصداً لتوقف الكلام عليه لأنه جزء منه»(٢).

ثم يذكر سعد الدين أن أصل «إنْ» عدم الجزم بوقوع الشرط إنما يكون على حسب اعتقاد المتكلم فعقب على قول الخطيب «فإن وإذا للشرط فى الاستقبال لكن أصل إن عدم الجزم بوقوع الشرط «يقول سعد الدين: «فى اعتقاد المتكلم فلا تقع فى كلام الله إلا على طريق الحكايه او عن ضرب من التأويل»(٣).

والعلامة الدسوقى يوضح قول الخطيب فى قوله «أما إنْ وإذا للشرط فهما للشرط فى الاستقبال فيقول:

«قوله فى الاستقبال متعلق بالحصول الثانى الذى تضمنه لفظ الشرط كما فى عبد الحكيم أو بالشرط نظراً لما فيه من معنى الحصول ؛ لأن الشرط تعليق حصول مضمون جملة الجزاء على حصول مضمون الشرط الكائن فى الاستقبال ويلزم من حصول مضمون الشرط فى الاستقبال حصول مضمون الجزاء فيه لأن الحصول المعلق بحصول أمر فى المستقبل يلزم أن يكون مستقبلاً وليس متعلقاً بالشرط أعنى التعليق باعتبار ذاته؛ لزنه حالى لاستقبالى ويصح أن يكون متعلقاً بوصف محذوف أى للشرط الموجود فى الاستقبال ويراد بالشرط التعليق وبضمير الوصف الشرط بمعنى فعل الشرط وهو المعلق عليه»(٤).

---

(١) مواهب الفتاح ٢/ ٣٦.

(٢) حاشية الدسوقي ٢/ ٣٧.

(٣) المطول / ١٥٤.

(٤) حاشية الدسوقي ٢/ ٣٨.

البحث

* دعوة الرسول «صلي الله عليه وسلم» هرقل إلي الإيمان بالله

كانت دعوة الأنبياء والرسل قبل بعثة الرسول «صلى الله عليه وسلم» مقصورة على أقوالمهم خاصة أما دعوته فقد كانت إلى قومه خاصة وإلى الناس كافة و«لما رجع من الحديبية في ذي الحجة سنة ست ارسل إلى الملوك يدعوهم إلى الإسلام وكتب إليهم كتباً... فخرج ستة نفر منهم في يوم واحد.

قالوا وبعث رسول الله «صلى الله عليه وسلم» دحية بن خليفة الكلبى وهو أحد الستة إلى قيصر يدعوه إلى الإسلام وكتب معه كتابا وأمره أن يدفعه إلى عظيم بصرى ليدفعه إلى قيصر فدفعه عظيم بصرى إليه وهو يومئذ بحمص......»[(١)].

«وقد أراد هرقل أن يتثبت فى أمر النبى وبحث عمن يستخبره فى شأنه وصادف ذلك وجود أبى سفيان فى غزة فأحضر إليه وقد جاء فى تجارة وكانت استفساراته استفسارات عاقل مجرب خبير بتاريخ الديانات وخصائص الأنبياء وسيرهم وشأن الأمم معهم وسنة الله فى أمرهم وصدقه أبو سفيان شأن العرب الأولين»[(٢)].

فهرقل أراد الوقوف على مدى صدق هذا النبى، هل هو صاحب دعوة خاصة يدعيها لنفسه ليكون له سلطان فى الأرض؟ أم انه صاحب دعوة سماوية عامة فيها نفع وخير للبشرية كافة؟

اخبر «**عبيد الله بن عبد الله عتبة بن مسعود أن عبد الله بن عباس أخبره أن أبا سفيان بن حرب أخبره أن هرقل أرسل إليه فى ركب من قريش وكانوا تجاراً بالشام فى المدة التى كان رسول الله «صلى الله عليه وسلم» ماد فيها أبا سفيان وكفار قريش فأتوه وهم بإيلياء فدعاهم فى مجلسه وحوله عظماء الروم، ثم دعاهم ودعا بترجمانه فقال أيكم أقرب نسباً بهذا الرجل الذى يزعم أنه نبى فقال أبو سفيان: فقلت أنا أقربهم نسباً، فقال: ادنوه منى**

---

(١) الطبقات الكبري لابن سعد، السيرة النبوية ١/ ٢٥٩.

(٢) السيرة النبوية لأبي الحسن الندوي / ٤٣٠.

وقربوا أصحابه فاجعلوهم عند ظهره ثم قال لترجمانه: قل لهم إني سائل هذا عن هذا الرجل فإن كذبني فكذبوه فوالله لولا الحياء من أن يأثروا عليَّ كذباً لكذبت عنه»[1].

ثم دار حوار بين هرقل وأبي سفيان حول كل ما يتصل بالرسول «صلى الله عليه وسلم» مما كان يدور في خلد هرقل يحكى هذا أبو سفيان فيقول: **«ثم كان أول ما سألني عنه أن قال: كيف نسبه فيكم قلت: هو فينا ذو نسب، قال: فهل قال هذا القول منكم أحد قط قبله؟ قلت: لا، قال: فهل كان من آبائه من ملك؟ قلت: لا، قال: فأشراف الناس يتبعونه أم ضعفاؤهم؟ فقلت: بل ضعفاؤهم، قال: أيزيدون أن ينقصون؟ قلت: بل يزيدون، قال: فهل يرتد أحد منهم سخطة لدينه بعد أن يدخل فيه؟ قلت: لا، قال: فهل يغدر؟ قلت: لا، ونحن منه في مدة لا ندري ما هو فاعل فيها، قال: ولم تمكني كلمة أدخل فيها شيئاً غير هذه الكلمة، قال: فهل قاتلتموه، قلت: نعم، قال: كيف كان قتالكم إياه؟ قلت: الحرب بيننا وبينه سجال ينال منا وننال منه، قال: ماذا يأمركم؟ قلت: يقول: اعبدوا الله وحده ولا تشركوا به شيئاً، واتركوا ما يقول آباؤكم، ويأمرنا بالصلاة والصدق والعفاف والصلة...»**[2].

وقد علق هرقل على أجوبة أبي سفيان موضحاً أن كل هذه الأمور دالة على أنه نبي آخر الزمان قائلاً:

«فإن كان ما تقول حقاً فسيملك موضع قدمي هاتين، وقد كنت أعلم أنه خارج لم كن أظن أنه منكم، فلو أني أعلم أني أخلص إليه لتجشمت لقاءه ولو كنت عنده لغسلت عن قدميه»[3].

وقد كان هرقل ذو فطنة فقبل أن يدار الحوار بينه وبين أبي سفيان جعل أصحابه عند ظهره «**أدنوه مني وقربوا أصحابه فاجعلوهم عند ظهره**» وليس في مواجهته «ليكون أهون عليهم في تكذيبه إن كذب، لأن مقابلته بالكذب في وجهه صعب»[4] أو «لئلا يستحيوا أن يواجهوه بالتكذيب إن كذب»[5].

---

(١) صحيح البخاري باب كيف بدأ الوحي ١/ ٨.
(٢) صحيح البخاري باب كيف بدء الوحي ١/ ٨.
(٣) صحيح البخاري باب كيف بدء الوحي ١/ ٩.
(٤) صحيح البخاري بشرح الكرماني ٣/ ٥٥.
(٥) فتح الباري ١/ ٢٨.

وقد كان هرقل متوقعاً لصدور الكذب من أبى سفيان على رسول الله «صلى الله عليه وسلم»، لأن أبا سفيان فى ذلك الوقت مازال عدواً لرسول الله، والعدد من شأنه الكذب على من يعاديه، ويمكن أيضاً أن يكون صادقاً، وهذا هو السر فى تعبير هرقل بـ «إنْ» الشرطية فى قوله «فإنْ كذبنى فكذبوه» فحصول الكذب من أبى سفيان أمر متوقع، ولذا أقسم بأن الذى حال دونه ودون الكذب هو الحياء لا خوفاً من تكذيب أصحابه له «فوالله لولا الحياء من أن يأثروا علىَّ كذباً لكذبت عنه» وفى هذا «دليل على أنه كان واثقاً منهم بعدم التكذيب أن لو كذب لاشتراكهم معه فى عداوة النبى «صلى الله عليه وسلم» ولكنه ترك ذلك استحياء وأنفة من أن يتحدثوا بذلك بعد أن يرجعوا فيصير عند سامعى ذلك كذاباً»(١).

وبعدما انتهى الحوار بين أبى سفيان وهرقل نجد هرقل يعلق تملك موضع قدميه على صدق أبى سفيان فى قوله «فإن كان ما تقول حقاً فسيملك موضع قدمى هاتين».

وفى كتاب فضل الجهاد باب دعاء النبى «صلى الله عليه وسلم» إلى الإسلام والنبوة عن ابن عباس «... وسألتك بماذا يسأمركم فزعمت أنه يأمركم أن تعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وينهاكم عما كان يعبد آباؤكم ويأمركم بالصلاة والصدق والعفاف والوفاء بالعهد وأداء الأمانة، وهذه صفة النبى قد كنت أعلم أنه خارج ولكن لم أظن أنه منكم، وإن يك ما قلت حقاً فيوشك أن يملك موضع قدمى هاتين ولو أرجو أن أخلص إليه لتجشمت لقيه ولو كنت عنده لغسلت عن قدميه»(٢).

ولعل السرفى إيثاره التعبير بـ «إنْ» فى قوله: «فإن كان ما تقول حقاً فسيملك موضع قدمى هاتين» وفى قوله «وإن يك ما قلت حقاً فيوشك أن يملك موضع قدمى هاتين» أنَّ أبا سفيان يمكن أن يصدر منه ما يخالف الحقيقة والواقع فى الإجابة عن الأسئلة التى وجهها له هرقل، وأن ما قاله مجرد أخيار والخبرو يحتمل الصدق والكذب(٣).

---

(١) فتح الباري ١/ ٢٨. (٢) صحيح البخاري كتاب فضل الجهاد- باب دعاء النبي «صلي الله عليه وسلم» إلي الإسلام والنبوة ٢/ ١٦٠.

(٣) إرشاد الساري ١/ ٧٨ بتصرف.

ثم دعا هرقل بالكتاب الذى أرسل إليه من رسول الله «صلى الله عليه وسلم» فإذا فيه «... **أسلم تسلم يؤتك الله أجرك مرتين فإن توليت فإنَّ عليك إثم الأريسيين**»[1].

والتولى هنا: الإعراض عن الدخول في الإسلام على سبيل الاستعارة التبعية، يقول ابن حجر فى معنى توليت: «أعرضت عن الإجابة إلى الدخول فى الإسلام وحقيقة التولى إنما هو بالوجه ثم استعمل مجازاً عن الإعراض عن الشئ وهو استعارة تبعية»[2].

ولعل السر فى تعبير النبى «صلى الله عليه وسام» بـ «إنْ» فى قوله «فإن توليت فإن عليك إثم الأريسيين».

أن إيمان هرقل غير مجزوم بحصوله، لأن من كان هذا شأنه وفى منزلته بأن دانت له أرض فارس لا يتوقع صدور الإسلام منه؛ كيف يكون تابعاً لغيره بعد أن كان متبوعاً، ويمكن أيضاً أن يتخلص من كل ما يعلق بنفسه من عدم التفريط فى هذه المملكة التى هو فيها فيدخل فى الإسلام.

ثم يحدد الرسول «صلى الله عليه وسلم» معالم للناس وهى أن فى إخلاص المتبوعين لله تعالى والتزامهم بما أمر وابتعادهم عما نهى، فيه إخلاص والتزام من التابعين؛ ولذا حذره الرسول «صلى الله عليه وسلم» من عدم الإيمان؛ لأن فى عدم إيمانه عدم إيمان المحكومين.

ويمكن أن يقال: هل فى قول هرقل: «ولو أرجو أن أءخلص إليه جشمت لقيه ولو كنت عنده لغسلت عن قدميه» ما يدل على أنه كان يريد الإيمان؟ وفى الجواب عن ذلك أن هرقل لم يرد الإيمان، لأنه لو أراده لفعل.

ويمكن أن يقال أيضاً: هل كان يخشى على نفسه من القتل لو أسلم كما فى قصة ضغاطر الذى قتله قومه حين أعلن إسلامه؟

وفى الجواب عن ذلك يقول ابن حجر بعد أن ذكر معنى التجشم:

---

(١) صحيح البخاري باب كيف بدأ الوحي ١/ ٩.

(٢) عمدة القارئ ١/ ١٠٧، فتح الباري ١/ ٣٢. ومن استعارة التولي للإعراض عن الإيمان بالله تعالي ما جاء في قوله تعالي «إنا قد أحي إلينا أن العذاب علي من كذب وتولي» طه ٤٨ وفي قوله تعالي «أفرأيت الذي تولي» النجم ٣٣.

«تجشمت: تكلفت الوصول إليه، وهذا يدل على أنه كان يتحقق أنه لا يسلم من القتل إن هاجر إلى النبي «صلى الله عليه وسلم» واستفاد ذلك بالتجربة كما فى قصة ضغاطر الذى أظهر لهم إسلامه فقتلوه...

لكن لو تفطن هرقل لقوله «صلى الله عليه وسلم» فى الكتاب الذى أرسل إليه «أسلم تسلم» وحمل الجزاء على عمومه فى الدنيا والآخرة لسلم لو أسلم من كل ما يخافه ولكن التوفيق بيد الله»[1].

ولو أنه أيضاً أراد الدخول فى الإسلام وقتل من المتبوعين لكان جزاءه الجنة، ولكنه أعرض وتولى.

*** دعوة الرسول صلي الله عليه وسلم أهل اليمن إلي الإيمان بالله:**

لم تقف دعوة الرسول «صلى الله عليه وسلم» عند هرقل بل أرسل معاذ بن جبل إلى اليمن قبل حجة الوداع **«عن ابن عباس رضى الله عنهما قال: قال رسول الله «صلى الله عليه وسلم» لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن: إنك ستأتى قوماً أهل كتاب فإذا جئتهم فادعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فإن هم طاعوا لك بذلك فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات فى كل يوم وليلة فإن هم طاعوا لك بذلك فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم فإن هم طاعوا لك بذلك فإياك وكرائم أموالهم واتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينه وبين الله حجاب»**[2].

و «عن ابن عباس «رضى الله عنه .ا» قال: قال رسول الله «صلى الله عليه وسلم» لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن: إنّك ستأتى قوماً أهل كتاب، فإذا جئتهم فادعهم إلى أن يشهدوا إن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله فإن هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات فى كل يوم وليلة فإن هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم، فإن هم أطاعوا لك بذلك فإياك

---

(١) فتح الباري ١/ ٣١.

(٢) صحيح البخاري كتاب المغازي باب بعث أبي موسي ومعاذ إلي اليمن قبل حجة الوداع ٣/ ٧٣.

وبعض الناس يمكن أن يفعل الشئ مادام لا يكلفه شيئاً من المال فيمكن أن يؤمن ويؤدى الصلاة لكن عند إخراج المال فإنه يتوقف عند ذلك طويلاً؛ لأن المال محبوب النفس الأول ولا يمكن إخراجه فى طاعة الله إلا بعد السيطرة على النفس سيطرة تامة وذلك بأن يتجرد الإنسان من حيوانيته ولهذا يقول الله تعالى ﴿**لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون**﴾(١).

* الحرص علي الالتزام بأركان الإسلام:

حرص المسلمون فى عهد رسول الله «صلى الله عدليه وسلم على معرفة أمور دينهم ودنياهم فكانوا يسألونه فى كل ما يعن لهم ومن ذلك ما روى عن «**طلحة بن عبيد الله يقول: جاء رجل إلى رسول الله «صلى الله عليه وسلم» من أهل نجد ثائر الرأس يسمع دوى صوته ولا يفقه ما يقول حتى دنا فإذا هو يسأل عن الإسلام فقال رسول الله «صلى الله عليه وسلم»: خمس صلوات فى اليوم والليلة فقال: هل علىّ غيرها، قال: لا إلا أن تطوع، قال رسول الله «صلى الله عليه وسلم» وصيام رمضان قال: هل علىّ غيره قال: لا إلا أن تطوع قال: وذكر به رسول الله «صلى الله عليه وسلم» الزكاة قال: هلى علىّ غيرها قال: لا إلا أن تطوع قال: فأدبر الرجل وهو يقول: والله لا أزيد على هذا ولا أنقص قال رسول الله «صلى الله عليه وسلم» أفلح إن صدق**»(٢).

فالسائل قيل: إنه ضمام بن ثعلبة أخو بنى سعد بن بكر(٣) أراد أن يعرف حقيقة الإسلام أو أركانه وشرائعه بعد التوحيد والتصديق(٤) فتوجه بسؤاله إلى رسول الله «صلى الله عليه وسلم» الذى اجابه اجابة شافية والملاحظ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يذكر الشهادة وكذا الحج؛ لأنه كما قيل: «علم أنه يعلمها أو علم أنه إنما يسأل عن الشرائع الفعلية وذكرها ولم ينقلها الراوى لشهرتها، وإنما لم يذكر الحج إما لأنه لم يكن فرض بعد أو أن الراوى اختصره ويؤيد الثانى ما أخرجه المصنف فى الصياك من طريق إسماعيل بن جعفر عن أبى سهيل فى هذا الحديث فأخبره رسول الله بشرائع الإسلام فدخل فيها باقى المفروضات بل المندوبات».

---

(١) آل عمران ٩٢.   (٢) صحيح البخاري كتاب الإيمان -باب الزكاة من الإسلام ١/ ١٧، ١٨.
(٣) انظر عمدة القارئ ٦/ ٣٠٢.   (٤) انظر إرشاد الساري ١/ ١٣٣.

«حدثنا إسماعيل بن جعفر عن أبى سهيل عن أبيه عن طلحة ابن عبيد الله أن أعرابياً جاء إلى رسول «صلى الله عليه وسلم» ثائر الرأس فقال يا رسول الله: أخبرني ماذا فرض الله عليّ من الصلاة فقال: الصلوات الخمس إلا أن تطوع شيئاً فقال: أخبرني بما فرض الله عليّ من الصيام فقال: شهر رمضان إلا أن تطوع شيئاً فقال: أخبرني بما فرض الله عليّ من الزكاة فقال: فأخبره رسول الله «صلى الله عليه وسلم» شرائع الإسلام قال: والذى أكرمك لا أتطوع شيئاً ولا أنقص مما فرض الله عليّ شيئاً فقال رسول الله «صلى الله عليه وسلم»: أفلح إنْ صدق أو دخل الجنة إنْ صدق»[1].

وقد عقب السائل كما هو واضح على إجابة الرسول «صلى الله عليه وسلم» بقوله «لا أزيد على هذا ولا أنقص والذى اكرمك لا أتطوع شيئا مما فرض الله عليّ شيئاً».

فالسائل قد قيد نفسه بالالتزام بالفرائض فقط دون التطوع ودون النقص من الفرائض شيئاً.

و«تطوع بتشديد الطاء والواء وأصله تتطوع بتاءين فادغمت احداهما ويجوز تخفيف الطاء على حذف إحداهما[2]» وأنْ فى قوله «أنْ تطوع» الناصبة، والفعل «تطوع» منصوب بها.

وقد عقب الرسول صلى الله عليه وسلم «على عبارة السائل بقوله «أفلح إنْ صدق أو دخل الجنة إن صدق» وقد قيد الرسول «صلى الله عليه وسلم» عبارته بأداة الشرط «إن» أى قيد فلاحة على تأدية الفرائض فقط دون التطوع ودون المنهيات، لأنه كما قال ابن بطال: «دل قوله «أفلح إن صدق» على أنه إن لم يصدق فيما التزم لا يفلح.... فإن قيل كيف أثبت له الفلاح بمجرد ما ذكر مع أنه لم يذكر المنهيات؟ أجاب ابن بطال باحتمال أن يكون ذلك وقع قبل ورود فرائض النهى وهو عجيب منه لأنه جزم بأن السائل ضمام وأقدم ما قيل فيه أنه وفد سنة خمس وقيل بعد ذلك وقد كان أكثر المنهيات واقعاً قبل ذلك والصواب أن ذلك داخل فى عموم قوله «فأخبره بشرائع الإسلام»[2].

ولعل السر فى التعبير بـ «إن» أن هذا الرجل يمكن أن يصدق فى التزامه بشرائع الإسلام فيكون بذلك مفلحاً، ويمكن أن لا يكون صادقاً فيقصر

---

(١) فتح الباري ١/ ٨٨..

(٢) فتح الباري ١/ ٨٩.

وبعض الناس يمكن أن يفعل الشئ مادام لا يكلفه شيئاً من المال فيمكن أن يؤمن ويؤدى الصلاة لكن عند إخراج المال فإنه يتوقف عند ذلك طويلاً؛ لأن المال محبوب النفس الأول ولا يمكن إخراجه فى طاعة الله إلا بعد السيطرة على النفس سيطرة تامة وذلك بأن يتجرد الإنسان من حيوانيته ولهذا يقول الله تعالى **﴿لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون﴾**[1].

*** الحرص علي الالتزام بأركان الإسلام:**

حرص المسلمون فى عهد رسول الله «صلى الله عدليه وسلم على معرفة أمور دينهم ودنياهم فكانوا يسألونه فى كل ما يعن لهم ومن ذلك ما روى عن **«طلحة بن عبيد الله يقول: جاء رجل إلى رسول الله «صلى الله عليه وسلم» من أهل نجد ثائر الرأس يسمع دوى صوته ولا يفقه ما يقول حتى دنا فإذا هو يسأل عن الإسلام فقال رسول الله «صلى الله عليه وسلم»: خمس صلوات فى اليوم والليلة فقال: هل عليَّ غيرها، قال: لا إلا أن تطوع، قال رسول الله «صلى الله عليه وسلم» وصيام رمضان قال: هل عليَّ غيره قال: لا إلا أن تطوع قال: وذكر به رسول الله «صلى الله عليه وسلم» الزكاة قال: هلى عليَّ غيرها قال: لا إلا أن تطوع قال: فأدبر الرجل وهو يقول: والله لا أزيد على هذا ولا أنقص قال رسول الله «صلى الله عليه وسلم» أفلح إن صدق»**[2].

فالسائل قيل: إنه ضمام بن ثعلبة أخو بنى سعد بن بكر[3] أراد أن يعرف حقيقة الإسلام أو أركانه وشرائعه بعد التوحيد والتصديق[4] فتوجه بسؤاله إلى رسول الله «صلى الله عليه وسلم» الذى اجابه اجابة شافية والملاحظ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يذكر الشهادة وكذا الحج؛ لأنه كما قيل: «علم أنه يعلمها أو علم أنه إنما يسأل عن الشرائع الفعلية وذكرها ولم ينقلها الراوى لشهرتها، وإنما لم يذكر الحج إما لأنه لم يكن فرض بعد أو أن الراوى اختصره ويؤيد الثانى ما أخرجه المصنف فى الصياك من طريق إسماعيل بن جعفر عن أبى سهيل فى هذا الحديث فأخبره رسول الله بشرائع الإسلام فدخل فيها باقى المفروضات بل المندوبات».

---

(١) آل عمران ٩٢. (٢) صحيح البخاري كتاب الإيمان -باب الزكاة من الإسلام ١/ ١٧، ١٨.
(٣) انظر عمدة القارئ ٦/ ٣٠٢. (٤) انظر إرشاد الساري ١/ ١٣٣.

«حدثنا إسماعيل بن جعفر عن أبى سهيل عن أبيه عن طلحة ابن عبيد الله أن أعرابياً جاء إلى رسول «صلى الله عليه وسلم» ثائر الرأس فقال يا رسول الله: أخبرنى ماذا فرض الله علىّ من الصلاة فقال: الصلوات الخمس إلا أن تطوع شيئاً فقال: أخبرنى بما فرض الله علىّ من الصيام فقال: شهر رمضان إلا أن تطوع شيئاً فقال: أخبرنى بما فرض الله علىّ من الزكاة فقال: فأخبره رسول الله «صلى الله عليه وسلم» شرائع الإسلام قال: والذى أكرمك لا أتطوع شيئاً ولا أنقص مما فرض الله علىّ شيئاً فقال رسول الله «صلى الله عليه وسلم»: أفلح إنْ صدق أو دخل الجنة إنْ صدق»[1].

وقد عقب السائل كما هو واضح على إجابة الرسول «صلى الله عليه وسلم» بقوله «لا أزيد على هذا ولا أنقص والذى اكرمك لا أتطوع شيئا مما فرض الله علىّ شيئاً».

فالسائل قد قيد نفسه بالالتزام بالفرائض فقط دون التطوع ودون النقص من الفرائض شيئاً.

و«تطوع بتشديد الطاء والواء وأصله تتطوع بتاءين فادغمت احداهما ويجوز تخفيف الطاء على حذف إحداهما[2]» وأنْ فى قوله «أنْ تطوع» الناصبة، والفعل «تطوع» منصوب بها.

وقد عقب الرسول صلى الله عليه وسلم «على عبارة السائل بقوله «أفلح إنْ صدق أو دخل الجنة إن صدق» وقد قيد الرسول «صلى الله عليه وسلم» عبارته بأداة الشرط «إنْ» أى قيد فلاحة على تأدية الفرائض فقط دون التطوع ودون المنهيات، لأنه كما قال ابن بطال: «دل قوله «أفلح إن صدق» على أنه إن لم يصدق فيما التزم لا يفلح.... فإن قيل كيف أثبت له الفلاح بمجرد ما ذكر مع أنه لم يذكر المنهيات؟ أجاب ابن بطال باحتمال أن يكون ذلك وقع قبل ورود فرائض النهى وهو عجيب منه لأنه جزم بأن السائل ضمام وأقدم ما قيل فيه أنه وفد سنة خمس وقيل بعد ذلك وقد كان أكثر المنهيات واقعاً قبل ذلك والصواب أن ذلك داخل فى عموم قوله «فأخبره بشرائع الإسلام»[2].

ولعل السر فى التعبير بـ «إن» أن هذا الرجل يمكن أن يصدق فى التزامه بشرائع الإسلام فيكون بذلك مفلحاً، ويمكن أن لا يكون صادقاً فيقصر

(١) فتح الباري ١/ ٨٨..

(٢) فتح الباري ١/ ٨٩.

فى بعض الفرائض أو يعتوره التقصير فى الفرض الواحد، فليس هناك أشق على النفوس البشرية من تقييدها بأفعال معينة وذلك فيما يتصل بالطاعة لله تعالى.

«فإن قيل: كيف أقره على حلفه وقد ورد النكير على من حلف أن لا يفعل خيراً؟ أجيب بأن ذلك مختلف باختلاف الأحوال والأشخاص وهذا جار على الأصل بأنه لا إثم على غير تارك الفرائض فهو مفلح وإنْ كان غيره أكثر فلاحاً منه»[1] «ويحتمل أنه أراد أنه لا يصلى النوافل بل يحافظ على كل الفرائض وهذا مفلح بلا شك وإن كانت مواظبته على ترك النوافل مذمومة»[2]. وقد قيل إن جواب «إن» محذوفة تقديره فافهم[3].

*** فضل التهجد:**

الصلاة كما هو معلوم الركن الثانى بعد التوحيد ولذا أمر الله تعالى بالمحافظة عليها وتأديتها فى أوقاتها فى قوله تعالى: ﴿**إنَّ الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا**﴾[4].

ثم يأتى البيان النبوى ليرغب فى المداومة على تأدية الصلاة فى أوقاتها «عن جرير قال: كنا عند النبى «صلى الله عليه وسلم» فنظر إلى القمر ليلة يعنى البدر، فقال: إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون فى رؤيته فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا ثم قرأ «وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب»»(٥).

يحرص الإنسان على رؤية من تميل إليه نفسه وعدم مفارقة من يهواه قلبه ومن ذلك أن الصحابة كانوا يحبون رسول الله «صلى الله عليه وسلم» حباً شديداً، لأنه أخرجهم من الظلمات إلى النور وقد كان حبهم لخالقهم أشد وتمثل ذلك فى طاعتهم لله تعالى ولرسوله وقد كانت نفوسهم متطلعة إلى رؤية الله تعالى، وكانوا يسألون رسول الله «صلى الله عليه وسلم» عن رؤية الله تعالى فى الآخرة وجاء رد الرسول «صلى الله عليه وسلم» عليهم مؤكداً بـ «إنّ» فى قوله «إنكم سترون ربكم» ليزيل من تلك النفوس كل ما يمكن

(١) فتح الباري ١/ ٨٩.

(٢) عمدة القارئ ١/ ٣٠٧، صحيح البخاري بشرح الكرماني ١/ ١٨٢.

(٣) عمدة القارئ ١/ ٣٠٧.

(٤) النساء ١٠٣.

(٥) صحيح البخاري باب مواقيت الصلاة وفضلها باب صلاة العصر ١/ ١٠٥.

أن يدور فيها من تردد في رؤية الله تعالى فى الآخرة، وما يمكن أن يدور أيضاً بخلجات نفوسهم من أن هذه الرؤية سوف تكون من وراء حجاب أو كيف تكون هذه الرؤية؟ فيأتى هذا التشبيه ليكشف أن هذه الرؤية سوف تكون حقيقية، فالمشبه رؤية الله تعالى فى الآخرة ولما كانت الرؤية أمراً غيبيا مجهول الكيفية بالنسبة لهم، جاء المشبه به وهو رؤية القمر ليلة البدر ليبين عن هذا المشبه يقول الكرمانى «ومعنى التشبيه أنكم ترونه رؤية محققة لا شك فيها ولا مشقة ولا خفاء كما ترون القمر كذلك فهو تشبيه للرؤية بالرؤية لا المرئى بالمرئى»(١) وقد أتى باسم الإشارة فى قوله «هذا القمر» لأنه يريد أنكم سترونه رؤية محققة لا تشكون فيها(٢) ويمكن أن يقال: كيف يرى أهل الجنة ربهم على كثرتهم؟ هل سيجتمعون فى مكان واحد؟ وهل تكون هناك مزاحمة على الرؤية؟

والجواب عن ذلك أن كل ما يمكن أن يقال حول عدم تحقق الرؤية قد نفاه الرسول «صلى الله عليه وسلم» فى قوله «لا تضامون فى رؤيته» لأن المراد بقوله «لا تضامون فى رؤيته كما قيل «لا تضامُّون بتشديد الميم مراده أنكم لا تختلفون فيه حتى تجتمعوا للنظر وينضم بعضكم إلى بعض»(٣) وقيل هو من الضيم وبتشديدها من الضم، أى لا يظلم بعضكم بعضاً بأن يستأثر به دونه أو يزاحم بعضكم بعضاً(٤) وبالتخفيف من الضم ومعناه لا تظلمون فيه برؤية بعضكم دون بعض فإنكم ترونه فى جهاتكم كلها وهو متعال عن الجهة والتشبيه برؤية القمر للرؤية دون تشبيه للمرئى تعالى الله عن ذلك(٥).

ورؤية الله تعالى لا تتحقق لكل الناس فى الآخرة وإنما تتحقق لذلك الإنسان الذى يتقى الله تعالى فى كل أمر من شئون حياته ومن ذلك المحافظة على الصلاة فى أوقاتها وبخاصة هذين الوقتين وهما العصر والصبح، وهل يستطيع الإنسان أن يتغلب على كل من يصده عن تأدية هاتين الصلاتين فى وقتهما؟ لأن قوله «صلى الله عليه وسلم» «إن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها» يدل على أن الانسان يستطيع تأدية

---

(١) صحيح البخاري بشرح الكرماني ٤/ ١٩٩.

(٢) إرشاد الساري ١/ ٤٩٥.

(٣) انظر صحيح البخاري بشرح الكرماني ٤/١٩٨.

(٤) انظر عمدة القارئ ٤/ ١٨٨.

(٥) انظر فتح الباري ١٣/ ٣٦٠.

الصلاة فى هاذين الوقتين إذا تمكن من غلبة من يحول دونه ودون ذلك ولا يستطيع إذا ضعف أمام من يصده عن ذلك، فالغلبة فى قوله «أن لا تغلبوا» تدل على أن هناك معركة قائمة بين الإنسان وبين أعدائه هذه المعركة إما أن يخرج الإنسان منها غالباً وإما مغلوباً، وعدو الإنسان الأول هو الشيطان الذى لا يمل من صده عن ذكر الله وعن الصلاة، والعدو الثانى هى النفس التى تركن دائماً إلى الراحة، والعدو الثالث هو الانشغال بالدنيا والمال والأولاد...

ولما كانت غلبة الشيطان والنفس.... الخ للإنسان لا تتحقق فى كل مرة وإنما يسيطر على أعدائه أحياناً ويغلب منهم أحياناً أخرى عبر الرسول «صلى الله عليه وسلم» بـ «إن» فى قوله «إن استطعتم أن لا تغلبوا» فالسر فى التعبير بـ إن هنا هو أن الإنسان لا يداوم على تأدية الصلاة فى هذين الوقتين، وإنما يؤخرهما عن وقتيهما عند يغلب.. وأحيانا يتجرد الانسان من دنياه فيؤدى هاتين الصلاتين فى وقتيهما يقول السندى فى حاشية على صحيح البخارى فى قوله «إن استطعتم أن لا تغلبوا» «على بناء المفعول أى لا يغلبكم الشيطان على تفويت الصلاتين عنكم وهذا كناية عن المداومة على الصلاتين أو عن محافظة النفس عن غلبة الشيطان فلذا تعلق به الاستطاعة.. وعلى هذا فقوله «فافعلوا أى افعلوا المداومة أو المحافظة»[(١)].

فرؤية الله كما قيل يرجى نيلها بالمحافظة على هاتين الصلاتين[(٢)].

فضل الذكر والصلاة ليلاً:

الليل بالنسبة للإنسان هو زمن الراحة من عناء العمل نهاراً، يقول تعالى: ﴿وجعلنا الليل لباساً وجعلنا النهار معاشاً﴾[(٣)] وهو أيضاً من الأوقات المهمة للذكر، يقول تعالى: **﴿يا أيها المزمل قم الليل إلا قليلاً نصفه أو انقص منه قليلا أو زد عليه ورتل القرآن ترتيلا﴾**[(٤)] وقد رغب الرسول «صلى الله عليه وسلم فى الذكر ليلاً وبين أهميته وفضله عن **«عبادة بن الصامت عن النبى «صلى الله عليه وسلم» قال: من تعار من الليل فقال: لا إله إلا الله**

---

(١) حاشية السندي علي صحيح البخاري ١/ ١٠٥.

(٢) انظر صحيح البخاري بشرح الكرماني ٤/ ١٩٨، عمدة القارى ١٦/ ٣٤.

(٣) النبأ/ ١٠- ١١/

وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير الحمد لله وسبحان الله ولا رله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله ثم قال: اللهم اغفر لى أو دعا استجيب فإن توضأ قبلت صلاته»[1].

وفى معنى التعار يقول «ابن التين ظاهر الحديث أن معنى «تعار» استيقظ، لأنه قال من تعار فعطف القول على التعار»[2].

والمراد بالذكر فى هذا الحديث هو ذلك الذى لا يكون باللسان فقط من الثناء على الله تعالى بما هو أهله، إنما أيضاً يشمل العمل من الصلاة وترجع أهمية الذكر فى الليل أن القلب يكون خالياً من كل ما يشغله من أمر الدنيا فيكون القرب من الله أكثر، ثم إن هذه الأوقات أوقات إجابة الدعاء، ومن منا لا يرغب فى إجابة الله لدعائه «**عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة حتى يبقى ثلث الليل الآخر يقول من يدعونى فأستجب له من يسألنى فأعطيه من يستغفرنى فأغفر له**»[3].

والناس إزاء الذكر ليلاً متنوعون، فمنهم المداوم على ذلك حيث تذوق حلاوة الطاعة فإذا ما شغل عن ذلك بشاغل أصبح مهموماً على ما فاته من الخير، والبعض الآخر يمكن أن يستيقظ ويذكر الله بما شاء وهو على فراشه، ثم يصده الشيطان عن الطاعة فيغلبه النوم، ويمكن أن يقوم من فراشه فيذكر الله ويتوضأ ويصلى ونظراً لأهمية الصلاة ليلاً قيد الرسول «صلى الله عليه وسلم» قبولها بـ «إنّ» فى قوله «فإن توضأ قبلت صلاته».

وقد قال «صلى الله عليه وسلم» «فإن توضأ» دون «فإن صلى» إما؛ لأن الصلاة لا تصح إلا بالوضوء وإما على تقدير محذوف، أى «إن توضأ وصلى»[4] قبلت صلاته.

والسر فى التعبير بـ «إن» هنا أن الإنسان يمكنه أن يقاوم نفسه التى تدعوه إلى الراحة ويقاوم شيطانه الصاد له عن طاعة الله فينهض من نومه ذاكراً

(١) صحيح البخاري كتاب الصلاة باب فضل من تعار من المسجد ١/ ٢٠١.
(٢) فتح الباري ٣/ ٣٠.
(٣) صحيح البخاري باب التهجد بالليل- باب الدعاء والصلاة من آخر الليل ١/ ٢٠٠.
(٤) فتح الباري ٣/ ٣١.

متوضأ مصلياً ويمكن أن يركن إلى النوم والراحة فيذكر ثم لا يتوضأ ولا يصلي ولذا كان الترغيب من رسول الله «صلى الله عليه وسلم» للمتهجدين ليلاً بقبول صلاتهم.

والذكر ليلاً له ثواب عظيم عند الله تعالى ولكن لم يصرح به فى هذا الحديث وفى هذا قيل «وترك ذكر الثواب ليدل على ما لا يدخل تحت الوصف كما في قوله تعالى ﴿فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين﴾[1] وهذا إنما يتفق لمن تعود الذكر واستأنس به وغلب عليه حتى صار الذكر له حديث نفسه وفى نومه ويقظته»[2].

فضل الطهارة والذكر عند النوم:

النوم من نعم الله تعالى العظيمة على الإنسان، فيه راحة لبدنه من عناء العمل أثناء النهار، وبه يتجدد نشاطه اليومى كى يسعى فى طلب الرزق، وقد اهتم الإسلام بشئون المسلمين الدنيوية والأخروية، ومن ذلك وجههم إلى الأمر الصحيح عند إرادة النوم، وذلك بأن يتوضأ ثم يضطجع على الشق الأيمن ثم يدعو الله، عن «البراء بن عازب رضى الله عنهما قال: قال رسول الله «صلى الله عليه وسلم» : إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة ثم اضطجع على شقك الأيمن وقل اللهم أسلمت نفسى إليك وفوضت أمرى إليك وألجأت ظهرى إليك رهبة ورغبة إليك، لا ملجأ ولا منجا منك إلا إليك، آمنت بكتابك الذى أنزلت وبنبيك الذى أرسلت فإن مت على الفطرة فاجعلهم آخر ما تقول»[3].

و «عن البراء بن عازب قال قال رسول الله «صلى الله عليه وسلم» : يا فلان إذا أويت إلى فراشك فقل: اللهم أسلمت نفسى إليك، ووجهت وجهى إليم وفوضت أمرى إليك، وألجأت ظهرى إليك، رغبة ورهبة إليك، لا ملجأ ولا منجا منك إلا إليك: آمنت بكتابك الذى أنزلت وبنبيك الذى أرسلت، فإن مت فى ليلتك مت على الفطرة، وإن أصبحت اصبت أجراً»(٤).

---

(١) السجدة ١٧. (٢) إرشاد الساري ٢/ ٣٢٩.

(٣) صحيح البخاري كتاب الدعوات باب إذا بات طاهراً ٤/ ٩٩.

(٤) صحيح البخاري كتاب التوحيد باب قوله تعالى: أنزله بعلمه والملائكة يشهدون ٤/ ٢٩٥.

فقد أمر الرسول «صلى الله عليه وسلم» كما هو واضح من الحديث الأول بالوضوء عند إرادة النوم، والأمر هنا كما قيل «للندب وله فوائد، منها أن يبيت على طهارة لئلا بيغته الموت فيكون على هيئة كاملة ويؤخذ منه الندب إلى الاستعداد للموت بطهارة القلب»[1].

ثم يعلمنا الرسول «صلى الله عليه وسلم» هيئة النوم الصحيح بأنه على الشق الأيمن «وخص الأيمن لفوائد منها أنه أسرع إلى الانتباه ومنها أن القلب متعلق إلى جهة اليمين فلا يثقل بالنوم ومنها قال ابن الجوزى هذه الهيئة نص الأطباء على أنها أصلح للبدن قالوا بيد أبا لاضطجاع على الجانب الأيمن ساعة ثم ينقلب إلى الأيسر؛ لأن الأول سبب لانحدار الطعام والنوم على اليسار يهضم لاشتمال الكبد على المعدة»[2].

وبعد النوم على الشق الأيمن على المسلم أن يدعو بهذا الدعاء الوارد فى الحديث «اللهم أسلمت نفسى إليك وفوضت أمرى إليك وألجأت ظهرى إليك رهبة ورغبة إليك لا ملجأ ولا منجا من؛ إلا إليك آمنت بكتابك الذى أنزلك وبنبيك الذى أرسلت» فالنوم نصف الموت به تعود الروح إلى الله، ثم يمكن أن يدرك الموت فيه الإنسان فعليه أن يقر بالوحدانية لله وأن يجدد إيمانه بالله تعالى، فإذا ما أدركه الموت لقى الله طاهراً مؤمناً وتحديد زمن موت أى إنسان مما لا يطلع عليه إلا الله تعالى وحده فهو من الغيب الذى استأثر الله بعلمه، والموت لا يتوقف على صحة الإنسان أو مرضه، فقد يكون سليماً من كل مرض وينزل به الموت بغتة وقد يكون مريضاً ويعيش زمناً طويلاً؛ لهذا عبر الرسول «صلى الله عليه وسلم» بـ «إن» فى قوله:: «فإنْ متَّ مت على الفطرة» فالناس جميعاً دون استثناء ينامون، والذى حانت وفاته وقدر الله موته وهو نائم فسوف يموت، والذى لم يحن أجله يستيقظ من نومه، فالموت يمكن أن يكون فى المنام ويمكن أن يكون فى اليقظة، لكن لو قال «صلى الله عليه وسلم» «إذا مت مت على الفطرة» فأن التعبير بـ «إذا يدل على تحقق الموت فى المنام وهذا مما لا يمكن أن يجزم به، فالإنسن يمكن أن يموت وهو فى نومه ويمكن أن يموت وهو في يقظته، ولذا قال «صلى الله عليه وسلم» فى الحديث الثانى «وإن أصبحت أصبت أجراً».

---

(١) فتح الباري ١١/ ٩٢.

(٢) فتح الباري ١١/ ٩٣، ٩٤.

*** حث المؤمن علي اخذ الحذر من كيد الشيطان:**

١ - عند الصلاة ليلاً:

بعد أن خلق الله تعالي أبا البشر آدم «عليه السلام» أمر الملائكة وإبليس بالسجود له، فلبت الملائكة أمر ربها، وأما إبليس فلم يكن منه إلا الكبر والعناد فطرد من رحمة الله تعالي، ثم رجا تأخير عذابه إلي يوم الدين وقد أخذ إبليس على نفسه العهود والمواثيق فى إضلال آدم وذريته من بعده فكان سبباً فى خروج أبينا آدم من الجنة، يقول تعالي: **﴿ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس لم يكن من الساجدين. قال ما منعك أن تسجد إذ أمرتك قال أنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين. قال فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها فاخرج إنك من الصاغرين. قال انظرنى إلى يوم يبعثون. قال إنك لمن المنظرين. قال فبما أغويتنى لأقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين﴾**[١].

وها هو يترصد ذريته من بعده فهو لا يكف عن غوايتهم لحظة من اللحظات«**عن أبى هريرة «رضى الله عنه» أن رسول الله «صلى الله عليه وسلم» قال: يعقد الشيطان على قافيه رأس أحدكم إذا هو نام ثلاث عقد يضرب كل عقدة عليك ليل طويل فارقد فإن استيقظ فذكر الله انحلت عقدة فإن توضأ انحلت عقدة فإن صلى انحلت عقدة فأصبح نشيطا طيب النفس وإلا أصبح خبيث النفس كسلان»**[٢].

فالرسول «صلى الله عليه وسلم» يكشف عن عداوة الشيطان للمسلم محذراً له من اتباع خطواته، لأنه دائماً يصده عن كل خير ويدعوه إلي كل شر فقال «يعقد الشيطان[٣] على قافية رأس أحدكم إذا هو نام».

ومعنى هذا أن الشيطان لا يتمكن من العقد على القافية إلا إذا نام الإنسان وقد عبر «صلى الله عليه وسلم» عن فعل الشيطان يالمضارع فى قوله

---

(١) الأعراف ١١- ١٧. (٢) صحيح البخاري باب التهجد بالليل -باب عقد الشيطان ١/ ١٩٩.

(٣) المراد بالشيطان الجنس ويكون فاعل ذلك القرين أو غير من أعوان الشيطان وقيل يراد به رأس الشياطين وهو إبليس لعنه الله انظر صحيح البخاري الكرماني ٦/ ١٩٦.

«يعقد» للدلالة على أن هذا الفعل لم يحدث منه مرة ،واحدة فقط إنما يتجدد منه، يقول عبد القاهر: «وأما الفعل فموضوعه على أنه يقتضى تجدد المعنى المثبت به سيئاً بعد شئ»(١).

وقد اختلف حول عقد الشيطان هل هو على الحقيقة بمعنى السحر للإنسان ومنعه من القيام كما يعقد الساحر من سحره ما يفعله النساء حيث تأخذ إحداهن الخيط فتعقد منه عقد وتتكلم عليها بالكلمات فيتأثر المسحور عند ذلك..؟ أو هو على المجاز كأنه شبه فعل الشيطان بالنائم بفعل الساحر بالمسحور؟(٢).

وسواء كان هذا الفعل على الحقيقة أو على المجاز فإن مقصود الشيطان من العقد هو تسويفه بالقيام والإلباس عليه(٣) والقافية التي يكون العقد عليها هى مؤخر العنق وقافية كل شئ مؤخره.. وقيل مؤخر الرأس وقيل وسطه(٤)» «ووجه تخصيص قافية الرأس بضرب العقد عليها بأنها محل الواهمة ومحل تصرفها وهى أطوع القوى للشيطان وأسرعها إجابة لدعوته»(٥).

ويمكن أن يقال: هل العقد على القافية هنا للعموم بحيث يشمل كل المكلفين ويدخل فيهم من ورد فى حقه الحفظ من الشيطان كالأنبياء...؟

وفى الجواب عن ذلك يقول ابن حجر: «ظاهر قوله: أحدكم التعميم فى المخاطبين ومن فى معناهم ويمكن أن يخص منه من تقدم ذكره ومن ورد فى حقه أنه يحفظ من الشيطان كالأنبياء ومن تناوله قوله تعالى **﴿إنَّ عبادى ليس لك عليهم سلطان﴾**(٦) وكمن قرأ آية الكرسى عن نومه فقد ثبت أنه يحفظ من الشيطان حتى يصبح»(٧).

ولما كانت متعب العمل أثناء النهار يمكن أن تؤدى إلى النوم ويتلو ذلك عقد الشيطام، فإن قيام الإنسان بالليل للذكو والصلاة يمكن أن يكون ويمكن ألا يكون، لذا جاء تقييد التعبير بـ «إن» الشرطية فى قوله «فإن استيقظ فذكر الله» فالاستيقاظ من النوم الذى يعقبه ذكر يمكن أن يكون ويمكن ألا يكون على حسب حالة كل إنسان من التقوى، فالاستيقاظ

(١) دلائل الإعجاز للإمام عبد القاهر ١٧٤.
(٢) انظر فتح الباري ٣/ ٢٠ بتصرف يسير.
(٣) انظر فتح الباري ٣/ ١٩ بتصرف يسير.
(٤) فتح الباري ٣/ ١٩.
(٥) فتح الباري ٣/ ٢٠.
(٦) الحجر ٤٢.
(٧) فتح الباري ٣/ ١٩.

والذكر شرط جاء جوابه فى قوله «انحلت عقدة» فالعقدة لا تنحل إلا بعد الاستيقاظ والذكر وليس معنى انحلال العقدة الأولى أن الشيطان يترك الإنسان ليفعل ما يرضى الله تعالى من الوضوء والصلاة ولكن يسوفه والإنسان أمام كل هذا وذاك إما أن يتصر على نفسه وشيطانه وإما أن يكون العكس فيركن إلى النوم ولذا علق «صلي الله عليه وسلم» انحلال العقدة الثانية على حدوث الوضوء فقال «فإن توضأ انحلت عقدة» وقد يتوضأ وعند إرادة الصلاة يصده الشيطان عنها ويمكن أن ينتصر على شيطانه ونفسه فيصلى، وقد رتب انحلال العقد على الصلاة، لأن الغرض من الاستيقاظ ليس الذكر فقط إنما الصلاة هى الغرض المهم «فإن صلى انحلت عقده فأصبح نشيطا طيب النفس «وإلا» أى وإن لم يستيقظ ولم يذكر ولم يتوضأ ولم يصل «أصبح خبيث النفس كسلان» أى «أنه إن لم يجمع الأمور الثلاثة دخل تحت من يصبح خبيث النفس كسلان وإن أتى ببعضها وهو كذلك لكن يختلف ذلك بالقوة والخفة فمن ذكر الله كان فى ذلك أخف ممن لم يذكر اصلاً»(١).

٢- عند إتيان الزوجة:

حين خلق لله تعالى أبا البشر آدم «عليه السلام» أمر الملائكة وإبليس بالسجود له، فسجدت الملائكة امتثالاً لأمر ربها، وعصى إبليس كبراً وعنادا ظاناً أنه أفضل من آدم؛ لأن آدم مخلوق من الطين وهو مخلوق من النار، وأن النار فى وهمه أفضل من الطين، فطرد من رحمة الله تعالى ومن هنا نشأت العداوه بين أبى البشر وذريته من بعده وبين إبليس عليه اللعنة، وهذه العداوة قائمة إلى أن تطلع الشمس من مغربها وقد دعا الله الناس إلى أخذ الحذر من الشيطان فى غير موضع فى القرآن الكريم، لأنه عدوهم الأول الذى لن يكف عن إغوائهم وإضلالهم، ودعا الرسول «صلى الله عليه وسلم» أيضاً إلى الحيطة والحذر من الشيطان فى مواطن كثيرة من السنة ومن ذلك أن وضح للملسمين إلى من اراد تحصين ذريته من وسوسة الشيطان ومن كيده ومن مكره بهم أن يبدأ بذكر الله ثم الدعاء بما ورد عنه عند إتيان أهله **«عن ابن عباس «رضى الله عنهما قال: قال رسول الله «صلى الله عليه وسلم» : لو أن**

---

(١) فتح الباري ٣/ ٢٠.

أحدكم إذا أراد أن يأتي أهله فقال: باسم الله اللهم جنبنا الشيطان وجنب الشيطان ما رزقتنا فإنه إن يقدر بينهما ولد في ذلك لم يضره شيطان أبداً»[1].

ومن المعلوم أن تقدير الولد بعد إتيان الرجل أهله إنما هو راجع إلى قدر الله بالنسبة لهذا الإنسان، فليس كل من يأتي أهله يقدر بينهما الولد، فقد تكون الاسباب لحدوث الحمل موجودة أي ليس هناك موانع عند كل من الرجل والمرأة على حد سواء كالصحة والعافية وغير ذلك من الأمور المساعدة على حدوث الحمل، ولكن لا يتحقق الحمل، لأن الله تعالى لم يرد تقدير الحمل، يقول تعالي: **﴿لله ملك السماوات والأرض يهب لمن يشاء إناثاً ويهب لمن يشاء الذكور أو يزوجهم ذكراناً وإناثاً ويجعل من يشاء عقيماً إنه عليم قدير﴾**[2].

وإذا كان هناك مانع عند الرجل أو المرأة من حدوث الحمل فإنه راجع أيضاً إلى قدر الله تعالى، وبهذا الذى ذكر يتضح لك السر فى تقييد التعبير بإن الشرطية في قوله «صلى الله عليه وسلم» فإنه إن يقدر بينهما ولد في ذلك لم يضره شيطان أبداً» فبعد إيتان الرجل أهله قد يكون هناك تقدير للولد بالحمل وقد لا يكون، وعدم تحقق الحمل راجع فى الحقيقة إلى قدر الله. وجواب الشرط قوله «لم يضره شيطان أبداً» والجواب لا يكون إلا إذا تحقق الشرط وهو التسمية والدعاء وتقدير الولد، والجواب هنا نفى الضرر عن الولد» واختلف فى الضرر المنفى بعد، الاتفاق على ما نقل عياض على عدم الحمل على العموم فى أنواع الضرر وإن كان ظاهراً فى الحمل على عموم الأحوال من صيغة النفى مع التأييد وكان سبب ذلك ما تقدم فى بدء الخلق أن كل بنى آدم يطعن الشيطان فى بطنه حين يولد إلا من استثنى فإن فى هذا الطعن نوع ضرر فى الجملة مع أن ذلك سبب صراخه، ثم اختلفوا فقيل المعنى لم يسلط عليه من بركة التسمية بل يكون من جملة العباد الذين قيل فيهم ﴿إن عبادى ليس لك عليهم سلطان﴾ وقيل المراد لم يصرعه وقيل لم يضره فى بدنه وقال ابن دقيق يحتمل ألا يضره فى دينه وقال الاروى معنى لم يفتنه عن دينه إلى الكفر»[3].

---

(١) صحيح البخاري كتاب فضل الجهاد- باب السؤال بأسماء الله تعالي والاستعاذة بها ٤/ ٢٧٧.

(٢) الشوري ٤٩. (٣) فتح الباري ٩/ ١٨٨، وانظر عمدة القاري ١٦/ ٣٤٨.

* الاستعانة بالله عند العجز عن إدراك الصواب:

من أجل النعم الإلهية على الإنسان، نعمة العقل، فقد ميزه به من سائر المخلوقين، وهو يدرك به أن له رباً خالقاً، وبه يدرك الصواب فى كل ما يتوارد عليه من أحداث، وبه التمييز بين الخير والشر والضار والنافع، وقد تلم بالإنسان بعض الأمور فيقدح زناد فكره للوصول إلى رأى قاطع فيخفف فيحاول الاستعانة بآراء ذوى العقول الرشيدة وأصحاب التجارب السديدة، وقد يعجز هؤلاء عن الوصول إلى رأى مقبول لدى هذا الإنسان فيجد الانسان نفسه حائراً بين أمرين هما عنده على درجة واحدة، لذا يعلمنا الرسول «صلى الله عليه وسلم» أن الإنسان إذا حزبه أمر من الأمور أن يلجأ إلى خالقه مستجيراً مستخيراً، لزأه تعالى عالم بكل ما فيه صلاح حاله فى دنياه وآخراه «**عن جابر بن عبد الله «رضى الله عنهما» قال: كان رسول الله «صلى الله عليه وسلم» يعلمنا الاستخارة فى الأمور كلها كما يعلمنا السورة من القرآن يقول: إذا همّ أحدكم بالأمر فليركع ركعتين من غير الفريضة ثم ليقل: اللهم إنى استخيرك بعلمك وأستقدرك بقدرتك وأسألك من فضلك العظيم فإنك تقدر ولا أقدر وتعلم ولا أعلم وأنت علام الغيوب، اللهم إن كنت تعلم أن هذا الأمر خير لى فى دينى ومعاشى وعاقبة أمرى أو قال عاجل أمرى وآجله فاقدره لى ويسره لى ثم بارك لى فيه، وإن كنت تعلم أن هذا الأمر شر لى فى دينى ومعاشى وعاقبة أمرى أو قال فى عاجل أمرى وآجله فاصرفه عني واصرفنى عنه واقدر لى الخير حيث كان ثم ارضنى به قال: ويسمى حاجته**»(١).

فقد كان رسول رسول الله «صلى الله عليه وسلم» حريصاً على تعليم المسلمين صلاة الاستخارة كحرصه على تعليمهم السورة من القرآن و «وجه التشبيه عموم الحاجة فى الأمور كلها إلى الاستخارة كعموم الحاجة إلى القراءة فى الصلاة» (٢).

ويمكن أن يقال: هل الاستخارة عامة فى كل الأمور الدينية والدنيوية؟ وفى الجواب عن ذلك «قال ابن أبى جمرة وهو عام أُريد به الخصوص فإن

(١) صحيح البخاري باب الصلاة باب ما جاء في التطوع مثني مثني ١/ ٢٠٢.
(٢) فتح الباري ١١/ ١٥٤. (٣) فتح الباري ١١/ ١٥٣، ١٥٤.

الواجب والمستحب لا يستخار فى فعلهما والحرام والمكروه لا يستخار فى في تركهما فانحصر الأمر فى المباح وفى المستحب إذا تعارض منه أمران أيهما يبدأ به ويقتصر عليه، قلت: وتدخل الاستخارة فيما عدا ذلك من الواجب والمستحب المخير وفيما عدا ذلك من الواجب والمستحب المخير وفيما كان زمنه موسعاً»(١).

وقد عبر «صلى الله عليه وسلم» عن الصلاة بالركوع فى قوله «فليركع ركعتين» على جهه المجاز المرسل بعلاقة الجزئية حيث أطلق الجزء وهو الركوع وأريد الكل وهو الصلاة فالركوع جزء من الصلاة(٢).

وفى هذا توجيه إلى أن طلب ما عند الله إنما يكون بالتقرب إليه بالطاعة والصلاة والدعاء، وعلى المستخير الالتزام بتص الدعاء الوارد فى الحديث.

وظاهر التعبير فى قوله «صلى الله عليه وسلم» «اللهم إنْ كنت تعلم أن هذا الأمر خير لى فى دينى ومعاشى وعاقبة أمرى... فاقدره لى.. وإن كنت تعلم أن هذا الأمر شر لى فى دينى ومعاشى وعاقبة أمرى... فاصرفه عنى واصرفنى عنه واقدر لى الخير حيث كان... «يدل على أن الشك فى علم الله تعالى فـ «إن» تأتى فيما يشك فيه «فإن قلت: كلمة «إنْ» للشك ولا يجوز الشك فى كون الله عالماً، قلبت: الشك فى أن علمه متعلق بالخير والشر لا فى أصل العلم»(٣) فعلم الله متعلق بالخير والشر بالنسبة لأحوال الناس فهو تعالى يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور، وعالم بكل ما كان وما سيكون وما هو كائن، ولما كان علمه تعالى محيطاً بكل شئ وجه الرسول «صلى الله عليه وسلم» المسلم اللجوء إليه فى هداية قلبه إلى الثبات على أمر هو فيه متردد أو هداية قلبه إلى أمر من أمرين هو متحير فيهما ويكون فى المهدى إليه نفع فى دينه ودنياه.

إذن الإنسان المقدم على أمر من الأمور ولا يدرك هل فى فعله خير أو شر؟، وهل فيه نفع فيفعله أم فيه ضر فيتركه؟ لذا جاء التعبير مقيداً بـ «إنْ»

(١) فتح الباري ١١/ ١٥٣ ١٥٤. (٢) انظر عمدة القاري بتصرف ٦/ ٢٤٢.

(٣) صحيح البخاري بشرح الكرماني ٢٢/ ١٦٩، عمدة القاري ١٨/ ٣٨٥، فتح الباري ١١/١٥٥.

الشرطية في قوله «اللهم إن كنت تعلم...» لأن الإنسان لو كان يعلم الخير فيما هو مقدم على فعله لم يتردد لحظة واحدة في فعله ولو كان يعلم أن العمل المقدم عليه فيه شر لم يتردد لحظة في تركه والابتعاد عنه.

*** عناية الله ورعايته لأوليائه:**

الناس تجاه أوامر الله تعالى ونواهيه متنوعون، فمنهم القائم عند حدود الله، المبتعد عن كل ما نهى الله، الملتزم بكل ما أمر الله وكلما داوم الانسان على ذلك كلما ازداد قرباً من الله إلى أن يصل إلى درجة الولاية لخالقه تعالى، فالولي «هو العالم بالله المواظب على طاعته المخلص في عبادته»[(1)].

ومن الناس من يقترب من الله حيناً -بالمواظبة على الطاعة- ويبتعد عنه حيناً آخر، ومنهم المسرف على نفسه فيترك لها العنان، مستجيباً لنداء كل شيطان.

ومنازل الناس ودرجاتهم عند الله تختلف على حسب القرب منه والبعد

فإن الله تعالى يكون معه حيث كان بالتأييد والنصر فى كل أمر من أموره «فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها ورجله التى يمشى بها».

وقد يقال: كيف يمكن أن يكون الله تعالى سمع الإنسان وبصره ويده.. الخ؟ وأشهر ما قيل في الجواب عن ذلك «قال الطوخى: اتفق العلماء ممن يعتد بقوله «أن هذا مجاز وكناية عن نصرة العبد وتأييده وإعانته حتى كأنه سبحانه ينزل نفسه من عبده منزلة الآلات التى يستعين بها ولهذا وقع فى رواية، فبى يسمع وبى يبصر وبى يبطش وبى يمشى»، «وقال الخطابى: هذه أمثال والمعنى والله أعلم، توفيقه فى الأعمال التى باشرها بهذه الأعضاء وتيسير المحبة له فيها بأن يحفظ جوارحه عليه ويعصمه من موافقة ما يكره الله» ومادام العبد موفقاً من خالقه فى كل أفعاله فيكون قانعاً راضياً فلا يطلب شيئاً من الله تعالى إلا عند اشتداد الحاجة، فاذا فعل ذلك وسأل الله تعالى شيئاً من

فعملها كتبها الله له عنده عشر حسنات إلى سبعمائة ضعف إلى أضعاف كثيرة، ومن هم بسيئة فلم يعملها كتبها الله له عنده حسنة كاملة، فإن هو هم بها فعملها كتبها الله سيئة واحدة»[1].

وفى معنى كتابة الحسنات والسيئات يقال الطوخى أى أمر الحفظة أن تكتب والمراد قدر ذلك فى علمه وفق الواقع منها وقال غيره المراد قدر ذلك وعرّف الكتبة من الملائكة ذلك التقدير فلا يحتاج إلى الاستفسار فى كل وقت عن كيفية الكتابة لكونه أمراً مفروغاً منه»[2].

فمن رحمة الله تعالى بعباده تفضله على ذلك العبد الذى يهم بفعل الحسنة أن يكتبها له حسنة كاملة دون نقصان، ومتقتضى العدل الذى يقره العقل أن لا تكتب له تلك الحسنة اليت هم بها لأن الذى يكتب له هو ما قام بفعله، وإنما يكتب الحسنة لمن هم بها لأنه تعالى إنما يجازيه على قدر نيته أى بمجرد أن يخطر بالذهن فعل الخير، فهذا الإنسان حاول قدر استطاعته السيطرة على هوى النفس فهمّ ولم يتمكن من الفعل، أما إذا همّ بالفعل وانتصر على كل ما يصده عن هذا الفعل فعمل الحسنة فإنه تعالى يتفضل عليه، لأنه الكريم فلا يكتب له هذه الحسنة فقط إنما يضاعفها له بما يتفق مع كرمه، حيث يضاعفها إلى عشر حسنات ثم إلى سبعمائة ضعف إلى أضعاف كثيرة.

إذن هناك فرق بين العزم على الفعل دون تحققه والعزم عليه وتحققه، فمعظم الناس يعزمون على فعل الحسنات ولكن عند العمل تزلزل الأرض تحت الأقدام، فالناس عند الفعل ليسوا سواء فهناك من يكبت جماح نفسه ويسيطر عليها ويقودها إلى ما يريد فتنقاد له، ثم يسيطر أيضاً على وسوسة الشيطان وعلى اغوائه، وهناك من يصاب بالوهن والخور أمام شهوة النفس وأمام شيطانه، وبهذا يتضح لك سر تقييد الكلام بـ «إن» الشرطية دون اختها «إذا» وجاء جواب الشرط مشتملاً على ذلك الجزاء العظيم الذى يتفضل الله تعالى على كل من يكبح جماح نفسه ويسيطر على شهواته ولا ينساق وراء تزيين شيطانه «فإن هو هم بها فعملها كتبها الله له عنده عشر حسنات إلى سبعمائة ضعف إلى أضعاف كثيرة».

---

(١) صحيح البخاري كتاب الرقاق- باب من همَّ بحسنة أو بسيئة ٤/ ١٢٧.
(٢) فتح الباري ١١/ ٢٧١، ٢٧٢.

وفى المقابل لذلك قد يهمُّ المرء على فعل السيئة ولكنه يتراجع عن ذلك خوفاً من الله تعالى أو خشية الفضيحة والعار. عندئذ يجازيه على ترك العمل بأن يكتب له حسنة كاملة، ومقتضى العدل ألا يكتب له شئ، لأنه هم فى نفسه ولم يفعل ولكن الله تعالى يجازيه على الترك لأن فى تركه حجب ضرر سيقع على غيره، وحجب الضرر على الغير يكون له به أجر.

أما إذا لم يتمكن الإنسان من دفع النفس عن غوايتها واتبع خطوات الشيطان، فهم بالسيئة وفعلها، فمقتضى العدل أن يضاعف الله له السيئة كما يضاعف له الحسنة، ولكنه تعالى يعفو ويغفر فلا تكتب عليه إلا هذه السيئة التى فعلها.

إذن ليس كل من يهم بالسيئة يفعلها إنما هناك من يهم ويعزم ولكنه يتراجع خوفاً من خالقه أو خوفاً من الفضيحة أو أن يدرك أن فعل الذنب يمكن أن يحدث ضرراً على غيره، والبعض يهم ويفعل ولذا جاء التعبير مقيداً بـ «إن» فى قوله «فإن هو هم بها فعملها كتبها الله سيئة واحدة».

والملاحظ أن الهم قدم على الفعل لأن الهم يكون أولاً فى النفس ثم إذا عزم على الفعل فعل.

*** فضل الصوم:**

الصوم أحد أركان الإسلام التى أمر الله تعالى بها عباده، وتنحصر ثمرته فى التقوى يقول تعالى: **﴿يأيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾**(١).

والتقوى: أن يجعل الإنسان بينه وبين النار وقاية بأن يلتزم بكل ما أمر الله وينتهى عما نهى الله، وقد وضح الرسول «صلى الله عليه وسلم» أن الصوم وقاية فيما روى **«عن أبى هريرة «رضى الله عنه» أن رسول الله «صلى الله عليه وسلم» قال: الصيام جنة فلا يرفث ولا يجهل وإن أمرؤ قاتله أو شاتمه فليقل إنى صائم مرتين، «والذى نفسى بيده لخلوف فم المسلم أطيب عند الله من ريح المسك يترك طعامه وشرابه وشهوته من أجلى الصيام لى وأنا أجزى به،**

(١) البقرة ١٨٣.

والحسنة بعشر أمثالها»[١].

فالمراد بقوله «الصيام جنة» أى وقاية من الوقوع فى كل ما نهى الله عنه، وليس معنى هذا أن الصائم مأمور بالامتناع عن كل ما نهى الله عنه أثناء الصيام فقط إنما هو مأمور بذلك فى كل وقت، ولكن الصيام يعين المسلم على المواظبة على الطاعة، وكأن المراد إذا كان الإنسان قادراً على الصبر على الشهوات ومسيطراً على نفسه أثناء الصيام فالواجب عليه المداومة على ذلك فى غير أيام رمضان، فإذا صام «لا يرفث» أى لا يتكلم كلاماً فاحشاً، ولا يصدر منه فعلاً فاحشاً، فالرفث كما قيل «الكلام الفاحش، وهو يطلق على هذا وعلى الجماع وعلى مقدماته وعلى ذكره مع النساء مطلقاً ويحتمل أن يكون لما هو أهع منها»[٢].

ولا يصدر من الصائم أيضاً فعلاً من أفعال الجهال «ولا يجهل» أى «لا يفعل شيئاً من أفعال أهل الجهل كالصياح والسفه»[٣].

والمعلوم أن طبائع الناس متفاوتة فى الطاعة والالتزام بما أمر الله والانتهاء عما نهى، فمنهم الذى يكف جوارحه عن محارم الله تعالى فى رمضان وفى غير رمضان، ومنهم الذى يحافظ عليها فى رمضان ومنهم من لا يتقى الله تعالى فى رمضان أو فى غير رمضان، وهذا التفاوت يحدث نوعاً من الخلل فى المجتمع حيث يصدر عن البعض نوعاً من الاعتداء على الآخرين، ويكثر هذا فى رمضان حيث إن نقص الطعام والشراب أثناء النهار يمكن أن يؤدى إلى نوع من الاضطراب فى وظائف الأعضاء حيث يصدر عن الإنسان انفعالات تؤدى إلى الاعتداء بالشتم أو بالقتل لا يكون من معظم الصائمين، وهو يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون، وبهذا يتضح لك السر فى تعبيره «صلى الله عليه وسلم» بـ «إن» الشرطية فى قوله «وإن امرؤ قاتله أو شاتمه» دون غيرها.

«وقد استشكل بأن المفاعلة [فى قوله قاتله أو شاتمه] تقتضى وقوع القتل من الجانبين والصائم لا تصدر منه هذه الأفعال التى رتب عليها الجواب خصوصاً المقاتلة والجواب عن ذلك أن المفاعلة هنا المراد بها التهيؤ لها، أى إن

(١) صحيح البخاري كتاب الصوم باب فضل الصوم ١/ ٣٢٤.
(٢) فتح الباري ٤/ ٨٣. (٣) فتح الباري ٤/ ٨٣..

تهيأ أحد لمقاتله أو مشاتمته «فليقل إني صائم مرتين» فإنه إذا قال ذلك أمكن أن يكف عنه فإن أصرَّ دفعه بالأخف فالأخف كالصائل هذا فيمن يروم مقاتلته حقيقة فإن كان المراد بقوله «قاتله» شاتمه، لأن القتل يطلق على اللعن واللعن من جملة السب ويؤيده ما ذكرت من الألفاظ المختلفة فإن حاصلها يرجع إلى الشتم، فالمراد من الحديث أنه لا يعامله بمثل عمله بل يقتصر على قوله: إني صائم»[١] والسر في تكرير قوله «إني صائم» فليتأكد الانزجار منه أو ممن يخاطبه بذلك ونقل الزركشي أن المراد بقوله «فليقل إني صائم مرتين» بقوله مرة بقلبه ومرة بلسانه فيستفيد بقوله بقلبه كف لسانه عن خصمه وبقوله بلسانه كف خصمه عنه وتعقب بأن القول حقيقة باللسان وأجيب بأنه لا يمنع المجاز»[٢].

*** الحث علي الزهد في الدنيا:**

المال. كما هو معلوم . مرغوب النفس الأول الذى لا يمل منه أحد مهما أوتى سعة في الرزق، ولهذا جاء مقدماً في قوله تعالى: **﴿المال والبنون زينة الحياة الدنيا﴾**[٣].

وهو وإن كان مطلوباً، لأن به استمرار الحياة، إلا أنه لا يجوز أن يجعله الإنسان كل همه، وأن يطلب بالطرق المشروعة، وعلى الإنسان أن يوائم بين رغبات النفس وحاجات الروح حتى تستقيم الحياة، ولهذا دعا الرسول «صلى الله عليه وسلم» بالتعاسة على كل من يجعل المال كل همه.

«عن أبى هريرة عن النبى «صلى الله عليه وسلم» قال: تعس عبدُ الدينار وعبد الدرهم وعبد الخميصة إن أعطى رضى، وإن لم يعط سخط، تعس وانتكس وإذا شيك فلا انتقش، طوبى لعبد آخذ بعنان فرسه فى سبيل الله أشعث رأسه مغبرة قدماه إن كان فى الحراسة كان فى الحراسة وإن كان فى الساقة كان فى الساقة إن استأذن لم يؤذن له وإن شفع لم يشفع»[٤].

فالرسول «صلى الله عليه وسلم» يكشف عن تلك النفوس التى تعبير عبيداً للدينار والدرهم وذلك بإضافة العبودية إليهما وهذه تدل على أنه يأتمر

---

(١) فتح الباري ٤/ ٨٤. (٢) فتح الباري ٤/ ٨٤.. (٣) الكهف ٤٦.
(٤) صحيح البخاري كتاب الجهاد باب الحراسة في الغزو في سبيل الله ٢/ ١٥١، ٤/ ١١٩.

بأمرهما وينتهى بنهيهما، وإذا ما صار الإنسان عبداً للدينار والدرهم فقد انتفت عنه صفة العبودية لله تعالى، تلك العبودية التى فيها عزته وكرامته انحدر إلى ما فيه ذلته ومهانته، لأن الطالب للمال يتحمل الذلة والهوان فى سبيل تحصيله وفي هذا قيل: «المراد بعبد الدينار طالبه الحريص على جمعه القائم على حفظه فكأنه لذلك خادمه وعبده، قال الطيبى خص العبد بالذكر ليؤذن بانغماسه فى محبة الدنيا وشهواتها كالأسير الذى لا يجد خلاصاً، ولم يقل مالك الدينار ولا جامع الدينار؛ لأن المذموم من الملك والجمع الزيادة على قدر الحاجة»(١).

ولما كان العطاء لا ينال فى كل وقت وإنما ينال فى بعض الأوقات دون البعض الآخر، لهذا لا تخلو حالتى هذا الإنسان من السرور عند حصول العطاء ومن الحزن عند عدم حصوله «إن أعطى رضى وإن لم يعط سخط» وهذا هو السر فى تقييد العبارة بإن الشرطية، ويمكن أن يكون المراد أيضاً أنه يرضى عن العطاء الذى يتفق وكونه عبداً للمال، لأنه قد يعطى عطاء قليلاً هذا العطاء القليل هو عنده بمثابة عدم العطاء ولذا يسخط غاية السخط، أو هو لا يعرف فى دنياه إلا طريقاً واحداً هو جمع المال فيرضى غاية الرضا إن أعطى المال ويسخط غاية السخط إن منع منه أو حجب عنه.

ثم يعود الرسول «صلى الله عليه وسلم» بالدعاء مرة أخرى بالتعاسة زجراً له عن التمادى فى طلب الدنيا، ثم دعا أيضاً عليه بالانتكاس(٢) وملازمة الداء له فى قوله «وإذا شيك فلا انتقس» فإذا أصيب بشوكة فى رجله فلا تخرج إلا بالمنقاش ليقعد عن السعى فى طلب المال «وفى الدعاء بذلك إشارة إلى عكس مقصوده لأن من عثر فدخلت فى رجلة الشوكة فلا يجد من يخرجها، يصير عاجزاً عن الحركة والسعى فى تحصيل الدنيا»(٣) وعندئذ يعود إلى الله طالباً منه الشفاء، فكلما اشتد به ألم الشوكة تذكر خالقه وأدرك خطأ فعله من طلب الدنيا وإهمال الآخرة.

ثم يرغب الرسول «صلى الله عليه وسلم» فى إيثار ما هو باق على ما هو فانٍ فيحض على الجهاد فى سبيل الله لنصرة الدين، لأن المجاهد إن أدرك

---

(١) فتح الباري ١١/ ٢١٢.

(٢) والتعس: أن ينكب علي وجهه والنكس: أن ينكب علي رأسه فتح الباري ٦/ ٦٣.

(٣) فتح الباري ٦/ ٦٣.

الشهادة كان ذلك خيراً له من الدنيا وما فيها يقول العينى فى قوله «صلى الله عليه وسلم» «طوبى لعبد آخذ بنان فرسه في سبيل الله» إن فى هذا التعبير «إشارة إلى الحض على العمل بما يحصل به خير الدنيا والآخرة»[(١)].

ومن باع نفسه لله تعالى وذلك بجهاده فى سبيل نصرة دين الله، فهو يكون حيث يراد منه، فإن طلب منه أن يكون فى الحراسة أجاب وإن طلب منه أن يكون في الساقة أجاب، فهو لا يتشبث بمكان؛ لأن الهدف فى النهاية واحد مادام ذلك خدمة للدين، ولهذا جاءت «إنْ» الشرطية فى قوله «صلى الله عليه وسلم» «إنْ كان فى الحراسة كان في الحراسة وإنْ كان فى الساقة كان فى الساقة» يقول العينى فى معنى هذا «ائتماره كما أمر وإقامته حيث أقيم لا يفقد من مكانه بحال، وذكر الحراسة والساقة لأنهما أشد مشقة وأكثر آفة الأول عند دخولهم دار الحرب والآخر عند خروجهم منها»[(٢)] «فإن قلت فما فائدة هذه الملازمة والحال أن الشرط والجزاء متحدان؟ قلت فائدته التعظيم نحو من كانت هجرته أى من كان فى الساقة فهو فى أمر عظيم أو المراد الملازمة نحو فعليه أن يأتي بلوازمه ويكون مشتغلا بخويصة نفسه وعمله أو مثله ثواب»[(٣)] قوله تعالى ﴿والسابقون السابقون﴾[(٤)] وقيل «إن كان المهم فى الحراسة كان فيها وقيل معنى فهو فى الحراسة أى فى ثواب الحراسة»[(٥)].

ثم يذكر الرسول «صلى الله عليه وسلم» أن هذا الرجل خامل الذكر لا يبغي من وراء كل هذا شيئاً من أمور الدنيا، فيقول «إنْ استأذن لم يؤذن له، وإن شفع لم يشفع» يقول ابن حجر: «ترك حب الرياسة والشهرة وفضل الخمول والتواضع»[(٦)] فهو لا يستأذن إلا عند الضرورة القصود، وهو ليس ممن تسمع كلمته ولذلك إن استأذن لا يسمح له بالإذن لأنه خامل الذكر عند الناس ولكن كرامته عند الله أعظم ومن ثم جاء التعبير بـ «إنْ» وكذا إن أراد أن يشفع لأحد من الناس عند أحد كان غيرا مقبول الشفاعة؛ لأنه غير مسموع الكلمة والله أعلم.

---

(١) عمدة القاري ١١/ ٤٢١.
(٢) عمدة القاري ١١/ ٤٢١.
(٣) صحيح البخاري بشرح الكرماني ١٢/ ١٥٦.
(٤) الواقعة ١٠.
(٥) فتح الباري ٦/ ٦٣.
(٦) فتح الباري ٦/ ٦٣.

فضل الجهاد في سبيل الله:

وصى الله تعالى الأبناء بالآباء، ولم يوص الآباء بالأبناء؛ لأنه تعالى جعل حب الآباء للأبناء فطرة فى نفوسهم، يقول تعالى: **﴿واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحسانا﴾**(١) ويقول تعالى: **﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا﴾**(٢).

وتبدو هذه العاطفة بجلاء ووضوح فى عاطفة هذه الأم نحو وليدها «عن أنس بن مالك أن أم الربيع بنت البراء وهى أم حارثة بن سراقة، أتت النبى «صلى الله عليه وسلم» فقالت يا نبى الله ألا تحدثنى عن حارثة وكان قتل يوم بدر أصابه سهم غزب، فإن كان فى الجنة صبرت وإن كان غير ذلك اجتهدت عليه فى البكاء قال يا أم حارثة إنها جنان فى الجنة وإنّ ابنك أصاب الفردوس الأعلى»(٣).

والابن الذى تسأل عنه هذه الأم هو «حارثة الذى قال له رسول الله «صلى الله عليه وسلم» كيف أصبحت يا حارثة قال: أصبحت مؤمناً حقاً، ومنه يا رسول الله ادع لى بالشهادة فجاء يوم بدر ليشرب من الحوض فرماه حِبّان بسهم فأصاب حنجرته فقتله»(٤).

وقد وعد الله تعالى المؤمنين فى هذه الغزوة إحدى الحسنيين **﴿وإذ يعدكم الله إحدى الطائفتين أنها لكم﴾**(٥).

فكان من نصيب حارثة الشهادة فى سبيل الله، والشهيد لا جزاء له إلا الجنة، ولكن هذه الأم كانت تحن دائما إلى ابنها ومن شدة حبها له وشدة عاطفتها نحوه أنها ذهبت إلى النبى «صلى الله عليه وسلم» ليحدثها عن مصيره بعد الشهادة، وقد قيدت صبرها علي استشهاده بـ «إنْ» الدالة على عدم تحققها من دخوله الجنة حيث قالت «إن كان فى الجنة صبرت» وقيدت الحزن عليه بالاجتهاد فى البكاء على عدم دخوله الجنة بأن قالت «وإن كان غير ذلك اجتهدت عليه فى البكاء».

---

(١) النساء ٣٦.
(٢) عمدة القاري ١١/ ٣٤٧، ٣٤٨- فتح الباري ٦/ ٢١.
(٣) الإسراء ٢٣.
(٤) صحيح البخاري كتاب الجهاد- باب من أتاه سهم غرب فقتله.
(٥) الأنفال ٧.

فهى لم تقطع بدخوله الجنة ولهذا عقلت صبرها على كونه فى الجنة بـ «إن» فهى تريد أن تستوثق الخبر من رسول الله «صلى الله عليه وسلم» وكذا لم تقطع بدخوله النار وعلقت اجتهادها فى البكاء عليه بـ «إن».

والملاحظ أنها قالت «وإن كان غير ذلك» وجعلت هذا مقابلاً لقولها «إن كان فى الجنة» حيث إن المقابل للجنة النار ولكنها لم تذكر كلمة النار؛ لأنها كانت تخشى عليه من عذاب النار فلم ترد مجرد ذكرها.

ثم يطمئن الرسول «صلى الله عليه وسلم» قلب هذه الأم ويزيل هذا الشك الذى فى نفسها من أن يكون ابنها لم يكن مصيره الجنة ويحول دونها ودون الاجتهاد فى البكاء، بأن ألقى على سمعها كلمة يتمناها كل مسلم لأس أحد من ذريته أو لنفسه فيأتى بهذا التوكيد فى قوله «إنّ ابنك أصاب الفردوس الأعلى»[1] فالتعبير بالماضى فى «أصاب» للدلالة على أنه يتنعم فى الفردوس الأعلى بعد استشهاده، ولم يقل لها «إنّ ابنك فى الجنة» لأن الجنة درجات وإن الفردوس أعلى درجاتها.

والضمير فى قوله «إنها جنان» مبهم يفسره ما بعده كقولهم هى العرب تقول ما تشاء[2] والقصد بذلك التفخيم والتعظيم[3].

- وجوب طاعة القائد فى ميدان القتال: -

ظل الرسول «صلى الله عليه وسلم» فى مكة ثلاثة عشر عاماً داعياً إلى دين الله ولم تقم خلال تلك الفترة أى نوع من الحرب بين المسلمين والمشركين على الرغم من إيذاء المشركين لبعض المسلمين، نظراً لقلة عدد المسلمين، ولأن الله تعالى لم يأمرهم بالجهاد، ولما هاجر الرسول «صلى الله عليه وسلم» إلى المدينة وكثر أصحابه وازدادت شوكتهم، أذن لهم بالجهاد دفاعاً عن دينهم الحق، يقول تعالى: **﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير﴾**[4] ويقول تعالى: **﴿انفروا خفافاً وثقالاً وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم فى سبيل الله﴾**[5].

---

(١) انظر صحيح البخاري بشرح الكرماني بتصرف ١١/ ١١٢.

(٢) انظر السابق.

(٣) انظر فتح الباري ٦/ ٢١.

(٤) الحج ٣٩.

(٥) التوبة ٤١.

فكانت أول موقعة حربية فى الإسلام هى غزوة بدر التى نصر الله فيها دينه ونبيه، ثم تلتها غزوة أحد التى أراد بها الكفار الثأر لأنفسهم وقد استعد رسول الله «صلى الله عليه وسلم» للقاء الأعداء فنظم جيشه، ومن هذا أنه أراد حماية ظهور المسلمين من أعدائهم فحصنهم بخمسين رجلاً وأمر عليهم عبد الله بن جبير وأمرهم بالثبات فى أماكنهم وعدم تركها مهما كانت ظروف المعركة حتى يرسل إليهم «صلى الله عليه وسلم».

«عن البراء بن عازب «رضى الله عنه» قال: جعل النبى «صلى الله عليه وسلم» على الرّجالة يوم أحد وكانوا خمسين رجلاً، عبد الله بن جبير فقال: إن رأيتمونا تخطفنا الطير فلا تبرحوا مكانكم هذا حتى أرسل إليكم وإن رأيتمونا هزمنا وأوطأناهم فلا تبرحوا حتى أرسل إليكم، فهزموهم قال: فأنا والله رأيت النساء يشتددن قد بدت خلا خلهن وأسواقهن رافعات ثيابهن فقال أصحاب عبد الله بن جبير: الغنيمة أىْ قوم الغنيمة ظهر أصحابكم فما تنتظرون فقال عبد الله بن جبير أنسيتم ما قال لكم رسول الله «صلى الله عليه وسلم» قالوا: والله لنأتين الناس فلنصيبن من الغنيمة فلما أتوهم صدفت وجوههم فأقبلو منصرفين فذاك إذ يدعوهم الرسول فى أخراهم، فلم يبق مع النبى «صلى الله عليه وسلم» غير اثنى عشر رجلاً، فأصابوا منا سبعين، وكان النبى «صلى الله عليه وسلم» وأصحابه أصاب من المشركين يوم بدر أربعين ومائة سبعين أسيراً وسبعين قتيلاً فقال أبو سفيان: فى القوم محمد ثلاث مرات فنهاهم النبى «صلى الله عليه وسلم» أن يجيبوه....»[(1)]. فالرسول «صلى الله عليه وسلم» يدرك أن هؤلاء الرجلالة الذين وضعهم لحماية ظهور المسلمين أثناء المعركة، يمكن أن يتركوا أماكنهم عندما يشاهدون الغلبة بادية على المشركين، فيتركون أماكنهم جرياً وراء الغنائم، ويمكن أيضاً أن يتركوا أماكنهم حينما يشاهدون الغلبة بادية على المسلمين فيهبوا لنصرة إخوانهم، فنهاهم عن ترك أماكنهم ولو شاهدوا الغلبة على المسلمين أولهم، لأن ظروف الحروب يمكن أن تتغير من آن لآخر، تبدو الهزيمة فيغير القائد من خططه فيتنصر والعكس، وهؤلاء الرجالة يمكن أن يستجيبوا لما دعاهم إليه رسول الله

(١) صحيح البخاري كتاب الجهاد باب ما يكره من التنازع والاختلاف في الحرب وعقوبة من عصي ٢/ ١٧٥.

«صلى الله عليه وسلم» ويمكن ألا يستجيبوا وحدث منهم هذا بالفعل حينما شاهدوا النصر بادياً للمسلمين فى أول المعركة هبوا إلى الغنائم على الرغم من تحذير عبد الله بن جبير لم.

وبهذا الذى ذكر يتضح لك السر فى تقييد الكلام بأداة الشرط «إنْ» فى قوله «صلى الله عليه وسلم» «إن رأيتمونا تخطفنا الطير فلا تبرحوا مكانكم حتى أرسل إليكم» فالنهي عن ترك الأماكن جاء مرتباً على رؤيته إخوانهم منهزمين، فتخطف الطير كما قال الخطابى مثل يراد به الهزيمة أى «إن رأيتمونا قد نزلنا من مكاننا وولينا منهزمين فلا تبرحوا أنتم»[1].

وجاء النهي عن ترك الأماكن مرتباً على مشاهدتهم الغلبة على المشركين «وإن رأيتمونا هزمنا وأوطأناهم فلا تبرحوا حتى أرسل إليكم»، لأنه «صلى الله عليه وسلم» يدرك أن النفوس البشرية جبلت على الميل إلى حلب الدنيا ومتاعهاو فهم يمكن أن يلتزموا بما وجههم إليه الرسول، ويمكن ألا يلتزموا ولذا جاءت إنْ أيضاً.

ثواب الصبر علي البلاء:

الإنسان ضعيف بحكم خلقته حيث يقول تعالى: ﴿**وخلق الإنسان ضعيفا**﴾[2] ومن أمارة ضعفه اصابته بالأمراض المختلفة، وهذا يدل على أنه مقصور بقدرة الله تعالى، وما يصيب الإنسان من مرض قد يكون مرجعه إلى إفراطه فى الطعام والشراب، وأحياناً لا يكون الإفراط سبباً فى المرض فقد يكون معتدلاً فى مطعمه ومشربه ثم يباغته المرض، وعند نزول المرض يلجأ الإنسان إلى طلب العلاج وفى معظم الأوقات يصف الطبيب العلاج ولا يشفى المريض.

والمعلوم أن الطب حتى الآن لم يصل إلى علاج قاطع لكل مرض فهناك الكثير من الأمراض التى لم يصل فيها الطب إلى علاج قاطع، ومن ذلك أن امرأة قد ابتليت بداء الصرع وهو كما قيل «عند الأطباء علة تمنع الأعضاء النفسية عن أفعالها كلها منعاً غير تام وسببه شدة تعرض فى بطون الدماغ وفى مجارى الأعصاب المحركة وسبب التزيد غلظة الرطوبة والريح»[3]

(١) عمدة القاري ١٢/ ١٠٤. (٢) النساء ٢٨.

(٣) صحيح البخاري بشرح الكرماني ٢٠/ ١٨٢.

فلمـا يئست هذه المرأة من الشفـاء ذهبت إلى رسول الله «صلى الله عليـه وسلم» راجية منه الدعاء لها بالشفاء «**عن عطاء بن أبى رباح قال قال لى ابن عبـاس: ألا أريك امـرأة من أهل الجنة قلت بلى قـال هذه المرأة السـوداء أتت النبى «صلى الله عليه وسلم» فـقـالت إنى أصـرع وإنى أتكشف فادع الله لى قـال: إن شئت صبـرت ولك الجنة وإن شئت دعـوت الله أن يعـافيك فقـالت أصبر، فقالت: إنى اتكشف فادع الله أن لا أتكشف فدعا لها**»(١).

فقد أكدت اصابتـها بالمرض بـ «إنّ فى قولها «إنّى أصـرع» لإزالة ما يمكن أن يدور بالذهن من أن الذى بها مرض آخر غير الصرع من الدوار زو خلافه.

والناظر إلى حال المصروع عند حدوث الصرع يشفق عليه والمصروع يمكن أن يلقى حتفه إذا باغته الصرع بجوار نهر أو كان فى مكان مرتفع من الأرض، ثم هناك شئ آخر وهو بدو عورته، وهذا فيه فضح له، وقد أكدت هذه المرأة أيضاً بدو عـورتها فى قولها «وإنّي أتكشف» على الرغم من أنها امـرأة سوداء لا ينظر إليها لكنها لشدة إيمانها تصاب بالضيق عندما تبدو عورتها حينما يباغتـها هذا المرض، وقد كان موقف الرسول «صلى الله عليه وسلم» إزاء هذا الطلب أن يعلمنا وإياها الصبر على المصيبة والصبر على المرض بعد الأخذ بأسباب الشفاء فدعاها إلى الصبر فى قوله «اصبرى ولك الجنة»

وقد خيرها «صلى الله عليه وسلم» بين أمرين الصبر على المرض الذى لا جزاء له إلا الجنة والدعاء لها بالعافية فقال: «إن شئت صبرت ولك الجنة وإن شئت دعوت الله أن يعافيك» وقد كان هذا التخيير لأن البعض يمكن أن يصبر ناظراً إلى آخرته وهى الفوز بالجنة والبعض الآخر لا يصبر وإنما يرجو العافية، وبهذا يتضح لك السر فى تقييد التعبير النبوى بـ إنْ الشرطية دون غيرها.

وقد اختارت المرأة الجنة بالصبر على المرض لأنها تدرك أن عمرها مهما طال فسرف تموت فتكون قد فازت بالجنة. ثم رجت أن يدع لها الرسول «صلى الله عليه وسلم» بعدم التكشف عند ماغتة المرض لأنها امرأة فدعا الله لها.

---

(١) صحيح البخاري كتاب المرض باب فضل من يصرع من الريح ٤/ ٣.

من تنبوءات الرسول «صلي الله عليه وسلم»

مما يؤرق الإنسان ويقض مضجعه الخوف والفقر، فالخائف لا يرى النوم ولا يقدر على العمل أيضاً، لأنه يخشى على نفسه الهلاك، وكذا الفقر، فالفقر يمكن أن يؤدى إلى الذلة وإلى الحرام... ولذا بيبن الله تعالى فضله على أهل قريش بأنه أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف ﴿فليعبدوا رب هذا البيت الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف﴾[1].

والناس فى تفاوت فى الرزق فمنهم الفقير المحتاج ومنهم من يمتلك الأموال الطائلة، فالفقير يتمنى ويشتهى الثراء والثرى يخاف على المال من التلف والضياع، فالاثنان فى حيرة وقلق «عن عدى بن حاتم قال: بينا أنا عند النبى «صلى الله عليه وسلم» إذا أتاه رجل فشكا إليه الفاقة، ثم أتاه آخر فشكا إليه قطع السبيل، فقال يا عدى: هل رأيت الحيرة قلت لم أرها وقد أنبئت عنها قال: فإن طالت بك حياة لترين الظعينة ترتحل من الحيرة حتي تطوف بالكعبة لا تخاف أحداً إلا الله، قلت فيما بينى وبين نفسى فأين دعارطئ الذين قد سعروا البلاد، ولئن طالت بك حياة لتفتحن كنوز كسرى قلت كسرى بن هرمز، قال: كسرى بن هرمز. ولئن طالت بك حياة لترين الرجل يخرج ملء كفه من ذهب أو فضة يطلب من يقبله منه فلا يجد أحداً يقبله منه، وليلقين الله أحدكم يوم يلقاه وليس بينه وبينه ترجمان يترجم له فيقولن ألم أبعث إليك رسولاً فيبلغك فيقول بلى، فيقول: ألم أعطك مالاً وأفضل عليك فيقول بلى فينظر عن يمينه فلا يرى إلا جهنم وينظر عن يساره فلا يرى إلا جهنم... قال عدى فرأيت الظعينة ترتحل من الحيرة حتى تطوف بالكعبة لا تخاف إلا الله وكنت فيمن افتتح كنوز كسرى بن هرمز ولئن طالت بكم حياة لترون ما قاله أبو القاسم «صلى الله عليه وسلم».

فالله تعالى قد خص رسوله محمداً «صلى الله عليه وسلم» بأمور غيبية من هذه الغيبيات ما ذكره الرسول «صلى الله عليه وسلم» فى خطابه إلى

---

(١) قريش ٣/ ٤.

(٢) صحيح البخاري كتاب حديث الغار باب علامات النبوة ٢/ ٢٧٨، ٢٧٩.

عدى بن حاتم[١] حين شكا إليه رجل الفقر وشكا إليه آخر قطع السبيل، من أن هناك تحولات ستحدث وأن الثراء سيحل محل الفقر وأن الأمن سيحل محل الخوف والغرض من سؤاله «صلى الله عليه وسلم» لعدى من رؤية الحيرة أنها بعيدة عن مكة وأن هذا البعد الشاسع وهذه الأرض الواسعة سيكون فيها أمن ولا يشعر رجل أو امرأة بالخوف على نفسه، وقد علق «صلى الله عليه وسلم» ارتحال الظعينة[٢] من الحيرة[٣] حتى طوافها بالكعبة ولا تخاف أحداً؟ من الناس الذين يسطون على السائرين فى الطريق والذين يسعون فى الأرض فساداً، على شرط وهو طول حياة عدى، فأداة الشرط هنا «إن» وفعل الشرط طول حياة عدى وجواب الشرط رؤيته للظعينة الامنة التى لا تخشى بأس أحد، ولعل السر فى تعليق الشرط بـ «إن» هنا أن آجال العباد لا يعلمها إلا الله وحده، فطول حياة أحد من الناس أو قصرها موكول إلى علام الغيوب، فيمكن أن يطول عمر الإنسان ويمكن أن يقصر فإن طال أدرك ما أخبر به الصادق الأمين وإن لم يطل فلن يدركه، وجاء التنكير فى قوله «صلى الله عليه وسلم» «حياة» دالاً على التكثير، هذا فيما يتصل بالأمن.

وأما الأمر الغيبى الآخر الذى سوف يدخل السرور عليب نفوس

---

(١) ولعل السر في توجيه الرسول صلي الله عليه وسلم الخطاب إلي عدي بن حاتم ما قيل في سبب إسلامه: «كان عدي بن حاتم نصرانياً وهو ابن حاتم الجواد المشهور وكان أمرءاً شريفاً في قومه وكان يأخذ من قومه المِرْباع «وهو ربع ما يصلهم من غنائم الحروب كان العرب يجعلون ذلك للرئيس منهم «فلما سمع برسول الله «صلي الله عليه وسام» ودعوته كره دعوته وترك قومه وألحق بنصاري الشام قال عدي: فكرهت مكاني هناك أشد من كراهتي له «ني لرسول الله «صلي الله عليه وسلم» فقلت لو أتيته فإن كان ملكاً أو كاذباً لم يخف عليَّ وإن كان صادقاً اتبعته فخرجت حتي أقدم علي رسول الله «صلي الله عليه وسلم» المدينة فدخلت عليه وهو في مسجده فسلمت عليه فقال من الرجل؟ فقلت: عدي بن حاتم فقام رسول الله فانطلق بي إلي بيته.. ثم قال لعلك يا عدي إنما يمنعك من الدخول في هذا الدين ما تري من حاجة أهله فوالله ليوشكن المال أن يفيض فيهم حتي لا توجد من يأخذه ولعلك إنما يمنعك من دخول فيه ما تري من كثرة عدوهم وقلة عددهم فوالله ليوشكن أن تسمع بالمرأة تخرج من القادسية علي بعيرها حتي تزور هذا البيت لا تخاف ... قال فأسلمت» فقه السيرة د/ محمد سعيد رمضان السبوطي / ٣١٩.

(٢) الظعينة: المرأة في الهودج عمدة القاري ١٣/ ١٩٨.

(٢) الحيرة: بلد ملوك العرب الذين تحت حكم فارس وكان ملكهم يومئذ إياس بن قبيصة الطائي وليها من تحت كسري حين قتل النعمان بن المنذر ولهذا قال عدي فأين دعر طئ» فتح الباري ٦/ ٤٧٨.

المسلمين آنذاك هو توسع الفتوحات الإسلامية وتحقق النصر على يد قواد المسلمين والاستيلاء على كنوز كسرى بن هرمز، ولما كان فتح كنوز كسرى، والاستيلاء على مملكته من الأمور التى يعتور النفوس فيها الشك نظراً لكثرة جنوده وتحصينه لمملكته أكد الرسول «صلى الله عليه وسلم» كلامه بأسلوب القسم فى قوله «ولئن طالت بك حياة لتفتحن كنوز كسرى» ولذا تعجب عدى من هذا الخبر وأصيب بالدهشة حيث أعاد ذكر كسرى لأنه يعلم عظم مملكته، وكيف بالمسلمين وهم قلة يفتحون هذه المملكة العظيمة و «كسرى علم على كل من ملك الفرس لكن كانت المقالة فى زمن كسرى بن هرمز ولذلك استفهم عدى عنه وإنما قال ذلك لعظمة كسرى فى نفسه إذ ذالك»(٢).

ولعل السر فى تقييد التعبير أو تقييد الشرط بـ «إنْ» هنا ما قيل من أن طول الحياة أو قصرها لا يعلمه إلا الله فيمكن أن تطول حياة الإنسان فيدرك صحة ما قيل ويمكن أن تقصر فلا يدرك ذلك.

وأما كثرة المال والسعة التى يمكن أن يكون عليها المسلمون فهى أيضاً من الأمور التى يمكن أن يشك فيها، لأنهم قلة وفقراء ولذا أكيد الرسول «صلى الله عليه وسلم» كلامه بأسلوب القسم ولأن عدى بن حاتم من هؤلاء الذين يمكن أن يدخل الشك فى نفوسهم حين يسمع مثل هذا الخبر فمن خلال قصة إسلامه يتضح أيضاً أنه كان يرد الدخول فى الإسلام أولاً لأنهم فقراء فطمأنه الرسول أن الثراء سيكثر ويعم.

*** الفرق بين منزلة الناس عند الله ومنزلتهم عند بعضهم البعض:**

اعتاد الناس فى مجتمعاتهم عند الحكم على بعضهم البعض أن تكون هذه الأحكام تابعة للحالة التى عليها الإنسان من ثراء أو فقر أو جاه أو سلطان، فأصحاب الأموال الكثيرة هم أصحاب الكلمة التى لا ترد وكذا أصحاب الجاه والسلطان، أما الفقير المعدم ومن لا جاه له لا تسمع له كلمة ولا ينظر إليه، ولو كان هذا الفقير أتقى الناس لله وأخشاهم له، وهذا مبنى على الكثير الغالب فى المجتمعات، فليس المقدم عندهم هو التقى، وإنما المقدم هو الثرى،

(١) فتح الباري ٦/ ٤٧٨.

لذا أراد الرسول «صلى الله عليه وسلم» أن يصحح مثل هذا الخطأ فى هذا الحديث، روى «عن سهل قال: مر رجل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم» **فقال: ما تقولون فى هذا؟ قالوا: حرىٌ إن خطب أن ينكح، وإنْ شفع أن يشفع، وإن قال أن يستمع، قال: ثم سكت. فمر رجل من فقراء المسلمين، فقال: ما تقولون فى هذا؟ قالوا: حرىٌ إنْ خطب أن لا ينكح وإنْ شفع أن لا يشفع وإن قال أن لا يستمع. فقال رسول الله «صلى الله عليه وسلم»: هذا خير من ملء الأرض مثل هذا»**[1].

فالرسول «صلى الله عليه وسلم» لم يصدر هذا الحكم الذى سمعه منهم عند مرور الرجلين، لأنه على دراية بما سيقولون وإنما أنطق الصحابة وأجرى الكلام على ألسنتهم بأحكامهم المتعارفة فيما بينهم على بعضهم البعض، وأن هذه هى مقاييسهم، فالثرى تميل إليه النفوس ويسمع كلامه، وتهش له الجمادات عندما تراه، فإذا أراد نكاح أى فتاة فلا يرده أحد، ولذا قال الصحابة عند مرور الأول «حرىٌ إن خطب أن ينكح وإن شفع ان يشفع وإن قال أن يستمع» أى هو جدير وحقيق إن خطب أن تجاب خطبته وإن شفع أن تقبل شفاعته وإن قال تيسمع كلمته وتجاب(٢).

وهذا الحكم الصادر من الصحابة لما كان على جهة الفرض والتقدير؛ لأن هذا المار لم يقدم على الخطبة أو لم يشفع لأحد فى ذلك الوقت؛ ولم يحكم بحكم وأجابه الناس جاء التعبير مقيداً بـ إنْ فى كل واحدة من الخطبة والشفاعة والقول.

وفى المقابل لذلك جاء حكمهم على هذا الفقير «قالوا حرى إن خطب أن لا ينحكح وإن شفع أن لا يشفع وإن قال أن لا يستمع» لأنه لا مال له فيرغب فيه الناس، ولا جاه له فيميلون إليه ولاسلطان له فيها به الناس، فالمال كما هو معروف ينطق الأخرس ويسمع الأصم ويحرك الساكن.

وكلام الصحابة فى الرجل الثانى جاء أيضاً على جهة الفرض أيضاً لذا جاء التعبير مقيداً بـ إنْ الشرطية.

ثم يصحح الرسول لهم هذا الخطأ ويصدر الحكم الصائب قالباً لهم ما

(١) صحيح البخاري كتاب النكاح باب الأكفاء في الدين ٣/ ٢٤٢.
(٢) انظر فتح الباري بتصرف ١١/ ٢٣١.

جرى في المجتمعات مبيناً أن العبرة بالفرد ليست بالمال أو بالجاه أو بالسلطان وإنما قيمة الفرد في التزامه بما أمر الله وانتهائه عما نهى الله، وفي هذا إشارة إلى أن الماس يبهرون بزخرفة الدنيا ويميلون إليها متناسين العمل للاخرة، يقول: «هذا خير من ملء الأرض مثل هذا».

وفي هذا الحكم «تفضيل الفقير على الغنى مطلقا في الدين فيكون كفؤاً لمن يريدها من النساء مطلقاً... فإن قلت كيف كان ذلك؟ قلت: إن كان الاول كافراً فوجهه ظاهر وإلا فيكون ذلك معلوماً لرسول الله «صلى الله عليه وسلم» بالوحي وقال بعضهم يعرف المراد من الطريق الاخرى التي ستأتي في الرقاق بلفظ قال رجل من أشراف الناس[1] هذا حرى قلت في كل من كلاميهما نظر أما كلام الكرماني فقوله بالوحي ليس كذلك لأنه قال مر رجل... وقد شاهده وعرفه أنه مسلم أو كافر والظاهر أنه مسلم كامن شريفاً بين قومه ولكم المار الثاني إن كان كما قيل إنه جعيل بن سراقة وهو من أصحابه من خيار عباد الله الصالحين»(٢).

«وأيضاً مما في الترجمة تصريح بتفصيل الفقر على الغنى إذ لا يلزم من ثبوت فضيلة الفقر أو فضيلته وكذا لا يلزم من ثبوت أفضلية فقير على غنى أفضلية كل فقى على كل غنى»(٣).

لأنه قد يكون هناك غنى يتقى الله تعالى في نفسه وفي أمواله وقد يكون أقرب الناس إلى الله، وقد يكون هناك فقير لا يرضى بما قدره الله تعالى وإنما هو ساخط على قدره لا يؤدى فرض ربه والله أعلم.

(١) عن سهل بن سعد الساعدي أنه قال مر رجل علي رسول الله «صلي الله عليه وسلم» فقال لرجل عنده جالس: ما رأيك في هذا؟ فقال: رجل من أشراف الناس هذا والله حري.. فسكن رسول الله «صلي الله عليه وسلم» ثم مر رجل فقال له رسول الله «صلي الله عليه وسلم» ما رأيك في هذا؟ فقال يا رسول الله هذا رجل من فقراء المسلمين هذا حري... الخ «انظر صحيح البخاري باب ما جاء في الرقاق- باب فضل الفقر ٤/ ١٢١.

(٢) عمدة القاري ١٦/ ٢٧٧.
(٣) انظر فتح الباري ١١/ ٢٣٢.

من مناقب أم المؤمنين عائشة «رضي الله عنهما»:

١- زواجها من رسول الله «صلى الله عليه وسلم»:

اصطفى الله تبارك وتعالى أنبياءه ورسله من بين سائر خلقه واصطفى سيدنا محمداً ليكون خاتماً للرسالات السماوية، ثم اصطفى تعالى لسيدنا محمد أزواجه أماهت المؤمنين، ومن بينهن أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها.

«عن عائشة قالت: قال رسول الله «صلى الله عليه وسلم» أُريتك فى المنام مرتين إذا رجل يحملك فى سرقة حرير فيقول: هذه امرأتك فأكشفها فإذا هى أنت فأقول: إن يكن هذا من عند الله يمضه»[1].

«عن عائشة «رضى الله عنها» قالت: قال لى رسول الله «صلى الله عليه وسلم» رأيتك فى المنام يجيء بك المَلَك فى سرقة من حرير فقال لى هذه امرأتك فكشفت عن وجهك الثوب فإذا أنت هى فقلت إن يك هذا من عند الله يمضه»[2].

«عن عائشة قالت: قال رسول الله «صلى الله عليه وسلم»: أُريتك قبل أن أتزوجك مرتين رأيت الملك يحملك فى سرقة من حرير فقلت له اكشف فكشف فإذا هى أنت فقلت: إن يكن هذا من عند الله يمضه ثم أريتك يحملك فى سرقة من حرير فقلت اكشف فكشف فإذا هى أنت فقلت إن يك هذا من عند الله يمضه»[3].

فالرسول «صلى الله عليه وسلم» لم يقطع فى أحاديثه عن أم المؤمنين عائشة بحدوث الزواج منها حين رآها مناماً، وإنما قال: «فأقول: إنّ يكن هذا من عند الله يمضه» و «فقلت: إن يك هذا من عند الله يمضه» فقد بنى كلامه على الشك، وقد خرج شراح الحديث هذا الشك على أمور:

«قال ابن العربى لم يشك «صلى الله عليه وسلم» فيما رأى فإن رؤيا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وحى وإنما احتمل عنده أن تكون الرؤيا اسماً واحتمل أن تكون كنية فإن للرؤية اسماً وكنية فسموها بأسمائها وكنوها

---

(١) صحيح البخاري كتاب الكتاب- باب نكاح الأبكار ٣/ ٢٣٩.

(٢) صحيح البخاري كتاب النكاح باب النظر إلي المرأة قبل التزويج ٣/ ٢٤٧.

(٣) صحيح البخاري باب التعبير، باب ثياب الحرير في المنام ٤/ ٢١٤.

بكناها، واسمها أن تخرج بعنيها وكنيتها أن تخرج على مثالها أو هى اختها أو قريبتها أو جارتها أو سميها»[1].

و «ذكر عياض أن هذه الرؤية تحتمل أن تكون قبل النبوة وإن كانت بعد النبوة فلها ثلاثة معان:

الأول: أن تكون الرؤية على وجهها فظاهرها لا يحتاج إلى تغيير وتفسير، فيسمضه الله وينجزه، فالشك عائد إلى أنها رؤية على ظاهرها أم تحتاج إلى تعبير وصرف عن ظاهرها.

الثانى: المراد إن كانت هذه الزوجة فى الدنيا يمضه الله عزوجل فالشك أنها هل هى زوجة فى الدنيا أو فى الآخرة.

الثالث: أنه لم يشك ولكن أخبر على التحقيق وأتى بصورة الشك وهذا نوع من البلاغة يسمى مزج الشك باليقين»[2].

هذه الاحتمالات ذكرها أيضاً ابن حجر فى قوله:

«ثلاث احتمالات:

أحدها: التردد هل هى زوجته فى الدنيا والآخرة أو فى الآخرة فقط.

ثانياً: أنه لفظ شك لا يراد به ظاهره وهو أبلغ فى التحقق ويسمى فى البلاغة مزج الشك باليقين.

ثالثا: وجه التردد هل هى رؤيا وحى على ظاهرها أو حقن حقيقتها أو هى رؤيا وحى لها تعبير وكلا الأمرين جائز فى حق الأنبياء»[3].

وبهذا الذى ذكر يتضح السر فى التعبيرب «إنْ» فى هذه الأحاديث.

٢- نزول الوحى ببرائتها:

واجه الرسول «صلى الله عليه وسلم» أخطاراً كثيرة سواء فى مكة أو فى المدينة مثل بقية الأنبياء والرسل الذين سبقوه، ومن هذه الأخطار، خطر المنافقين فى المدينة حيث كانوا يظهرون الإسلام -وهذا داع إلى جلوسهم

(١) عمدة القاري ١٦/ ٢٦٣.

(٢) عمدة القاري ١٦/ ٢٦٣، وتجاهل العارف هو «إخراج ما يعرف صحته مخرج ما يشك فيه ليزيده لك تأكيداً» الصناعتين / ٤١٢ ومعجم المصطلحات البلاغية وتطورها د/ أحمد مطلوب ٣/ ٢٤٦.

معه واستماعهم لكل ما يقول، ثم يقومون بنقل هذه الأخبار إلى إخوانهم من الكفار- ويضمرون الكفر فى نفوسهم، فهم أشد خطراً على الإسلام من الكفار وقد حاول المنافقون إيذاء رسول الله «صلى الله عليه وسلم» فى آل بيته، فتزعم عبد الله بن أبى القول بقضية الإفك للنيل من رسول الله «صلى تاله عليه وسلم» ومن آل بيته الشريف، ثم أحداث شقاق بين أصحاب رسول الله «صلى الله عليه وسلم» فمن حديث طويل عن أم المؤمنين عائشة «رضى الله عنها» تسرد فيه حادثة الإفك «**قالت عائشة فقدمنا المدينة فاشتكيت حين قدمت شهراً والناس يفيضون فى قول أصحاب الإفك لا أشعر بشئ من ذلك وهو يريبنى فى وجه أنى لا أعرف من رسول الله «صلى الله عليه وسلم» اللطف عندى وأنا أبكى فاستأذنت علىّ امرأة من الأنصار فأذنت لها فجلست تبكى معى قالت فبينا نحن على ذلك دخل رسول الله «صلى الله عليه وسلم» فسلم ثم جلس قالت: ولم يجلس عندى منذ قيل قبلها وقد لبث شهراً لا يوحى إليه فى شأنى بشئ قالت: فتشهد رسول الله «صلى الله عليه وسلم» حين جلس ثم قال: أما بعد يا عائشة إنه بلغنى عنك كذا وكذا فإن كنت بريئة فسيبرئك الله وإن ؛كنت ألمت بذنب فاستغفرى الله وتوبى إليه فإن العبد إذا اعترف ثم تاب تاب الله عليه. قالت: فلما قضى رسول الله مقالته قلص دمعى حتى ما أحس منه قطرة فقلت لأبى أجب رسول الله «صلى الله عليه وسلم» عنى فيما قال فقال أبى والله ما أدرى ما أقول لرسول الله «صلى الله عليه وسلم» ... فقلت وأنا جارية حديثة السن لا أقرأ من القرآن كثيراً: إنى والله لقد علمت لقد سمعتم هذا الحديث حتى استقر فى أنفسكم وصدقتم به فلئن قلت إنى بريئة لا تصدقونى ولئن اعترفت لكم بأمر والله يعلم أنى منه بريئة لتصدقنى فوالله لا أجد لى ولكم مثلاً إلا أبا يوسف حين قال ﴿فصبر جميل والله المستعان على ما تصفون﴾ ثم تحولت واضطجعت على فراش الذى كنت أرى منه حين اشتكى، إنما يدخل علىّ رسول الله «صلى الله عليه وسلم» فيسلم، ثم يقول: كيف تيكم ثم ينصرف فذلك يريبنى ولا أشعر بالشر حتى خرجت حين نقهت فخرجت مع أم مسطح قبل المناصع وكان متبرزنا وكنا لا نخرج إلا ليلاً إلى ليل وذلك قبل أن نتخذ الكنف قريباً من بيوتنا .... فأقبلت أنا وأم مسطح قبل بيتى حين فرغنا من شأننا فعثرت أم**

مسطح في مرْطها فقالت: تعس مسطح فقلت لها بئس ما قلت أتسبين رجلاً شهد بدراً فقَالت أى هنتاه ولم تسمعى ما قال قالت وقلت ما قال؟ فأخبرتني بقول أهلِ الإفك قالت فازددت مرضاً على مرضى، فلما رجعت إلى بيتى دخل عليّ رسول الله «صلى الله عليه وسلم» فسلم ثم قال: كيف تيكم؟ فقلت له؟ أتأذن لى أن آتى أبوى قالت وأريد أن أستيقن الخبر من قبلهما قالت فأذن لى رسول الله «صلى الله عليه وسلم» فقلت لأمي يا أمتاه ماذا يتحدث الناس، قال يا بنية هونى عليك فوالله لقلما كانت امرأة قط وضيئة عند رجل يحبها لها ضرائر إلا كثّرن عليها.... فبينا أبواى جالسان والله يعلم أنى حينئذ بريئة وأن الله مبرئ ببرائتي ولكن والله ما كنت أظن أن الله منزل فى شأنى وحياً يتلى.....»[1].

فمثل هذه الحادثة من شأنها أن يكون لها تأثير على أي إنسان، ويكون تأثيرها أشد على رسول الله «صلى الله عليه وسلم» لأنه أُريد من ورائها إحداث فتنة كبيرة وفرقة بين صفوف المسلمين، وقصد بها أيضاً الإساءة إلى رسول الله «صلى الله عليه وسلم» و «لقد فاجأت هذه الشائعة سمع الرسول «صلى الله عليه وسلم» وهو فى طور إنسانيته العادية يتصرف ويتأمل ويفكر كأى أحد من الناس ضمن حدود العصمة المعروفة للأنبياء والمرسلين فاستقبلها كما يستقبل مثلها أى بشر من الناس، وليس له اطلاع على غيب مكنون ولا ضمير مجهول ولا على قصد ملفّق كاذب فاضطرب كما يضطربون وشك كما يشكون وأخذ يقلب الرأى على وجوهه ويستنجد فى ذلك بمشورة أولى الرأى من الصحابة...[2].

«وأبطأ الوحي وطال الأمر والناس يخوضون حتى بلغت القلوب الحناجر وهو لا يستطيع إلا أن يقول بكل تحفظ واحتراس: اننى لا أعلم عنها إلا خيراً، ثم أنه بعد ان جهده فى التحرى والسؤال واستشارة الأصحاب ومضى شهراً بأكمله والكل يقولون: ما علمنا عليها من سوء، لم يزد على أن قال لها آخر الأمر «يا عائشة أما إنه بلغني كذا وكذا فإن كنت بريئة فسيبرئك الله وإن

(١) صحيح البخاري كتاب المغازي باب حديث الإفك ٣/ ٣٧- ٤٠ وانظر صحيح البخاري كتاب التفسير سورة يوسف ٣/ ١٤٣، سورة النور ٣/ ١٦٣- ١٦٦.
(٢) فقه السيرة للسيوطي / ٢١٠.

كنت ألمت بذنب فاستغفرى الله وتوبى إليه فإن العبد إذا اعترف ثم تاب تاب الله عليه» هذا كلامه بوحى ضميره وهو كما ترى كلام البشر الذى لا يعلم الغيب وكلام الصدّيق المتثبت الذى لا يتبع الظن ولا يقول ما ليس له به عليم. على أنه لم يغادر مكانه بعد أن قال هذه الكلمات حتى نزل صدر سورة النور معلنا براءتها ومصدراً الحكم المبرم بشرفها وطهارتها»(١).

فهذا الذى قيل حول موقف الرسول يدل على أنه مثل غيره من البشر تؤثر عليه الحوادث المفاجئة وأنه كان يمكن أن يعلن براءتها من أول لحظة ظهر القول حولها لكنه ما ينطق عن الهوى وعلى الرغم من أن الوحى ظل فترة منقطعاً صبر ولم يقطع بتوجيه أى اتهام لها فى أول الأمر، وكذا لم يعلن البراءة، وإنما حين ضاق ذرعاً بما تلوكه الألسنة ذهب إليها وحدثها حديثاً يدل على الشك «إن كنت بريئة» «وإن كنت ألمت بذنب».

وقد قدم الكلام على البراءة على الإلمام، لأنه بعيدة عن مثل هذه التهمة ولأن الذى قاد هذا الزعم هو رأس النفاق إذن السر فى التعبير بـ «إنْ» هنا هو أن هذا الأمر أثير من قبل زعيم المنافقين، والزعم قائم، لأن الوحى لم يكن قد نزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم حين تحدث إلى أم المؤمنين بهذا الحديث، وكل يوم يمر يزداد الأمر سوء وصار الرسول فى حيرة، فليس معه الدليل الدال على البراءة والتهمة مازالت قائمة فخاطبها خطاب غير القاطع بالبراءة وغير القاطع بثبوت التهمة والله أعلم.

وقد كان ردها على الرسول صلى الله عليه وسلم دالاً على الثقة التامة فى أدب جم يتناسب ومقام بيت النبوة «فلئن قلت إنى بريئة لا تصدقونى ولئن اعترفت لكم بأمر والله يعلم أنى منه بريئة لتصدقنى فوالله لا أجد لى ولكم مثلاً إلا أبا يوسف حين قال «فصبر جميل والله المستعان على ما تصفون»(٢).

وأم المؤمنين تعلم أنها بريئة ولكن علقت القول بالبراءة على عدم تصديقها فيما تقول؛ لأن هناك اتهاماً موجهاً إليها.

ثم تقول إنى بريئة ونظراً لهذا الاتهام الذى قال به المنافقون لو اعترفت بفعل الذنب على الرغم من براءتى لصدقتم هذا.

(١) النبأ العظيم للشيخ دراز ٢٤، فقه السيرة / ٢١١.

(٢) يوسف / ١٨.

من مكر النساء:

تحدث الله تبارك وتعالى فى أكثر من موضع فى القرآن الكريم عن النساء بل وسمى سورة باسمهن، ووضحت السنة فى مواطن كثيرة أنهن يكفرن العشير، وأنهن خلقن من ضلع وأن أعوج شئ فى الضلع أعلاه ثم يكشف الرسول «صلى الله عليه وسلم» عن طرف من عوجهن ومكرهن وتبرمهن واخفائهن لحقائق الأمور واللجوء إلى الكذب والاحتيال بغية الوصول إلى تحقيق أهدافهن، ومن ذلك هذه المرأة التى طلقت من رفاعة ثم تزوجت من عبد الرحمن بن الزبير وبعد الزواج فكرت فى كيفية الطلاق منه لتعود إلى رفاعة فذهبت إلى رسول الله «صلى الله عليه وسلم» ولم يكن موجوداً فانتظرت مع أم المؤمنين عائشة وشكت إليها ما بها وأرتها خضرة بجلدها حتى أتى رسول الله «صلى الله عليه وسلم» **«عن عكرمة أن رفاعة طلق امرأته فتزوجها عبدالرحمن بن الزبير القرظى قالت عائشة وعليها خمار أخضر فشكت إليها وأرتها خضرة بجلدها، فلما جاء رسول الله «صلى الله عليه وسلم» والنساء ينصر بعضهن بعضاً قالت عائشة: ما رأيت مثل ما يلف المؤمنات لجلدها أشد خضرة من ثوبها قال وسمع أنها أتت رسول الله «صلى الله عليه وسلم» فجاء ومعه ابنان له من غيرها، قالت: والله مالى إليه من ذنب إلا أن ما معه ليس بأغنى عنى من هذه وأخذت هدبة من ثوبها، فقال: كذبت والله يا رسول الله إنى لانفضها نفض الأديم ولكنها ناشز تريد رفاعة، فقال رسول الله «صلى الله عليه وسلم» فإن كان ذلك لم تحلى له أو لم تصلحى له حتى يذوق من عسيلتك قال وأبصر معه ابنين فقال: بنوك هؤلاء؟ قال: نعم، قال: هذا الذى تزعمين ما تزعمين، فوالله لم أشبه من الغراب بالغراب»**(١).

فقد عرضت هذه المرأة قضيتها على رسول الله «صلى الله عليه وسلم» بحضور الزوج متهمه إياه بالعجز الجنس حيث قالت «والله مالى إليه من ذنب إلا أن ما معه ليس بأغنى عنى من هذه وأخذت هدبة من ثوبها» وهذا من أخطر الاتهامات التى توجه لأى رجل، لأنها ضربة فى مقتل، فهى متصلة

---

(١) صحيح البخاري كتاب ثياب الخضر ٤/ ٣٠.

برجولته التى يعتز بها.

ولم يكن عبد الرحمن بن الزبير كما قالت؛ لأنها ما إن انتهت من كلامها إلا أخذ فى رد ادعائها كاشفاً عن نيتها التى هزمت هليها وهي الحصول على الطلاق والرجوع إلى رفاعة «قال الداودى يحتمل تشبيهها بالهدبة انكساره وأنه لا يتحرك وأن شدته لا تشتد ويحتمل أنها كنت بذلك من نحافته أو وصفته بذلك بالنسبة للأول ولهذا يستحب نكاح البكر، لأنها تظن الرجال سواء بخلاف الثيب»(١).

فقال «كذبت» ثم أكد كلامه بعدة مؤكدات بدأها بأسلوب القسم بالله تعالى حيث قال «والله يا رسول إنى لأنفضها نفض الأديم».

فالمؤكدات هى: أسلوب القسم؛ وإنَّ فى «إنّى» ودخول اللام فى الخبر «لأنفضها».

ثم أبان عن هذا النفض بهذا التشبيه فهو ليس نفضاً فقط إنما هو نفض يشبه نفض الأديم، والأديم: الجلد ما كان وقيل الأحمر وقيل: هو المدبوغ وقيل هو بعد الأفيق»(٢).

وقيل إنَّ قوله «لأنفضها نفض الأديم» «كناية بليغة فى الغاية من ذلك؛ لأنها أوقع من التصريح؛ لأن الذى ينفض نفض الأديم يحتاج إلى قوة ساعد وملازمة طويلة»(٣).

وبعد أن سمع الرسول «صلى الله عليه وسلم» منهما ماذا يفعل؟ لو حكم للمرأة بالطلاق لم يجز؛ لأنها ادعت عليه بأنه لم يمسها وهى غير صادقة فى هذه الدعوى، لأنه أقسم بأنه ينفضها نفض الأديم، إذن رأى الرسول «صلى الله عليه وسلم» بناء على دعوتها أن تظل عند عبد الرحمن حتى يتم حدوث الجماع الذى عبر عنه الرسول «صلى الله عليه وسلم» بذوق العسيلة. وقد جاء حكم الرسول بينهما مقيداً بـ «إن» الشرطية فى قوله «وإن كان ذلك لم تحلى له أو لم تصلحى له حتى يذوق من عسيلتك» ولعل السر فى التقييد بـ «إن» هنا هو أن الرسول «صلى الله عليه وسلم» رأى أنها ليست

(١) فتح الباري ١٠/ ٢٣٢.

(٢) لسان العرب ١/ ٤٥ (آدم).

(٣) فتح الباري ١٠/ ٢٣٢.

صادقة فى دعواها لكنها تعلن ضررها من عدم مسها لها وهو يُكذّب ويؤكد كلامه بالقسم وإنّ، والدليل على كذبها، هذا التعقيب الصادر من رسول الله «صلى الله عليه وسلم» حين شاهد ابنيه فقال «بنوك هؤلاء؟ على طريقة الاستفهام المحذوف الاداة اى ابنوك هؤلاء؟ فأجابه بـ «نعم» فقال «صلى الله عليه وسلم» «هذا الذى تزعمين ما تزعمين فوالله لهم أشبه به من الغراب بالغراب» فكونه له أولاد من غيرها يدل على كذبها قم إنهما أشبه به مما يدل على قومه وغلبة مائه على زوجته السابقة ثم تعبير الرسول عن دعواها بالزعم مما يدل على تقولها عليه.

*** عدم استقامة احوال المرأة:**

فطر الإنسان على الميل إلى المرأة، وفطرت المرأة على الميل إلى الرجل، لأن كلاً منهما بمثابة الشق للآخر. فشرع الزواج، وترك للرجل حرية تخير زوجته، وأُعطيت المرأة حق القبول أو الرفض، وحينما يوفق الرجل فى اختياره، فإنه قد بنى اختياره على عدة أسس منها مثلا توافق من اختارها مع طباعه، وأن الحياة معها سوف تستمر دون ما يعكر صفوها أو يكدرها، وأنها مثلاً ذات مال وحسب وجمال... الخ وفى بداية الخطبة يبدى كل منهما للآخر أنه سوف يمل على إرضاء الآخر، وأن يتصنع الرجل أنه المتيم، وأيضاً تتصمع المرأة أنها قد ظفرت بالذى كانت تتمناه.... الخ.

وبعد الزواج تدب الخلافات والتى تكون المرأة مصدرها فى الكثير الغالب، فيحاول الرجل معها التقويم والتوجيه إلا أنها غالباً ما تعود إلى ما بدأت به، فبعض النساء لا يصلحهن مثل هذا فوجه الله تعالى إلى أن الهجر فى المضجع هو السلاح الذى يملكه الرجل وهو أفضل الأسلحة لأنه جاء وسطاً بين النصح والضرب يقول تعالى ﴿**والتى تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن فى المضاجع واضربوهن..**﴾[1].

ولأنه يكسر كبرياء المرأة أمام الرجل إذن العلاقة بين الرجل وزوجه لا تستمر على ما يهوى الرجل فى الكثير ولا على ما تهوى المرأة أيضاً وهو قليل لذا وصى الرسول «صلى الله عليه وسلم» الرجال بالنساء خيراً

---

(١) النساء / ٣٤.

«عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله «صلى الله عليه وسلم» استوصوا بالنساء فإن المرأة خلقت من ضلع، وإنّ أعوج شئ فى الضلع أعلاه فإن ذهبت تقيمه كسرته وإن تركته لم يزل أعوج فاستوصوا بالنساء»(١).

فهنا مُوص وهو رسول الله «صلى الله عليه وسلم» وهو لا ينطق عن الهوى، وموصى وهو الرجل القائم على المرأة وهو الزوج وموصى به وهو المرأة، فالمراد بقوله «صلى الله عليه وسلم» «استوصوا بالنساء» أى «تواصوا أيها الرجال فى حق النساء بالخير(٢)» أو «تواصوابهن... والوصية بالنساء آكد لضعفهن واحتياجهن إلى من يقوم بأمرهن وقيل معناه اقبلوا وصيتى فيهن واعملوا بها وارفقوا بهن واحسنوا عشرتهن»(٣).

فلو كان فى طبع المرأة استقامة مع زوجها ما كانت هناك وصية بها، ولذا قال «صلى الله عليه وسلم» فإن المرأة خلقت من ضلع وإن اعوج شئ فى الضلع أعلاه» فهذا كما قيل «تعليل لما قبله وفائدته بيان أنها خلقت من الضلع الأعوج وهو الذى فى أعلى الضلع، أو بيان أنها لا تقبل الإقامة، لأن الأصل فى التقويم هو أعلى الضلع لا أسفله وهو فى غاية الإعوجاج»(٤).

وقيل «فيه إشارة إلى أن أعوج ما فى المرأة لسانها.. والإشارة إلى أنها لا تقبل التقويم كما أن الضلع لا يقبله»(٥).

فإذا صدر من المرأة ما يسوء الرجل فإنه يحاول النصح والتذكير بحقه عليها، ثم الهجر فى المضجع، ثم الضرب، فالرجل لا يكف عن التقويم والضلع لا يستقيم، فيحاول الرجل مرة تلو الأخرى ولن يصل إلى تقويم الضلع تقويماً يريده، لأن الضلع صلب لا يستقيم إلا بالكسر لهذا قيد «صلى الله عليه وسلم» تعبيره بـ «إن» الشرطية فى قوله «فإن ذهبت تقسيمه كسرته» والكسر فيه تشيت لكيان الأسرة وتشريد للأبناء، وإذا كسرت هذه وتزوج

---

(١) صحيح البخاري كتاب أحاديث الأنبياء باب قوله تعالي وإذ قال ربك للملائكة ٢/ ٢٢٩.
(٢) صحيح البخاري بشرح الكرماني ١٣/ ٢٢٨، عمدة القاري ١٢/ ٣٦٨، حاشية الندي ٢/ ٢٢
(٣) فتح البري ٦/ ٢٨٣.
(٤) صحيح البخاري بشرح الكرماني ١٣/ ٢٢٨، عمدة القاري ١٢/ ٣٦٨.
(٥) فتح الباري ٦/ ٢٨٣، ٢٨٤.

بأخرى فالثانية مثل الأولى؛ لأنها مخلوقة من نفس الضلع، فالتعبير كما قيل «ضرب مثل للطلاق أى إن أردت منها أن تترك اعوجاجها أفضى الأمر إلى فراقها ويؤيده قوله فى رواية الأعوج عن أبى هريرة عن مسلم «وإن ذهبت تقيمها كسرتها وكسرها طلاقها»(١).

والرجل لا يكف عن التقويم عندما يشعر بدو العوج ولكن قد يترك التقويم أحياناً منه أن العوج يمكن يستقيم فيخبر «صلى الله عليه وسلم» أنه إن ترك الضلع أعوج فلن يستقيم من تلقاء نفسه، وعلى الرجل ألا يطلب اعتدال الضلع كما يريد ولكن عليه محاولة التقويم كلما اقتضى الأمر يقول «وإن تركته لم يزل أعوج» فالرسول «صلى الله عليه وسلم» قيد التعبير بـ إن هنا الآن الرجل غالباً لا يترك هذا الضلع أعوج كما هو إنما يحاول الاتكاء عليه ليستقيم، لأن الرجل لا يسر برؤيته أعوج وإنما يسر إذا رآه مستقيماً.

*** أشد ما يلاقي الرجل من زوجته:**

أقام الإسلام العلاقة بين الرجل والمرأة على أسس قويمة فشرع الزواج، وجعل لكل من الزوجين حقوقاً وواجبات على الآخر، ومن حق الزوج على زوجها صيانة عرضه، فلا يجوز للمرأة أن تدخل أحداً على فراش زوجها، فليس هناك أشد ولا أشق على نفس الرجل من تدنيس أحد لعرضه وقد تخالف المرأة امر ربها وتخون زوجها فتخل على فراشه رجلاً آخر، وإذا علم بذلك الزوج كان عليه أن يثبت ذلك على الزوجة بأربعة شهود كى يقام عليها الحد، وإذا لم يتيسر له ذلك كان عليه اللجوء إلى اللعان.

«عن ابن عباس أن هلال بن أمية قذف امرأته عند النبى «صلى الله عليبه وسلم» بشريك بن سحماء فقال له النبى «صلى الله عليه وسلم» البينة أو حد فى ظهرك فقال يا رسول الله: إذا رأى أحدنا على امرأته رجلاً ينطلق يلتمس البينة فجعل النبى «صلى الله عليه وسلم» يقول: البينة وإلا حد فى ظهرك فقال هلال: والذى بعثك بالحق إنى لصادق فلينزلن الله ما يبرئ ظهرى من الحد فنزل جبريل وأنزل عليه ﴿والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم﴾ فقرأ حتى بلغ ﴿إن كان من الصادقين﴾ فانصرف النبى ﷺ اليها فجاء هلال فتشهدوا النبى ﷺ يقول: إنَّ الله يعلم أنَّ أحد كما

(١) فتح الباري ٦/ ٢٨٤.

كاذب فهل منكما تائب، ثم قامت فشهدت فلما كانت عند الخامسة وقفوها وقالوا إنها موجبة. قال ابن عباس فتلكأت ونقصت حتى ظننا أنها ترجع ثم قالت لا أفضح قومي سائر اليوم فمضت فقال النبي «صلى الله عليه وسلم» ابصروها فإن جاءت به أكحل العينين سابغ الإليتين خدلج الساقين فهو لشريك بن سحماء فجاءت به كذلك فقال النبي «صلى الله عليه وسلم» لولا ما مضى من كتاب الله لكان لي ولها شأن»[1].

وقد كرر مثل هذا فمن ذلك قصة عويمر «عن سهل بن سعد الساعدي قال: جاء عويمر إلى عاصم بن عدى فقال: أرأيت رجلاً وجد مع امرأته رجلاً فيقتله أتقتلونه به سل لي يا عاصم رسول الله «صلى الله عليه وسلم» فسأله فكره النبي «صلى الله عليه وسلم» المسائل وعاب فرجع عاصم فأخبره أن النبي «صلى الله عليه وسلم» كره المسائل فقال عويمر: والله لآتين النبي «صلى الله عليه وسلم» فجاء وقد أنزل الله تعالى القرآن خلف عاصم فقال له: قد أنزل الله فيكم قرآنا فدعا بهما فتقدما فتلاعنا ثم قال عويمر كذبت عليها يا رسول الله إن أمسكتها ففارقها ولم يأمره النبي «صلى الله عليه وسلم» فجرت السنة في المتلاعنين وقال النبي «صلى الله عليه وسلم» انظروها فإن جاءت به أحمر قصيراً مثل وحرة فلا أراه إلا قد كذب وإن جاءت به أسحم أعين ذا إليتين فلا أحسب إلا قد صدق عليها فجاءت به على المكروه»[2].

فالرسول «صلى الله عليه وسلم» لم يفصل في القضية ولم يقطع برأى وإنما قال لهلال «البينة وإلا حد في ظهرك» ولما سأله عاصم بن عدى «كره المسائل وعاب» حتى نزلت آيات اللعان وقد اختلف العلماء في سبب نزول آية اللعان هل هي بسبب عويمر العجلاني أم بسبب هلال بن أمية فقال ابن حجر: «وقد اختلف الأئمة في هذا الموضع فمنهم من رجح أنها نزلت في شأن عويمر ومنهم من رجح أنها نزلت في شأن هلال ومنهم من جمع بينهما بأن أول من وقع له ذلك هلال وصادف مجيء عويمر أيضاً فنزلت في شأنهما

---

(١) صحيح البخاري كتاب التفسير سورة النور ٣/ ١٦٢، ١٦٣.

(٢) صحيح البخاري كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة باب ما يكره من التعمق والتنازع في العلم ٤/ ٢٦١ وانظر صحيح البخاري كتاب الطلاق باب التلاعن في المسجد ٣/ ٢٧٩.

معاً فى وقت واحد وقد جنح النووى إلى هذا وسبقه الخطيب فقال لعلهما اتفق كونهما جآ فى وقت واحد ويؤيد التعدد أن القائل فى قصة هلال سعد بن عبادة كما أخرجه أبو داود والطبرى من طريق عباد بن منصور عن عكرمة عن ابن عباس.. والقائل فى قصة عويمر عاصم بن عدى كما فى حديث سهل بن سعد»(١).

وبعد أن شهد هلال عرض الرسول «صلى الله عليه وسلم» بكذب الزوجه وحملها على الاعتراف فقال: «إن الله يعلم أن أحدكما كاذب فهل منكما تائب» ولما شهدت الزوجة ولم تعترف أراد الرسول «صلى الله عليه وسلم» أن يحدد الكاذب منهما ولكن يعد أن تضع مولودها فهو إما أن يكون شبيهاً بشريك وإما أن يكون شبيها بهلال فقال «أبصروها فإن جاءت به أكحل العينين سابغ الإليتين خدلج الساقين فهو لشريك بن سحماء».

فقد قيد التعبير بـ «إنْ» الشرطية هنا، والسر فى هذا أن ما حملت به نطفة لا يعلم عنه أحد شيئاً إلا الله فهو يمكن أن يأتى شبيهاً بشريك ويمكن أن لا يكون شبيهاً به وإنما شبيه بهلال أو شبيهاً بأمه، أما إذا قيد بـ «إذا فيكون قد قطع الشبه وهذا مما لا يتسق مع السياق، لأن القضية فيها ادعاء وفيها رفض فلا يتضح صدق الدعوى أو كذبها إلا بعد وضع المولود، وقد ترك «صلى الله عليه وسلم» ذكر صفة هلال وصرح بصفة عويمر والمدعى عليه فى الحديث الثانى، لأنها فى قصة هلال تلكأت ونكصت حتى ظن البعض أنها سوف تعترف، فلم يفصل الرسول «صلى الله عليه وسلم» فى قضية هلال وإنما ترك الفصل فيها للصفات الوراثية للمولود وحينما وضعته وجدوه شبيهاً بشريك المدعى عليه، ولما علم رسول الله «صلى الله عليه وسلم» بذلك قال: «لولا ما مضى من كتاب الله لكان لى ولها شأن أى لولا أنها قد لاعنت وأقسمت لأقمت عليها حد الزنى ورجمتها لأنها محصنة.

وأما فى قصة عويمر فبعد أن تم اللعان بينهما قال المعصوم «صلى الله عليه وسلم»: «انظروها فإن جاءت به أحمر قصيراً مثل وحرة فلا أراه إلا قد كذب وإن جاءت به أسحم أعين ذا إليتين فلا أحسب إلا قد صدق عليها فجاءت به على المكروه.

---

(١) فتح البارى ٨/ ٣٦٤.

وهنا قدم الرسول «صلى الله عليه وسلم» صفات عويمر على صفات المدعى عليه، بخلاف قصة هلال حيث ذكر صفات الفاعل، لأن فى قصة هلال -كما ذكر- تلكأت ونكصت وأما فى قصة عويمر فلم يذكر ما يشير إلى تلكأ المرأة مما يدل على أن عويمر يمكن أن يكون كاذباً وقد عياً عليها ذلك. وبعد أن وضعت المولود ورآه الناس وجدوه شبيهاً بالفاعل حيث لم يذكر من هو فى الحديث، وقد قيد الرسول «صلى الله عليه وسلم» التعبير بـ «إن» الشرطية فى الحديث، والسر فى هذا أن صفة المولود لم تكن قد تحددت وقت اللعان وإنما كان عبارة عن نطفة، وإنما تتضح صفة المولود بعد الولادة والله أعلم.

*** التنفير من الأمة الزانية:**

لم يول الإسلام فى تشرياته واحد دون الآخر عظيماً كان أو حقيراً رئيساً كان أو مرؤساً غنياً أو فقيراً... بل شملت تشريعاته كل البشر فى كل زمان ومكان إلى يوم القيامة على اختلاف أجناسهم ولغاتهم وألوانهم، فقد فرق بين الحرة والأمة فيما يتعلق ببعض الحدود كحد الزنا مثلاً إذا كانت الأمة غير محصنة وأقيمت البينة عليها فتجلد نصف الحرة، أما إذا كانت محصنة وأقيمت البينة فترجم كما ترجم الحرة.

«عن أبى هريرة «رضى الله عنه» قال: سمعت رسول الله «صلى الله عليه وسلم» يقول: إذا زنت أمة أحدكم فتبين زناها فليجلدها الحد ولا يثرب عليها ثم إن زنت فليجلدها الحد ولا يثرب، ثم إن زنت فليجلدها الحد ولا يثرب ثم إن زنت الثالثة فتبين زناها فليبعها ولو بحبل من شعر»[1].

و «عن أبى هريرة وزيد بن خالد «رضى الله عنهما» أن رسول الله «صلى الله عليه وسلم» سئل عن الأمة إذا زنت ولم تحصن، قال: إذا زنت فاجلدوها ثم إن زنت فاجلدوها ثم إن زنت فاجلدوها ثم بيعوها ولو بضفير»[2].

---

(١) صحيح البخاري كتاب البيوع باب بيع المدبّر ٢/ ٢٩.

(٢) صحيح البخاري كتاب الحدود باب لا يثرب علي الأمة إذا زنت ولا تُنفي ٤/ ١٨٢.

فقد بدأ الرسول «صلى الله عليه وسلم» حديثه بـ «إذا» في الموضعين «إذا زنت أمة أحدكم..» «سئل عن الأمة إذا زنت ولم تحصن قال إذا زنت فاجلدوهما» ؛ لأن إقامة الحد على الأمة بالجلد إذا كانت غير محصنة لا يكون إلا بعد البينة، ولذا قال «صلى الله عليه وسلم» «فتبين زناها» فلابد من تحقق الزنا بالبينة قبل الجلد.

وقد اختلف في القائم بالحد على الأمة بالجلد هل هو سيدها أو الإمام؟ فقيل: «والخطاب في «اجلدوها» لمن يملك الأمة فاستدل به على أن السيد يقيم الحد على من يملكه من جارية وعبده، أما الجارية فبالنص وأما العبد فبالالحاق.... وقالت طائفة لا يقيمها إلا الإمام أو من يأذن له....»[١] والتثريب قيل هو التعنيف أو الجمع بين العقوبة بالجلد والتعذير[٢].

والزاني أو الزانية إذا ثبتت على أحدهما التهمة وتم إقامة الحد بالنسبة للأمة التي لم تحصن فإنها تصاب بالذلة والإنكسار والخجل وتصر على عدم العودة إلى الذنب مرة أخرى ولكن أحياناً تستمرى الأمة الذنب فلا تكف عنه فتعود إلى الزنا مرة أخرى ولهذا قيد الرسول «صلى الله عليه وسلم» التعبير بـ «إن» الشرطية في قوله «ثم إن ذنت فليجلدوها الحد ولا يثرب» «ثم إن زنت فاجلدوها» في الموضعين فـ «إن» تدل على عدم القطع بالتوبة، أي أن الفعل يمكن وقوعه ويمكن ألا يقع.

وقد يظن أن الجلد في المرة الثانية دافعاً من دوافع الكف عن الذنب ولكن الشيطان يزين للإنسان فعل الذنب وبخاصة إذا كان لدى الأمة القدرة على تحمل الجلد فتعود إلى فعل الذنب مرة أخرى فالنفس البشرية تميل إلى الزني وهذا أكثر عند المرأة(٣) وبخاصة إذا لم تكن محصنة ولذا قيد التعبير بـ «إن» الشرطية مرة أخرى، ويوجه الرسول «صلى الله عليه وسلم» السيد إلى بيع هذه الأمة إذا تكرر منها الزنى ثلاث مرات ففي الحديث الأول قال «ثم إن زنت الثالثة فتبين زناها فليبعها» حيث جاءت الفاء مرتبة البيع على التبين، وأما في الحديث الثاني قال «ثم بيعوها» ولا يكون بيع إلا بعد التبين والسر في الأمر بالبيع كما قال ابن بطال «فائدة الأمر ببيع الأمة الزانية، المبالغة في تقبيح

---

(١) فتح الباري ١٢/ ١٣٦. (٢) فتح الباري ١٢/ ١٣٩.

(٣) ولذها قدم القرآن الكريم الزانية علي الزاني فقال تعالي «الزانية والزاني...» النور / ٢.

فعلها والإعلام بأن الأمة الزانية لا جزاء لها الا المبيع ابدا وانها لا تبقى عند سيد زجراً لها عن معاودة الزنا ولعل ذلك يكون سبباً لاعفافها إما أن يزوجها المشترى أو يعفها بنفسه أو يصونها بهيبته»[1].

وقيل أيضاً: «وفى الحديث أن الزنا عيب يرد به الرقيق للأمر بالحط من قيمة المرقوق إذا وجد منه الزنا... وفيه الزجر عن مخالطة الفساق ومعاشرتهم»[2] فإصرار الأمة على الزنا يمكن أن يؤدى رلى شيوع الفاحشة فى بيت السيد لو ظلت ولم تبع.

*** قضاء الرسول العادل:**

شرع الزواج بغية عمارة الأرض وإحصاناً الوقوع فيمات حرم الله تعالى وقد حرم الإسلام الاعتداء على حقوق الآخرين من مال وعرض وغير ذلك، وغير ذلك، وحرم الشارع الحكيم خلو الرجل بامرأة أجنبية عنه، لأن الشيطان يكون وسيلة بينهما حتى يوقع بينهما.

«عن أبى هريرة وزيد بن خالد قالا: كنا عند النبى «صلى الله عليه وسلم» فقام رجل فقال: أنشدك الله إلا قضت بيننا بكتاب الله فقام خصمه وكان أفقه منه فقال: اقض بيننا بكتاب الله وأذن لى قال: قل، قال: إن ابنى كان عسيفاً على هذا افزنى بامرأته فافتديت منه بمائة شاة وخادم ثم سألت رجالاً من أهل العلم فأخبرونى أن على ابنى جلد مائة وتغريب عام وعلى امرأته الرجم فقال النبى «صلى الله عليه وسلم»: والذى نفسى بيده لأقضين بينكما بكتاب الله جل ذكره، المائة شاة والخادم ردٌ وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام وغد يا أُنيس على امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها فغدا عليها فاعترفت فرجمها...»[3].

فالخصمان كل منهما قد عرض قضيته أمام رسول الله «صلى الله عليه وسلم» وأراد كل منهما أن يقضى الرسول «صلى الله عليه وسلم» بينهما بما شرع الله فى كتابه، والخصمان -كما هو واضح من الحديث- مستأجر ووالد المستأجر الذى طلب الإذن بعرض قضيته عرضاً وافياً، فذكر أن

(١) فتح الباري ٤/ ٢٩٤. (٢) فتح الباري ١٢/ ١٣٨.
(٣) صحيح البخاري كتاب المحاربين ص أهل الكفر باب الاعتراف بالزنا ٤/ ١٧٨، ١٧٩.

ابنه كان عسيفاً أى أجيراً «والعسيف» الأجير... ويطلق على الخادم وعلى العبد وعلى السائل وقيل يطلق على من يستهان به.. وسمى الأجير عسيفاً؛ لأن المستأجر يعسفه فى العمل والعسف الجور وهو بمعنى الفاعل لكونه يعسف الأرض بالتردد فيها ويطلق العسيف على الكفاية والأجير يكفى المستأجر الأمر الذى أقامه فيه»(١) هذا الابن الأجير زنى بامرأة المستأجر فدفع والد الأجير بمائة شاة وخادم للمستأجر، ويبدو أن هذا كان حكماً من بعض من حضر الواقعة، فاضطر والد المستأجر أن يسأل عن الحقيقة فى ذلك فسأل رجالاً من أهل العلم الذين لم يقف أحد على اسمائهم كما قال ابن حجر(٢) ثم جد كل منهما فى الوصول إلى الصواب فى هذا الأمر فذهبا إلى رسول الله «صلى الله عليه وسلم» وقص كل منهما ما حدث ثم جاء قضاؤه العادل الفاصل في قوله: «المائة شاة والخادم – ود على ابنك جلد مائة وتغريب عام واغديا أنيس على امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها».

ويتضح من خلال هذا الحكم أن هذا الابن لم يكن محصنا، لأنه لو كان محصنا لحكم عليه أيضاً بالرجم، ويبدو أيضاً أن الابن كان معترفاً بما فعل، أما زوجة المستأجر فعلى الرغم من اعتراف الفاعل فهى يمكن أن لا تعترف ويمكن أن تعترف، فالاعتراف يترتب عليه الرجم لها لأنها محصنة لذا يكون عدم الإعتراف هو الغالب، والاعتراف نادر وقليل؛ لهذا جاء التعبير النبوى بـ «إن» الشرطية فى قوله: «فإن اعترفت فارجمها» حيث علق الرجم على شرط وهو الاعتراف.

وقد آثرت هذه المرأة العقاب الدنيوى على الرغم من مشقته لأنه عبارة عن رجمها وليس الرجم فقط، إنما فضحها أيضاً، لأنها نظرت إلى أن العقاب الأخروى أشق وأشد من الدنيوى (فغدا عليها فاعترفت فرجمها).

---

(١) فتح الباري ١٢/ ١١٦.

(٢) فتح الباري ١٢/ ١١٦.

الخاتمة

الحمد لله الذى بعمته تتم الصالحات والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين وبعد...

فمنذ فترة ليست بالقصيرة مال القلب إلى دراسة جانب من السنة النبوية فى محاولة للوقوف على أسرارها البلاغية وبعد استشارة الأساتذة الاجلاء وعلى رأسهم فضيلة المرحوم الدكتور / جلال الذهبى رحمه الله رحمة واسعة أشار علىّ بأدوات الشرط وليكن على الأخص «إنْ» ولتكن مقصورة على صحيح البخارى فصحبت الصحيح فترة طويلة قارئاً ومستخرجاً للأحاديث التى وردت فيها هذه الأداة، ثم قمت بالرجوع إلى الكتب التى شرحت صحيح البخارى وغيرها من كتب المهتمين بالسنة كى أجد بغيتى من بيان سر التعبير فلم أجد طلبتى مما كنت أرجو وأؤمل إلا فى القليل مما جاء فى حديث الاستخارة وحديث زواج الرسول ﷺ من أم المؤمنين عائشة وأما بقية الأحاديث فقد حاولت الوقوف على أسرار التعبير بها مسترشداً بكلام البلاغيين فيها، ناظراً أيضاً إلى السياق الذى جاءت فيه هذه الاداء، وقد مهدت لهذا البحث بالحديث عن «إنْ» بين النحاة والبلاغيين وقد ذكر النحاة أن إنْ أم حروف الجزاء، وأما البلاغيون فتحدثوا عن إن فى باب تقييد المسند بأدوات الشرط وذكروا أن إنْ تأتى فى الشرط غير المقطوع بوقوعه بخلاف اذا التى فى الشرط المقطوع بوقوعه وأن المعتبر فى التعبير الشرط والجزاء معاً.

وقد قمت بذكر السر البلاغى لكل أداة جاءت فى الأحاديث التى أوردتها هنا، وليس هذا عملاً سهلاً ميسوراً إنما فيه مشقة، لأنه لم تكن هناك إشارات إلى ذلك، كما ذكرت، ويتضح للقارئ أيضاً ذلك التنوع فى السياقات التى وردت فيها إنْ وهى فى مكانها من التعبير النبوى مثل الخرزة من الدر فى العقد فإذا ما وضعت أختها مكانها لم تعط الصورة المرجوة منها، فهى تكون حيث يكون الأمر غير مقطوع به، فإذا ما وضعت أداة شرط أخرى مكانها

فالمعنى لا يستقيم، ولعلى أكون قد وفيت بما اتجهت إليه النية من بيان السر في التعبير بهذه الأداة في البيان النبوى، على أن هذه الأداة أيضاً لم ترد في صحيح البخارى على لسان الرسول «صلى الله عليه وسلم» في كل المواضع التي ذكرتها إنما جاءت على لسان هرقل وعلى لسان الصحابة أيضاً، وبعد فإن الحمد لله أولاً وأخيراً الذى وفق إلى هذا، وسبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين.

الباحث

فهرست المصادر والمراجع

* إرشاد السارى لشرح صحيح البخارى تأليف أبى العباس شهاب الدين أحمد ابن محمد القسلانى المتوفى سنة ٩٢٣ ط دار إحياء التراث العربى بيروت لبنان بدون تاريخ.

* اعجاز القرآن والبلاغة النبوية تأليف مصطفى صادق الرافعى تحقيق عبد الله المنشاوى مكتبة الإيمان بالمنصورة ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.

* الإنصاف فى مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين تأليف الشيخ الإمام كمال الدين أبى البركات عبد الرحمن ابن محمد بن أبى سعيد الإنبارى المولود فى سنة ٥١٣ والمتوفى فى سنة ٥٥٧ ومعه كتاب الانتصاف للشيخ محيى الدين عبد الحميد نشر المكتبة التجارية الكبرى بدون تاريخ.

* الإيضاح فى علوم البلاغة تأليف قاضى القضاة جلال الدين محمد ابن عبد الرحمن المعروف بالخطيب القزوينى ٦٦٦- ٧٣٩هـ. تحقيق وتعليق لجنة من اساتذة كلية اللغة العربية بالجامع الأزهر بدون تاريخ.

* دلائل الإعجاز للإمام أبى بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجانى المتوفى سنة ٤٧١ أو ٤٧٤ تحقيق الشيخ محمود محمد شاكر مطبعة المدنى نشر مكتبة الخانجى ط أولى ١٤٠٤- ١٩٨٤م.

* رصف المبانى فى شرح حروف المعانى للإمام أحمد بن عبد النور المالقى المتوفى سنة ٧٠٢ تحقيق أحمد محمد الخراط.

مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ١٣٩٥هـ- ١٩٧٥م.

* السيرة النبوية لأبى الحسن الندوى طبع ومراجعة عبد الله بن إبراهيم الانصارى صيداً بدون سنة ١٤٠١- ١٩٨١م.

* شرح الاشمونى لألفية ابن مالك المسمى منهج السالك إلى القيه ابن مالك حقيقة وشرح شواهده د/ عبد الحميد السيد محمد عبد الحميد نشر المكتبة الأزهرية للتراث.

* شروح التلخيص ط دار الكتب العلمية بيروت لبنان بدون تاريخ.

* الطبقات الكبرى لابن سعد فى السيرة النبوية دار صادر بيروت ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م.

* عمدة القارى شرح صحيح البخارى للإمام العلامة بدر الدين أبى محمد محمود بن أحمد العينى ٧٦٢- ٨٥٥هـ ط مصطفى البابى الحلبى ط أولى ١٣٩٢هـ- ١٩٧٢م.

* فتح البارى بشرح صحيح البخارى للإمام الحافظ أحمد بن على ابن حجر العسقلانى ٧٧٣- ٨٥٢هـ ط دار إحياء التراث العربى بيروت ط ثانية ١٤٠٢هـ المطبعة الهيئة المصرية بميدان الجامع الأزهر.

* فقه السيرة د/ محمد سعيد رمضان البوطى ط/ دار السلام للطباعة والشنر والتوزيع وط دار الفكر المعاصر بيروت لبنان ط الحادية عشر دار الفكر دمشق ٢/ ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

* الكافية فى النحو لابن الحاجب ٥٧٠- ٦٤٦هـ. شرح الشيخ رضى الدين بن محمد الحسن الاستراباذى النحوى ٦٨٦ ط دار الكتب بيروت لبنان ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

* الكتاب لسيبوبه أبى بشر عمرو بن عثمان بن قنبر ت ١٨هـ تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون ذط الثالثة ١٤٠٨هـ -١٩٨٨م نشر مكتبة الخانجى.

* كتاب المقتضب صنعه أبى العباس محمد بن يزيد المبرد ٢١٠- ٢٨٥ ط وزارة الأوقاف المصرية- المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ط الثالثة ١٤١٥- ١٩٩٤م.

* لسان العرب لابن منظور ط دار المعارف.

* متن البخارى بحاشية السندى لأبى عبد الله محمد بن اسماعيل البخارى ط بمطبعة دار إحياء الكتب العربية وأصحابها عيسى البابى الحلبى وشركاه.

* المطول لسعد الدين التفتازانى على تلخيص المفتاح ط أحمد كامل ١٣٣٠هـ.

* مفتاح العلوم تأليف أبى يعقوب يوسف بن أبى بكر محمد بن على السكاكى المتوفى سنة ٦٢٦ هـ ط الأولى مطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م.

* النبأ العظيم نظرات جديدة فى القرآن د/ محمد عبد الله دراز ط الرابعة ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧ ط دار العلم.

الفهـــــرس

القسم الثالث

قسم الأدب والنقد

المقامة في العصر المملوكي

[٦٤٨ - ٩٢٣ هـ]

أ. د علي علي صبح

الأستاذ في قسم الأدب والنقد

نشأتها وأطوارها: المعنى اللغوى: المقام فى الأصل موضع القيام، ثم توسع العلماء فى استعمالها حتى أطلقوها على المجلس، وعلى الجالسين فيها فقالوا مقاما ومقامة، وقيل: هى اسم لما يقال فى المجلس من موعظة أو خطبة.

وعلى هذا فتارة تكون بمعنى مجلس القبيلة قال زهير:

وفيهم مقامات حسان وجوهها ... وأندية ينتابها القول والفعل

وطورا تستعمل بمعنى الجماعة قال لبيد:

ومقامة غلب الرقاب كأنهم ... حسن لدى باب الحصير قيام

وطورا تكون اسما لما يلقى فى المجلس من خطب أو موعظة لهذا أطلقها البديع الهمذانى على: «المقامة الوعظية».

المعني الاصطلاحي:

أول من وضع للمقامة معناها الاصطلاحى بديع الزمان الهمذانى؛ فالمقامة حديث يلقى فى جماعات فى شكل قصصى، قصيرة أنيقة اللفظ، فى أسلوب مشوق جذاب، تدور حوادثها حول راوية وبطل واحد فى ثوب شحاذ أديب.

وإنما ساقها فى الإطار القصصى؛ لأنه جعلها حقلا لأساليب اللغة العربية، يفقه بها تلاميذه، ويعلمهم، وقد طغت العجمة آنذاك على العربية لاتساع رقعة الإسلام، فساقها فى أسلوب مشوق، يشتمل على بعض العناصر القصصية الدرامية ليجذب الناشئة للإطلاع، ولتقويم اللسان بالعربية الصحيحة.

دوافعها:

لقد اختلف النقاد والأدباء فى مبتدع هذا الفن؛ فذهب الحصرى إلى أن البديع تبع بمقاماته أحاديث ابن دريد، وعلى ذلك فابن دريد مبتدع المقامة، وذهب الرافعى إلى أن مبتدعها هو الهمذانى، وليس ابن دريد كما قال

الحصرى، وتبعه زكى مبارك، وقال جورجى زيدان: أن أحمد بن فارس هو مبتدعها، وذهب صاحب العقد الفريد وابن قتيبة إلى أن المقامات ترجع إلى عهد أبعد من عهد الهمذانى وابن فارس، ويرى بروكلمان أنها ترجع إلى أيام الجاهلية فمهما اختلف النقاد فى ذلك، فهناك أمر لابد منه، وهو أن وجودها بالصورة الهمذانية، يؤكد لنا أن مبدعها البديع الهمذانى، ولكن هناك ظروفاً وملابسات دفعت البديع إلى ابتكار المقامة فى صورتها البديعية الخيالية وهذه العوامل هى: وهو رأينا الخاص:

١- أن القصص فى ذلك العصر قد ذاع وانتشر، وحفل الناس بالقصة والقصاص، وغرم الناس بألف ليلة وليلة وكللية ودمنة، والقصة العربية الجاهلية والقصة التى جاءت على شاكلة القصص المترجمة السابقة، فكان لهذا الاتجاه القصصى الشائع أثر كبير فى ذوق البديع الهمذانى وعقله.

٢- أن البديع الهمذانى قد تأثر بأحاديث ابن دريد، يقول الحصرى: «أنه لما رأى أبا بكر محمد بن الحسن بن دريد أغرب بأربعين حديثا وذكر أنه استنبطهما من ينابيع صدره، وأنتجها من معادن فكره، وأبداها للأبصار والبصائر، وأهداها للأفكار والضمائر، فى معارض عجيبة، وألفاظ حوشية عارضته بأربعمائة مقامة فى الكدية تذوب ظرفا وتقطر حسنا».

فكلمة مقامة معناها حديث، وهذا يتفق مع أحاديث ابن دريد وهى موجودة بأمالى أبى على القالى، وهى لا تقوم على الكدية، وإن كان التشابه بينهما من ناحية السند والرواية، وهى غالبا مجموعة تمتلئ باللفظ الغريب، كما أنها ألقيت لتعليم الناشئة اللغة، والسياق اللفظى كان منتشرا فى الأنواع الأدبية كلها، ومن الصلات الوثيقة فى التأثر أن المقامة الأسدية عند البديع، هى من وصف الأسد لابن دريد فى هامش كتاب الأمالى، وكذلك الحمدانية من صفة الفرس له أيضا فى الأمالى، وكثير من الأدعية والمواعظ والأمثال والوصايا لابن دريد، نجدها عند البديع فى المقامة الوعظية والوصفية، بل الفكرة فى مقامة البديع مستمدة من خطبة الأعرابى السائل فى المسجد الحرام، التى رواها صاحب الأمالى لابن دريد.

٣- أن البديع تأثر كثيرا بالجاحظ، فأقام مقاماته على الكدية متأثرا بالمحاورة، التى أدارها الجاحظ بين شيخ وشاب حديث العهد بصناعة الكدية، فسب

الشاب الكدية وصناعتها؛ فغضب الشيخ، وثار لصناعته وأخذ يتحدث عن شرفها، وأن صاحبها فى نعيم لا ينفد.

فابن دريد أثر فى البديع من جهة الشكل، والجاحظ أثر فيه من جهة الموضوع.

٤- ظهور طائفة الكدية واشتهارها فى عصر البديع، فكانوا يعرفون بالساسانيين نسبة إلى ساسان، وهو رجل من بيت ملكى قديم فى فارس يقال أنه حرم الملك؛ فهام على وجه الأرض محترفا الكدية، واشتهر من هذه الطائفة شاعران، هما أبو رلف والعكبرى، فأما أبو دلف الخزرجى فيقول عنه: «شاعر كثير الملح والظرف، مشحون المدية فى الكدية»

وتبدو الصلة فى مقامات البديع بهذين الشاعرين، ففى المقامة الأولى يجرى على لسان البطل هذين البيتين، وهما من قول أبى دلف:

ويحك هذا الزمان زور ... فلا يغرنك الغرور
لا تلتزم حالة ولكن ... در بالليالى كما تدور

وفى المقامة الرُّصافية ينشر البديع قصيدتى أبى دلف والأحنف اللتين صورا فيهما الكدية وحيل المكديه، كما سمى إحدى مقاماته الساسانية نسبة إلى هذه الطائفة.

٥- وقد انتهيت فى كتابى الأدب العباسى إلى أن أول من نبه الأذهان إلى المقامة هم الزهاد فى العصر الأموى فهم الذين ألهموا من جاءوا بعدهم بها سواء أكان ابن دريد أو الجاحظ أو الهمذانى وإن اختلفتا من وجوه من أهمها الأحداث الحقيقية عند الزهاد والخيالية عن الهمذانى وغيرها.

محور المقامة:

وتدور المقامة على حادث عادى يسند إلى شخص خيالى معين، يسمى فى اصطلاح الفن بالبطل كأبى الفتح الأسكندرى عند الهمذانى، وكأبى زيد السروجى عند الحريرى وبين هذا البطل وبين شخص آخر يسمى الرواية صلة وثيقة؛ تراه فى كل حادثة ومجلس، ويفاجئه فى كل سر، ثم يروى للناس ما علمه من خير أو شر، ذلك هو عيسى بن هشام عند الهمذانى أو الحارث بن همام عند الحريرى.

موضوعها:

موضوع المقامة بصفة عامة تختلف باختلاف الأحوال والزمان، وإن كان معظمها فى الكدية، فقدكان بعضهم يسمى المقامات بأسماء البلدان أو الحيوانات كالبغدادية والأسدية، أو الأكلة كالمضيرية أو الموضوع كالقربضية والوعظية أو باسم نبات كالوردية والتفاحية.

فلم يتبع في التسمية طريقا واحدا، لذلك اختلفت فى الموضوعات، وليس معنى ذلك أن الكدية فى معظم المقامات يجب الاقتصار عليها فقط، وإن كانت المقامة صورة صادقة للكدية إلا أنها جاءت فى ثوب النقد كالقريضية والجاحظية والعراقية والشعرية، أو الوعظ كالأهوازية والوعظية، أو التعليم كالعلمية والأسدية والحمدانية وكذلك لم تتناول المقامة الماضى فحسب، بل كانت تتناول وجوه الحياة فى الحاضر كالمقامة البغدادية لنقد أحوال بغداد، والنيسابورية لفساد القضاء والقضاة، والمقامة الإبليسية التى تعبر عن النحل فى العصر، وقبل عصر البديع الهمذانى وغيره من أبطال المقامات.

خصائص الأسلوب:

١- الحوار بين رجلين وهما: الراوية والبطل وكلاهما شخص خيالى، وقيل أن عيسى ابن هشام كان شيخ البديع.

٢- الحبكة القصصية ضعيفة والحوادث غير متسلسلة والحوار ينقصه الإثارة فى التشويق الجيد، وإن كانت تشتمل عليه على نحو ما.

٣- وجود صناعة لفطية وبيانية ونقصد بالصناعة سبك الحكاية فى المقامة، وما يقترن به من فنون فى السجع وأساليب البديع.

٤- ذكر النوادر والأخبار والإشارة إلى وقائع الزمان وأعلام التاريخ.

٥- الاقتباس من القرآن الكريم والتضمين للحديث الشريف والشعر والحكم والأمثال والنكات اللغوية والأدبية.

٦- اشتمال المقامة على المصطلحات اللغوية والعلمية والتاريخية وغيرها.

٧- انتشار الألغاز والأحاجى فى ثناياها.

٨- أنها حقل لغوى خصيب غنى بالألفاظ الغريبة والكلمات الحوشية، التى كانت مصدرا ثريا لقواميس اللغة والمعاجم اللغوية؛ فقد حفظت لنا

الغريب من اللغة والحوشى من الألفاظ، حتى كانت مصدرا من المصادر للمعاجم اللغوية فى كل العصور.

٩- كان المقامات مدرسة لغوية انتفع بها المعاصرون؛ فأثرت عقليتهم اللغوية ومهاراتهم العربية، وظلت هذه المدرسة مصدرا قويا فى كل العصور حتى اتخذت شكلا جديدا فى حديث عيسى بن هشام للمويلحى، الذى كان أساسا للقصة العربية الفنية الحديثة فى أدبنا العربى الحديث.

١٠- شغلت المقامة النقاد واللغويين فى كل العصور فأثرت الحياة اللغوية والأدبية والنقدية.

المجتمع في المقامة

كانت المقامة فى مختلف عصورها صورة صادقة للمجتمع، الذى نشأت فيه، ومرآة دقيقة صافية لما يدور فى المجتمع من تقدم وحضارة، وعلم ومعرفة، وظواهر أدبية واجتماعية، وسياسية ونقدية، وفى تضاعيف المقامة يكمن كل هذا لتحدثنا عن العصر، الذى كانت تعيش فيه فى صدق وبراعة، وإن اقتباس شئون الحياة من نص المقامة، قد يكون غالبا أصدق دلالة من التاريخ نفسه؛ لأن المؤرخ ليس عليه إلا أن يجمع الحقائق فى المجتمع، ويضع كل بادرة بجانب الأخرى، وقد ينقل الحقيقة خطأ عن غيره فيشوه الحقائق فى التاريخ، ولكن الأديب وقد انفعل بكل ما يحيط بالمجتمع من خواطر وحقائق، يصوغها وقد التصقت نفسه بكل هذه الحقائق، كيف وهو لبنة من لبنات المجتمع، لذلك يكون النص الأدبى قد عبر عن حقائق المجتمع بمشاعره الصادقة الأمينة الفياضة، وهكذا كانت المقامة فى مختلف العصور صورة صادقة لأحداث المجتمع، ويبدو فى المقامة هذا كله على سبيل المثال لا الحصر:

١- إن كثرة الغريب وألفاظ اللغة العربية نادرة الإستعمال فى المقامة، يدل دلالة صادقة على أن المجتمع قد أفسدت لسانه العجمة، وخبت فيه جذوه الفصاحة العربية، لذلك جاءت المقامة لتعلم الجيل -الذى استبدت العامية بعقله ولسانه- اللغة الفصحى، والذى يدل على ذلك تواطؤ النقاد والأدباء على أن المقصود منها تعليم الناشئة اللغة الفصحى؛ بل الهمذانى نفسه

كان بشرح لتلامذته غريبها ومفرداتها، كما فعل ذلك أيضا ابن دريد من قبله.

٢- اهتمام المقامة بالبديع وألوان الزخرف والحلى اللفظية يدل على أن المجتمع الإسلامى قد بلغ من الحضارة والترف إلى حد الإسراف والتأنق فى المأكل والمشرب والملبس والمجلس والمسكن وكل مظاهر الحياة، حتى القباب والبناء، وخاصة فى العصر المملوكى، فقد بلغ الفن والزخرفة، ومظاهر الزينة والأبهة والألوان والأضواء مبلغا أصبح سمة بارزة، كذلك العصر المملوكى فى التاريخ كله، وقد دلت المقامة حتى فى عنوانها على هذا المظهر مثل: الزمردية، والوردية، والدار فى محاولات الفار، وصفو الرحيق فى وصف الحريق، وغير ذلك كثير.

٣- الرمزية فى المقامة تدل على طغيان الحكم واستبداد الحاكمين وقوة بطشهم، مما جعل النقد للحياة فى مختلف شئونها السياسية والاجتماعية، نقدا من وراء الستار، خوفا من بطش الحكام.

٤- دلت المقامة أيضا فى مختلف عصورها على التقدم الكبير فى ميدان الحياة النقدية والأدبية والبلاغية، كما يظهر ذلك فى بعض مقامات الهمذانى كالقريضية مثلا، وفى مقامات ابن حجة الحموى، فقد ولع فيها بالتورية، وجعلها أسمى ألوان النقد الأدبى.

٥- إن المقامة فى الأدب العربى أصدق صورة لحياة طائفة كبيرة هى طائفة المكدية فى مختلف العصور.

وهذه الطائفة قد قست عليهم ظروف الحياة؛ فلم يجدوا ما يقيموا أودهم، فلجأوا إلى مختلف أساليب التكدى، ولو ببيع الدين وإراقة ماء الوجه، وسميت هذه الطائفة -بالساسانيين-، وقد برروا مذهبهم فى الحياة استجابة لأساليب الحياة المعكوسة، يقول أبو دلف:

ويحك هذا الزمان زور فلا يغرنك الغرور

وكان ذلك مبررا لهم فى الحياة، ومتمشيا مع القول الغاية تبرر الوسيلة، وقد أثرت هذه الظاهرة فى الحياة الاجتماعية، فالهمت البديع المقامة كما قلت من قبل، وانتشر القول فى البلاد؛ فكان منهم القردة والسحرة والحواة

وأبناء السبيل، وهكذا كانت المقامة صدى لهذه الحرفة التى عمت المجتمع فى ذلك العهد.

وتشبه هذه الظاهرة فى مضمونها مضمون شعر الصعاليك الثائر على المجتمع، المغير عليهم، إلا أنها تختلف قليلا فى مميزات لها هى التحايل، وأنها فى النثر علاوة على الشعر. أما الصعلكة فكانت فى الشعر فقط ،كما أن فيها نوع من الغضب والقسوة والعنف.

كما تمتاز المقامة فى الكدية عن شعر الصعلكة بخلوها من ألفاظ الصعلكة وعباراتها، وتمتاز بالنزعة القصصية القائمة على الحوار والنقاش ودورانها حول بطل واحد.

والبطل فى المقامة يمثل شتى التجارب فى الحياة، ومختلف الثقافة، والقدرة المتنوعة، وذلك ليوضح لنا منزلة الأديب العالم المثقف الذى هضم حقه فى هذا المجتمع، حتى أصبح يأكل فتات الجاهلين وهو فوقهم فقد انعكست الأوضاع، وانقلبت الأحوال، نجد ذلك كله فى المقامة «العريضية» ومقامة: «الدار فى محاورة الفار» لصفى الدين الحلى وغيرهما كثير.

الحياة السياسية
في عصر المماليك

إذا كانت الأدب فى مختلف فنونه مرآة صافية وصادقة لشتى نواحى الحياة، السياسية والعقلية، والثقافية والاجتماعية، والمقامة فى العصر المملوكى لون من ألوان الأدب في ذلك العصر، قد تفوق الشعر، بل إن النثر آنذاك كانت سوقه رائجه، لأن ولاة الأمر متعربون، بل كانوا وافدين من أقصى الشرق، وهم المماليك؛ فكانوا لا يهتزون للشعر لضعف إحساسهم بآداب اللغة العربية وتذوقها، لذلك اهتموا بالنثر؛ لأنه لغة العقل يرسل الغرض مباشرة كما وجهوا اهتمامهم بالدين ليعوضوا فى أنفسهم هذا النقص.

لهذا كله كان علينا أن نستعرض فى إيجاز الحياة السياسية والعقلية والثقافية والاجتماعية.

أما الحياة السياسية فى العصر المملوكى (٦٤٨- ٩٢٣) فقد كانت ذا

شقين كبيرين لبناء الدولة فأما الشق الأول: يتمثل فى الحياة الرسمية، وهى حياة السلاطين والأمراء والجند فى حركاتهم وأوامرهم ونواهيهم، وغدوهم ورواحهم إلى غير ذلك من سائر التصرفات، وهذا الشق هو البحر المتلاطم الأمواج فى الحياة؛ فشخص السلطان فى أمره ونهيه، وما يتصل بحياته، هو كل شئ فى الدولة، فهو قانونها وميزانها، والمسيطر على مقدراتها، والمصرف لأحداثها، والموجه لعاداتها وتقاليدها؛ فهو يسن ويشرع، ويستحدث ضروب النظم والعادات والتقاليد.

ولم يكن للشعب فى مجموعه شخصيته قوية بارزة بجوار السلاطين تؤثر فى مجرى الحياة، ومن هنا سار الأدب فى موكب السلاطين والأمراء غالبا.

والمماليك «وإن كانوا طبقة مستبدة متعالية» كانوا مسلمين غيورين على الإسلام فى جملتهم، والإسلام دين الشعب وهم الأغلبية الساحقة حينذاك، وقد بذلوا فى سبيله وفى سبيل حماية المسلمين ما بذلوا من مجاهدة الصليبيين والتتار، وجنبوا العالم العربى والإسلامى بذلك ويلات كثيرة، هذا فضلا عن عنايتهم بالمدارس والتعليم الدينى فيها، فقد كانت المذاهب الأربعة أهم الدروس المقررة فى دور التعليم، لهذا فقلما ترى فى عصرهم كاتبا ولا مهندسا ولا طبيبا ولا فلكيا إلا فى النادر القليل.

هذا الصنيع من شأنه أن يلهى الشعب ويسليه عما يعانيه من ضغط وظلم وإرهاق وحرمان، ولا سيما حرمانه من الجندية، حتى ضعفت الروح العسكرية والحمية فى الجندية، التى هى من أهم مبررات الشخصية فى الأدب، فهو رجع الحياة وصدى لواقعها، وإن كانت له ثم رسالة أخرى هى التوجيه، وأنى له ذلك فى تلك العصور.

وعلى الرغم من هذا أينع الأدب ولمع النشر، وترجم عن هذه الحياة بكافة أوضاعها القوية منها والضعيفة، والحسية منها والنفسية، والرسمية فيها والشعبية، وأثبت أنه كان ضرورة من ضرورات العصر اجتمعت فى سطوره وسجلاته ظواهر الحياة وخوافيها.

والمقامة بخاصة والأدب بعامة فى موضوعاته ومعانيه وأساليبه وتراكيبه ومفرداته استجابة دقيقة للبيئة فى العصر المملوكى على اختلاف ألوانها، بل

للأقليمية فيها ومظاهرها وخاصة إقليمية مصر فى العصر المملوكى.

وأصحاب المقامات فى ذلك العصر عاشوا مع الحياة السياسية،لأنهم من الشعب وفى الشعب، فعبروا عنها فى مقاماتهم ورسائلهم وشعرهم أصدق تعبير.

فهذا ابن حجة الحموى قد عاش فى فترة من أخصب فترات العصر المملوكى (٧٦٧- ٨٣٧م) وهى فترة مملوءة بالأحداث السياسية فى الداخل والخارج، فد عاصر انتقال السلطة من المماليك البحرية إلى الجركسية، وعاصر المملوك الظاهر برقوق وابنه فرج، وشهد ثورة الأميرين: المحمودى والحافظى -وكانا من أمراء الشام- على السلطان فرج وهزيمته على أيديهما فى معركة «اللجون» ببلاد الشام، وتولى السلطة فى مصر المستعين بالله العباسى، ثم وثب عليها الأمير الملقب «بالمؤيد» فوقع نزاع بينه وبين «نوروز» الذى هزم وعاد المؤيد إلى سلطته، فقد عاصر ابن حجة هذه الأحداث، كما عاصر المظفر بن المؤيد، حتى برسباى الذى غزا جزيرة قبرص.

فكانت لهذه الأحداث الأثر الكبير فى أدبه وخاصة فى مقاماته كما يظهر فى دراستها بعد ذلك.

كما عاصر صفى الدين الحلى مماليك السلاجقة بعد زوال دولة بنى أيوب وقد توحدت البلاد على أيديهم، ومن أبطال مماليكها الذين عاصرهم الحلى: هم المظفر «قطز» والظاهر «بيبرس» والمنصور «قلاوون» والناصر «محمد» واتصل «صفى الدين» بالأخير اتصالا مباشرا فى مصر، ونال من عطائه وكان لذلك أثر فى أدبه.

ومن هؤلاء الأمراء المماليك من كان أديبا شاعرا كأبى الفداء إسماعيل نائب حماة كما كان مولفا ومؤرخا محبا للأدباء، يتخذهم فى حاشيته وله «المختصر فى تاريخ البشر» ويعرف بتاريخ «أبى الفداء» وله أيضا «تقديس البلدان».

وأخيرا كان لهذه الحياة السياسية المتلاطمة أثر كبير فى عصرهم كما سنبين ذلك فى أدبهم وخاصة فى المقامات.

الحياة الثقافية والعقلية

سيطرت مذاهب أهل السنة فى هذا العصر على العبادات والمعاملات وسادت الفكرة الأشعرية وآراء السلف الصالح.

ولقد كان لانتهاء الدولة العباسية على يد التتار وتدميرهم للتراث الأدبى والعلمى رد فعل واضح فى دفع الحركة العقلية والثقافية فى مصر وسائر البلاد العربية دفعة كبيرة، فتوجه الملوك والعلماء إلى إحياء التراث الدينى واللغوى، وعزز هذا الاتجاه تجديد الخلافة بمصر، إذ أقام الظاهر بيبرس خلافة عباسية جديدة فى القاهرة فى بنى العباس الفارين من التتار ومنهم «المستعين بالله».

كان ذلك تفوقا أدبيا عظيما لمصر وتوابعها، وحافزا لإنعاش الحركة العلمية بها، فتتطلع العالم الإسلامى كله إلى مصر باعتبارها حامية له، والوريثة الشرعية للنهوض بالعلم والأدب بعد بغداد، وحملت القاهرة عبء العروبة والإسلام ونهضت بحركة الإحياء واستطاعت أن تحفظ أطوار العلم والأدب لتنقلها عبر الأجيال بعد أن أضيفت إليها وأصبحت تبعا لذلك الثقافة المصرية لها السيادة إلى حد كبير فى الأصقاع الإسلامية الأخرى.

وهناك أمر آخر قد لون الحياة العقلية والثقافية، وهو المنهج الأسلوبى فى الشعر والنثر، وقد كان المنهج الفاضلى، أو الطريقة الفاضلية فى تعبد البديع بالتزام السجع والطباق والإكثار من التورية، والإستخدام والتلميح إلى الحوادث والوقائع المشهورة وحل المنظوم واقتباس الآيات، وتضمين الأمثال فى الشعر والأقوال، والإمعان فى التشبيه والاستعارة، إلى غير ذلك، وقد تعصب أدباء مصر والشام لهذا النهج بل زادوا عليه، وتكلفوا فيه، واستحسنوا التورية والاستخدام، ومنهم من أغرم بالجناس، ومنهم من حمل عليه إلا إذا خرج مخرج التورية.

وعلى الجملة كان لهم ذوق فى اصطناع هذه الألوان، ومقدرة فى إجادتها، لذلك اندمجت هذه المظاهر فى أسلوب، المقامة، واختلفت عليها هذه الألوان والزينات، فأعطتها بريقا لامعا، ميزتها عن بقية أخواتها فى العصور السابقة، فجاءت المقامة لها نظام فريد أعطاها طابع الأقليمية والعصامية تميزت به فى عصورها المختلفة.

الحياة الإجتماعية

كانت السلطة فى أيدى المماليك، وكانوا من أجناس مختلفة غير عربية، فمنهم السلجوقى، ومنهم التركى، والمردى، والتتارى، أما العربى فكان بعيدا عن الحكم، بل مستعبدا مستغلا تحت رحمة المماليك، الذين يمثلون السيطرة والاستبداد فى أبشع صوره.

فالسلطان هو المالك للأرض، يصرفها كما يريد، وهب المناصب، وينقل الموظفين، ويختار الجند، ويعلن الحرب، ويستأثر بالغنيمة. أما العرب فحرموا أرضهم وخيراتها، وأموالهم وريعها، فكان العربى منهم، يعيش عبدا تحت رحمة السلطان أو الأمير، الذى يفلح أرضه أو يخدم مصالحه.

لهذا كان الشعب العربى فى ذل وفى شظف يتجرع آلام الفقر واليأس والإستسلام، فخضع لسلطانه لما يملكه من قوة وأسباب القهر، ولإيهامهم بأنهم حماة الدين ورافعوا راية المسلمين، لأجل الإسلام لم ينقم العرب على المماليك، بل كانت النقمة لغير المسلمين من صليبين وتتار ومغول وقد كان الشعب مقسما إلى ست طبقات، كما جاء فى كتاب «إغاثة الأمة» للمقريزى، وهم:

١- أهل اليسار من التجار أولى النعمة.

٢- الباعة وهم متوسطى الحالة فى التجارة ويلحق بهم السوقة وأصحاب المعايش.

٣- أهل الفلح وهم أهل الزراعة والحرث وسكان القرى والريف.

٤- الفقراء وهم جل الفقهاء وطلاب العلم.

٥- أرباب المصانع والأجراء وأصحاب المهن.

٦- ذوو الحاجة والمسكنة وهم السؤال الذين يتكففون الناس.

هذا ما عدا الطبقة الحاكمة وهم السلاطين والأمراء من المماليك ومن دار حولهم، وقلما تجد عربيا يعيش عيشهم إلا إذا لمع فى علم أو أدب أو مذهب دينى، ومع ذلك فأقصى ما يصل إليه هو العمل فى الديوان ومتابعة الجيوش.

أغراض المقامة

لقد أجمع النقاد والأدباء على أن أهم أغراض المقامة فى التاريخ العربى هى الكدية، وإن جاءت المقامة فى ثوب تعليمى أو وصفى أو نقدى أو لغوى قبل العصر المملوكى، وخاصة عند بديع الزمان الهمذانى والحريرى؛ فقد خلصت عندهم فى النهاية للكدية، وهى الصفة الظاهرة فيها لتفشى هذا المرض فى عصورهم، وربما انسحب هذا الحكم على المقامة فى العصر المملوكى، الذى نحن بصدده وأنا لا أوافق على ذلك فى الأعم الأغلب، حيث إن المقامة فى ذلك العصر، اتخذت طابعا جديدا، وخصائص فريدة فى الأغراض والأسلوب والمعانى والموضوعات.

فبعد أن تقصيت المقامة فى شتى صورها فى العصر المملوكى، وجدت أن أغراضها تختلف من ناحية واحدة عن أغراضه المقامة فى العصر السابق عليه، وجوهر الخلاف إنما هو فى التكدية؛ فهذه الظاهرة فلما توجد فيها، وعلى وجه التحديد، لا توجد التكدية إلا فى مقامين، واحدة منها وهى «الدار فى محاورات الفار» لصفى الدين الحلى، وليست الكدية فيها أمرا مباشرا كما فى المقامة فى العصر السابق، ولكن جاءت عن طريق غير مباشر على سبيل الرمز، فقد تكدت الدار الذى نزل بها صفى الدين إلى القلعة التى تحصن بها السلطان والأمير، مترجية العطاء، ورفع قيمة هذا الترجى الحوار، الذى وقع بين النيران. والأخرى هى التوأمية له أيضا[1] أما بقية المقامات فى هذا العصر فكانت ترتدى أغراضا أخرى خالصة غير مشوبة بالكدية من تعليمية ووصفية واجتماعية وغزلية، وفى المدح، وسنتناول هذه الأغراض بالتفصيل مع التمثيل لعرض مقامات العصر المملوكى.

والذى يقوى هذا الاتجاه هو أن أصحاب المقامة فى هذا العصر كان غرضهم الأساسى هو حب التقليد للسابقين لا غير، حتى ينالوا منزلة فى الدولة، كما حصل عليها الهمذانى والحريرى، ويبدو الغرام بالتقليد واضحا عند صفى الدين الحلى فى مقامته «التوأمية» فقد احتذى فيها بمقامة

(١) وأضيف إليهما مقامة القلقشندي فهي وإن كانت تعليمية إلا أنه أعلن عن تكديته في آخرها، وذلك بطلب الوظيفة من العمري.

الحريرى، وهى المقامة الحلبية السادسة والأربعون، إذ ورد فيها التماثل بين كل لفظين تجانساً خطيا؛ فكان كل الألفاظ توأماً توأما.

وعلى هذا النهج مضى صفى الدين فى التقليد فى توأميته التى عرض فيها براعته وفنه الإنشائى على مجلس المنصور الأرتقى ليلحقه بعمل يقيم به أوده.

وعلى هذا النهج التقليدى سار المغاربة فى الأندلس، فكانوا فى مقاماتهم مقلدين لا غير؛ لأن حياتهم كانت تتنافى والكدية فى الأدب.

والخلاصة أن المقامة فى العصر المملوكى قلما تجد فيها التكدية، وإن حملت أغراضا أخرى، على عكس المقامة فى العصر السابق، لذلك ظهر فيها حب التقليد للسابقين لمظنة التفوق عليهم فحسب.

أما المقامة فى الأندلس فقد استبد بها التقيلد والمحاكاة، لأن الحياة كانت تتنافى والكدية.

أ ـ التعليمية

التعليم فى المقامة يمثل أكثر الأغراض فيها، وقد يشاركه الوصف أو يغلب عليه، أما التعليم فيها فقد اتخذ ألوانا متعددة وأصنافا مختلفة؛ فالمقامة المنبجية كانت فى نقد الشعر، والكواكب الدرية فى المناقب البدرية كانت فى صناعة الإنشاء ومنزلتها فى العصر، واعتماد شئون الدولة عليها، والسندسية كانت فى التاريخ والمكية كانت فى النحو، والجيزية كانت فى الفقه وهكذا كانت المقامة تعليمية، وقد تحمل معها غرضا آخر تبعا كالوصف فى المقامة المنبجية، وسنقتصر فى كل غرض على مقامتين أو ثلاث غالبا حتى لا يطول البحث.

٢- المنبجية:

التحليل: هذه المقامة لابن الوردى(١) وهى وإن كانت وصفا لبعض

---

(١) هو زين الدين عمر بن مظفر الوردي المعري الكندي أحد أدباء الشام البارزين نشأ بحلب ودرس فقه الشافعية، وبرع في النظم والنثر، وناب في الحكم بالشام عن كمال الدين بن الزملكاني قاضي قضاة الشافعية، وألف في التاريخ «تتمه المختصر»، ذيل به كتاب أبي الفداء، كما برع في الفقه والنحو وغيرهما، واشتغل بالتدريس زمنا، ثم تخرج عليه طلاب في الفقه والنحو وأجازهم. =

معالم منبج وذكر آثارها، وما بها من مساجد وقصور وأولياء، الذى منهم الشيخ عقيل الطيار فى الهواء، الخواص فى الماء، إلا أنها فى النهاية تخلص للنقد، حيث يتجه إلى المدرسة النورية، فيلتقى مع قاضيها، الذى يبدو لحداثة عمره أنه غير كفء لمنصبه، فجلس يسمع درسه وأخذ يسأله مدعيا أن له عشرة أصدقاء من الأدباء، قال كل منهم بيتين فى أغراض متعددة، وطلب من القاضي أن ينقدها، ويبين رأيه فيها؛ فأخذ القاضى ينقدها، ويبين معانيها، وما ينبغى أن يقال فيها، حتى انتهى من البيت العاشر.

وقد عرف الراوى سمو علم القاضى وأدبه، وحسن بصره بالشعر ونقده له، فاستغفر الله لسوء ظنه به، وسأله العفو والمغفرة، وعزم على ألا يزدرى بأى شخص كان، حتى يقف على حقيقة أمره..

ومن هان نرى أن مقامته هذه كانت فى نقد الشعر أكثر من الوصف، لأن النقد فى عصر ابن الوردى كان له صوله، وليس كما يدعى بعض المعاصرين، أنه كان عصر خمول فى كل شئ؛ فقد دل هذا النقد على اليقظة الفكرية، والتوقد الذهنى، وعلى الوقوف بحسن الجمال فى الأدب حتى فى المقامات.

والنقد فيها منصب على نقد المعنى، وتحليل الفكرة، وتقويم صوابها، وما فيها من حسن وقبح، ومنها ما ينصب على نقد التعبير لفظه ولغته ونحوه، مع بيان قيمة المعنى فى العبارة، وإليك طرفا منها:

النص: قال ابن الوردى «حدث إنسان من معرة النعمان قال .... إلى أن قال فأخلصت النية. وقصدت المدرسة النورية، فإذا مدرسها القاضى وقد استقبل أمر الدرس بفعل ماض، فاحتقرته لحداثة سنه، وعزمت على تخجيله

== وكان مقر عمله في القضاء حلب، ثم نقل إلي منبج، ورجا ابن الزملكاني في العودة ولكنه أبي فوقعت بينهما عداوة، واضطر إلي ترك العمل علي الرغم من خمود الصيت، وقد حنق علي الأدب لاستخدامه في الاستجداء، الذي يقلل من شأن الأدب؛ لذلك أصبح لابن الوردي مبادئ وفلسفة خاصة في حياته، تغلغلت في نفسه، وهي الزهد في المناصب الرسمية والبعد عن الأضواء والصيت وبخاصة ما جاء عن طريق الكسب ووجد راحة في حياة الخمول.

وتوفي سنة ٧٤٩هـ بعد أن ترك شعرا رائعا تسري فيه روح صادقة شاعرة، ونظم في الغزل والوصف والإخوانيات والأمثال، وهو صاحب اللامية المشهورة، وله نثر أقل رقة من شعره فيه تكلف وقلق.

بفن لعله غير فنه، قلت المتصدر قبل أوانه سفيه، ورب فقيه لا أدب فيه، فلما أتم درسه، بسط إلى أنسه، وسألنى عن حاجتى فقلت له فى لجاجتى، نحن عشرة ذو نسب، أولوا علم وأدب، وقد أنشد كل منهم بيتى شعر، سامهما فضل شعر، وأقام وزنهما، وقال إنهما وإنهما، وأنا رسول أصحابى إليك، تتصف بيننا وقد دللت عليك قال قل ما أردت أن تقول، وابدأ بنفسك، ثم بمن تعول، ثم أصاخ إلى وأنشدته بيتى:

زائرة زارت بلا موعد ... أفدى بما أملكه سيرها
فقلت ماذا وقته فارجعى ... وعاودينى ليلة غيرها

فقال هذا سوء الأدب بالأدب، والدليل على ضعف الطلب، أتزورك متفضلة، وترجع خجلة فأنشد بيتين، لاقطعن عليهما، ولم أسبق إليهما

جبرت يا عائدى بالصلة ... وتمحى الإحسان تنفى الوله
وهذه قد حسبت زورة ... لم أنت يا لعبة مستعجلة

ثم قال هكذا بيان المبانى فأنشدته قول الثانى:

يا من أعار الليث حسن اللقا ... كما أعار السحب الهطلا
بعضك فى الجود ككل الورى ... فأعجب لبعض يعدل الكلا

قال لقد أشبهك فى بيتيك، لا بل أربى فى سوء الأدب عليك، فمن أعار الليث لقاه، فبماذا يلقى عداه؟ ومن أعار السحب الهطل، فقد خلت عن الهطل يداه، ولو أبدل أعار بعلم، واحترز من عموم البيت الثانى كان أسلم، إذ يلزم أن يكون بعض هذا الممدوح مساويا فى الجود الورى، حتى الكليم والروح، لقد أخطأ وأحال،، ويا ليته قال:

علمت ليث الشرى وثوبا ... والسحب علمتهن هطلا
حاشاك ذم وكل جند ... فصح قولى حاشا وكلا

ثم قال قد أريتك الباعث فأنشدته قول الثالث:

لو كنت محتاجا إلى درهم ... لكان بالمداح لى أسوة
وكان من لا يعطنى أهجه ... فالحمد لله على الثروة

فقال هذا نظم على الفتوح، فهو كجسد بلا روح، وتقدير ضمير الشان بعد قوله «وكان» يحيا به الميت، وإلا خرب البيت، وشاهد هذه النفيسة أن من يدخل الكنيسة.. فتنبه إلي وانظر كيف أخذت هذا المعنى بكلتا يدى، فقلت:

أنا لو كنت مقلا ما اصطلى الناس بنارى
خلص العالم جمعا من يمينى بيسارى

ويمضى بهذه الصورة فى النقد الأدبى حتى نهاية المقامة ليقف القارئ على الجمال فى الأدب، وكيف يتذوقه.

٢- الكواكب الدرية في المناقب البدرية:

هذه المقامة للقلقشندى[١] تقع فى خمسين ومائة سطر قوامها الحكاية والحوار قريبة الخيال وقد بدأها بقوله: حكى الناثربن نظام وكلاهما يتلاءم مع موضوع مقامته وخلاصة القصة أن الناثربن نظام أخذ نفسه بطلب العلم والأدب، ففتح الله عليه، ولكنه رأى أن طلب العلم يعوقه عن السعى والكسب، فكلاهما أمران أحلاهما مر، ثم انتهى إلى أن يجمع بين الأمرين، فليلتمس حرفة تشجعه على طلب العلم، والاستمرار فيه، ومازال

---

(١) هو شهاب الدين القلقشندي المتوفي ٨٢١هـ الأديب الكاتب الفقيه المؤرخ في الأدب والاجتماع ألف كتابه الشهير «صبح الأعشي» وتحدث فيه عن النظم الديوانية واختصاصات وظائف الدواوين في الدول الإسلامية من قديم الزمان حتي عصره كما تحدث عن الكتابة في هذه الدواوين وأحوالها وأنواعها وتقلباتها ورسومها ولوازمها وأدواتها وخطوطها ومدادها وأقلامها وأوراقها فضلا عما يحتوي عليه من تاريخ وتقويم ولقد طبقت شهرته الآفاق بهذا الكتاب مع أنه كان منشأ كاتبا من كتاب الدرج الشريف في ديوان الإنشاء بالقاهرة.

والقلقشندي يعتبر من أبرز كتاب عصره وحسبنا شاهدا علي نبوغه في فن الإنشاء إذا راعينا أن هذا هو الكتاب الوحيد في هذا الموضوع لتاريخ الإنشاء وصناعته في الدواوين الإسلامية مع أنه موسوعة كبري صحيح أن هناك كتابين اعتمد القلقشندي عليهما في صناعته هما كتاب الشريف في المصطلح الشريف وكتاب ناظر الجيوش لكن الفرق بينه وبينهما شاسع وقد كتب في الرسائل والإخوانيات وهذه المقامة التي سندرسها.

يتساءل، حتى لقي خبيرا؛ فأشار عليه باحتراف الكتابة، وأنها أشرف المهن، ودلّل على ذلك بآيات من القرآن الكريم في سورة العلق والقلم، ومن أعمال الرسول في التعلم والكتابة، كما أن الكتابة قانون السياسة، وأن الدول والملوك في حاجة إليها.

وأغراه الناثر بذلك حتى صمم على الجمع بين العلم والكسب بانخراطه في صفوف الكتاب؛ لأن الكتابة وثيقة الصلة بالعلم، ولكنه احتار بين ضروب الكتابة بأى ضرب يحترف، أبكتابة المال؟ أم بكتابة الإنشاء والخطابة؟ أو غيرهما؟ ففضل له الخبير كتابة الإنشاء، ومدح له كتابها، واستشهد على ذلك بأن صناعة الإنشاء أرفع، وصناعة الحساب أنفع.

ثم سأله التاثرين نظام عما يحتاج صاحب هذه الصناعة فيخبره الخبير بجملة علوم منها، حفظ القرآن الكريم، وكلام النبى عليه السلام، والإحاطة بالأحكام، وأشعار العرب، وكلام بلغائهم، وتاريخ الدول والملوك، ومكايد الحروب، والإحاطة باللغة وفنونها من نحو وتصريف وبلاغة وخط وخبرة بمصطلحات الديوان.

ثم بين أثر هذه المعرفة في الكتابة، فإذا أحاط بهذه الفنون غزرت عنده المواد، واتضمت له الجواد، وسهل عليه الاستشهاد، فقال عن علم وانتقد بحجة، وصاغ بترتيب، وأعطى لكل ذى حق حقه.

ثم بين الخبير أن هناك أمورا ثانوية، كعلم الكلام وأصول الفقه والمنطق والجدل وأحوال الفرق والعروض والقوافي والحساب والتقويم والأخلاق ثم سأله الناثر عن رسوم الكتابة وألوانها من وسائل ديوانية وعهود ولايات ومبايعات وتقاليد وتفاويض ومراسيم وتواقيع إلخ ثم يسأل الناثر الخبير عمن يلم شتات هذه الصناعة، فيعجب قائلا له: أنه المقر البدرى، ثم يثنى عليه ويمدحه ويفضله على غيره.

ثم يتوجه الناثر إلى صاحب ديوان الإنشاء، بعد أن مدحه، ويطلب منه أن يسلكه في كتاب الدرج، فيلبى طلبه، ويحقق له بغيته، فهذا عرض وجيز لمقامته، التى أنشأها بقصد المدح، ولكنه انطلق منه إلى التعليم والتهذيب، وعرض وسائل الكتابة وألوانها وقيمتها، وإليك بعض نصوصها:

النص: قال فى المطلع يصف طلبه للعلم: «حكى الناثربن نظام قال: لم أزل من قبل أن يبلغ بريد عمرى مركز التكليف، ويتفرق جمع خاطرى بالكلف بعد التأليف، أنصب لاقتناص العلم أشراك التحصيل، وأنزه توحيد الاشتغال عن أشراك التعطيل، مشمرا عن ساق الجد ذيل الاجتهاد، مستمرا على الوحدة وملازمة الانفراد، انتهز فرصة الشباب قبل توليها، وأغتنم حالة الصحة قيل تجافيها، فقد حالف جفنى السهاد. وخالف طيب الرقاد، أمرن النفس على الاشتغال كى لا تمل، فتنفر على الطلب وتجمح ميلا جانب قصدها عن ركوب الأهواء والميل إليها». قال الخبير يخاطب الناثر ويبين له مرتبة الكتابة والكتاب قال:

«فالكتابة قانون السياسة، ورتبتها غاية رتب الرياسة، عندها تقف الإناخة، وإليها تنتهى مناصب الدنيا بعد الخلافة، والكتاب عيون الملوك المبصرة، وآذانهم الواعية، وألسنتهم الناطقة، وعقولهم الحاوية، بل محض الحق الذى لا تدخله الشكوك، وإن الملوك إلى الكتاب أحوج من الكتاب إلى الملوك، وناهيك بالكتابة شرفا، وأعلى بذلك رتبة، وكفى أن صاحب السيف والقلم، يزاحم الكاتب فى قلمه، ولا يزاحم الكاتب صاحب السيف والعلم فى سيفه وعلمه».

وقال فيها يمدح بدر الدين بن فضل الله العمرى محدثا عن الكتابة:

«فهو قطبها الذى تدور عليه، وابن بجدتها التى ترجع فى علومها ورسومها وسائر أمورها إليه، فلو رآه الفاضل عبد الرحيم لم ير لنفسه فضلا، ولا رضى لغيره مقالا، أو عاينه عبد الحميد الكاتب لقال هكذا هكذا وإلا فلا، أو عاصر قدامه لجلس قدامة أو أدرك ابن قتيبة لاتخذه فى أدب الكاتب شيخه وإمامه، أو بصر به الصابى لصبا إليه ومال، أو قارن زمان الحسن بن سهل بل الفضل أخوه لأقام وصاية ومازال، أو جنح ابن النديم إلى مناوآته لأدركه العدم أو جرى الصاحب بن عباد فى مضمار فضله، لكبا وزلت به القدم، أو اطلع ابن مقلة على حسن خطه لقال هذا هو الجوهر الثمين، أو نظر أبو هلال إلى بهجة رونقة لقال إن هذا لهو الفصل المبين، إن تكلم نفث سحرا أو كتب خلت زهرا أو تخيلت درا.

يؤلف اللؤلؤ المنثـور منطقـه   وينظم الدر بالأقـلام فى الكتب

وهذه فقرات موجزة من مقامته الطويلة فى الكتابة والإنشاء.

٣- المكية:

التحليل: هذه المقامة لجلال الدين السيوطى[(١)] قصها «هاشم بن القاسم» الذى حدث عن نفسه أن تجشم مشاق السفر حط رحاله فى مكة المكرمة، وأقام بين جماعة بينهم شاب مهيب، يدعى أن حلال المعضلات؛ فجلس إليه، وسأله عشرات الأسئلة فى فنون متنوعة، منها الفقه والأدب والنحو فى صورة لغز، ففطن الشاب إلى الجواب، حتى أذهل الحاضرين، وأعجب به هاشم بن القاسم، فتعرف عليه فوقف على اسمه فى أبيات شعرية قالها الشاب وقام السيوطى بتفسير الغامض فيها وحل الألغاز فى عبارات معترضة وبذلك كشف فى كل سؤال عن وجه الصواب.

وبالأسئلة التى وقعت فى المقامة المكية والإجابة عليها، تصبح هذه المقامة مجلسا علميا أدبيا، يتخرج عليها تلامذته وقد شدهم إليها أسلوب الحكاية والتفنن فى القص والرواية وهذا جزء منها.

النص: «حدثنا هاشم بن القاسم قال: مازلت اقتحم المهامة المخيفة، وأدخل فى المسالك العنيفة، إلى أن نزلت بمكة الشريفة، فحططت الرحال بعتابها، وأوحت النفس من عتابها، وظللت أجوب فى مشاهدها، وأجول فى معاهدها، وأسهر فى تأمل محياها العين، وأشهد من تجمل رباها ما يهون فيه الحين، وأتردد فى الغدو والرواح، وأتزود من تلك الآثار فى المساء والصباح،

---

(١) واسمه عبد الرحمن بن الكمال الخضيري السيوطي ولد عام ٨٤٩هـ وقد تتلمذ علي شيوخ أجلاء في القاهرة وأجازوه بالتدريس والفتوي فعظمت منزلته وكثرت مؤلفاته منها «المزهر» و «الإتقان» و «حسن المحاضرة» و «الخصائص الكبري» وقد أولع بالترحال فطاف بالحجاز والشام واليمن والهند والمغرب مجدا في طلب العلم ورفض منصب القضاء واقتنع بالتدريس خوفا من مزالق السياسة والحاكمين، وقد كتب قصة حياته بنفسه في «حسن المحاضرة» وأبان أنه يحسن الفقه والحديث والتفسير وعلوم العربية وكتب كثيرا من المقامات منها الوردية والتفاحية والزمردية والفستقية كما كتب السندسية والمكية والجيزية والسيوطية وغيرها مما يدل علي تمكنه من ناصية الكتابة.

ووقع بين السيوطي وبين بعض معاصريه وخاصة شمس الدين السخاوي ما يقع بين الأدباء المعاصرين، فقد نسب إليه في كتابه «الضوء اللامع» سرقة بعض المؤلفات ونسبها لنفسه فرد عليه السيوطي ردودا قاسية في رسالته «الكاوي في الرد علي السخاوي» كما نظم القريض ثم توفي عام ٩١١ ودفن بالقاهرة.

وأتمنى أديبا يسلى بمسامرته الغربة وأريبا ينيل بمحاضرته الإربة، فبينا أنا ذات ليلة فى المطاف وقد سمرت سحابة الألطاف، إذ أنا بشعبة مؤتلفين وعصبة محتفين، وهم بين سلام وترحيب، وبكاء ونحيب وفى صدر الحلقة شاب مخيف الخلقة، قد تدرع بثياب البها. وتقنع جلباب الحيا، إلخ» ثم قال: «قال هاشم بن القاسم فتساميت إلى لقائه وتقدمت إلى تلقائه لأستنور بباطنه عن ظاهره، وأستظهر من كامنه على باهره، واتخذه معاضدا ونصيرا، ومحاضرا وسميرا فقلت: وعيت مامنك رأيت وسمت فيما عنك فهمت، فأبت لى ما ادعيت ببرهان من الدلائل، وأجب إلى ما اقترحه عليك من المسائل فقال: على الخبير سقطت ومن البحر لقطت، فأوضح عن مسالك، وأفصح عن مقالك فقلت ما تقول فيمن توضأ ولم يمسح أمه؟ فقال لم تصح يا أمة» والمراد بالأم الرأس وها هى ألوان من الأسئلة:

١- صلاة الحرة وعنقها بارزة.
٢- وجواز السجود على الجبة.
٣- صحة الصلاة على الفحل.
٤- وجوب الزكاة فى البهار.
٥- جواز بيع الحر.
٦- جواز بيع النبيلة.
٧- جواز غصب الكميت.
٨- جواز قرض لحم اليتيم.

إلى غير ذلك من أمثال هذه الأسئلة.

والمراد بالعنق جمع عناق وهى أنثى المعز، والفحل الحصير المتخذ من فحال والبهار سمة، الحر الفرس العتيق، النبيلة الجيفة -الكميت الخمر وقرض لحم اليتيم الاستلاف من ماله.

فلما تعجب من إجابته سأله عن اسمه فأجابه بأبيات منها:

يا راغـــــبـــــا فى أربى ... وهـــائـــمـــــــا فــى أدبــى
وعــــــالما بــرتــبـــــتـى ... ورفـــــعـــــتى فى الــرتــب
إنـى أبـو بـشـــر العـــــلا ... فـــى تـــاج أهــــل الأدب
قــــــد طـوحـت يـد الـنـوى ... بـى فـى بـلاد الـعــــــــرب

إلخ هذه الأبيات وقد كثرت المقامات التعليمية عند السيوطى فمنها الجيزية والأسيوطية والسندسية وتدور حول تعليم الفقه والنحو والأدب والتاريخ.

ب - الوصفية

وأما المقامة الوصفية فى العصر المملوكى فهى لا تقل شأنا وكثرة عن المقامة التعليمية، فقد قامت هذه المقامة بوصف رجال الدين والأمراء والمماليك وحاشيتهم، كما كان أكثرها وصفا لرحلة إلى صديق أو إلى بلد عزيز، أو وصفا لمظاهر الطبيعة فى شتى صورها ومختلف ألوانها.

وقد جرى على ذلك الشاب الظريف فى مقامته؛ فوصف شابا عاشقا أضناه الحب، وقتلته اللوعة، فبدا ذابلا مضمرا مفكك الأوصال والأوصاف.

ونرى الصفدى وابن الوردى يصفان حريقا شب فى دمشق فأتى على الأخضر واليابس كما يصفان الناس وهم يهرعون إليها مذعورين، وحاشية السلطان يتمخطرون فى مشيتهم كالأقمار لا يعنيهم ما شب فى دمشق من نار ودمار.

وابن الوردى أيضا يصف فى مقامة له رجال الدين والصوفية ويبين أحوالهم ويشرح ألغازهم فى المقامة الصوفية.

وقد تفرد السيوطى بوصف الرياض ووشوشة الورود والرياحين فى الحياض، ومقاضاة الوردة للتفاحة، وهكذا فى شكل حوارى جذاب، وهذا كله فى مقامات كثيرة منها الوردية والتفاحية والزمردية والفستقية، وسنكتفى بواحدة أو اثنين.

١ - مقامة الشاب الظريف(١):

التحليل: ولم يبق من نثره سوى هذه المقامة التى استغرقت ثمانى

---

(١) هو شمس الدين محمد بن سليمان من طلائع شعراء عصره في مصر عاش بين عامي ٦٦١-٦٨٨هـ وتوفي في دمشق ناضر الشباب لم تدب إليه عقارب الشيب وقد ترجم له صاحب الفوات ذاكرا ما قاله شهاب الدين العمري في «المسالك» حيث قال فيها «نسيم سري ونعيم جري وطيف لا بل أخف موقعا منه في الكري»

والقليل الذي تركه من أشعاره وأدبه وأخباره يدل علي أصالة الأدب في نفسه فجمع في شعره بين الجزالة والرقة والقوة والوضوح راقص النغم قوي العاطفة صادق الشعور فصلح شعره للغناء والإنشاد وهو صاحب الأبيات التي يتغني بها في عصرنا منها:

لا تخف ما فعلت بك الأشواق   واشرح هواك فكلنا عشاق

وقد اتصل برجالات عصره حتي لقبوه بالشباب الظريف فكان محببا إليهم جميعا.. وقد قال شعره في شتي الأغراض من غزل ومدح وحماسة وحكمة وشكوي وتهنئة وفخر ووصف لكن هذه الأغراض كلها غلب عليها روح العشق ورقة الغزل وليس له إلا مقامة واحدة وسنتناولها.

صفحات من الحجم الصغير، وهى مقامة شاعرة، صدقت فيها العاطفة، ومع غزلها الصارخ عف لفظها، وطهر أسلوبها وهى مقامة واصفة يتخللها الحوار الهادئ، وتدور حول شاعر أحب أن يتفرج برؤية الرياض، فوجد بينها جماعة يتذاكرون الأدب، وبينهم شاب عاشق ولهان يبكى مما أصابه بكاءا مرأ فسألهم الشاعر عن الباكى فلم يرى منهم بصرا، ونظر الشاب إليهم فى غيظ وحنق، وأخذ ينشد شعرا فى وصف حاله؛ فهو شاب عاشق جفاه معشوقه، بعد أن أصبح أسيرا لمحاسنه، وعبداً لمفانته.

ولقد تعجب الحاضرون من عشق الشاب، ورقوا لحاله، حتى دب حماس العشق فى شاب آخر منهم، فاخذ ينتحب ويبث حديث وجده وهيامه، حتى زاد فى حبه على الشاب الأول؛ فهرب إلى بيت الله حاجاً، فودعه عاشقه بدموع ساخنة، وقلب مكلوم فأعجب به الحاضرون.

وهذه بعض نصوصها:

لم أزل مذ بلغت سن التمييز ، أولع بنظم الأراجيز، ومذ شب عمرى عن الطوق، مغرى بالغرام والشوق، اعتمد خلع العذار فى حب السالف والعذار، وأهيم بالشمول والشمائل، وأشرب فى زجاجة صفراء كالأصائل، وأقدم على رشف ثغور البيض، ولا أقدم حذرا من ضرب المرهفات البيض، وأتوجه لضم أعطاف السمر، ولا أتوجع لضيم انعطاف السمر، وأتنزه فى كل وادٍ وواد واتنزه عن كل معاند ومعاد.

فخرجت بعض الأيام إلي الغياض، وولجت بين حياض ورياض، قد ضاع نشرها، وضاء ،بشرها وقبّل خدَّ الشقيق بها ثغرا لإقاح، وملأت قماريها تلك النواحى بالنواح، فمن جدول يميل كالأيم، شطآه الزهر كقزح الغيم، فهو من صور الحباب كالحباب، ومن طرب الإضطراب فى عباب، تصفق غدراتها وترقص أغصانها، وتفخر أزهارها إلى أن قال:

ويبــــدو حـــسنهـــا خـــضـــرا	ويبــــدى زهرها خـــــضــــلا
إذا مـــــا الـصب شـــــاهده	صـــبـــا واســـتـــأنف الغــزلا
وتحــــسب جنة الفـــــردو	س عنه حـــسنهـــا نقـــلا

ومن كلام الشاب العاشق:

«وأما سبب تعلقي بحبه، ووقوع قلبي في شرك عينيه وهديه، أنه تراءى لى بعض الأيام بالجامع المعمور، وهو من وجهه وشعره كالقمر الديجور، يميس كالقضيب ويرنو كالرشا الربيب، قد حمى ورد خده وإقاح ثغره بعقارب أصداغه وحيات شعره

قمر رأيت الكون ثغرة بعقارب لما سرى حسنا وضاع بنشره
ظبى وما للظبى لفتة جيده غصن وما للغصن دقة خصره
يبدو اعتدال قوامه فى حبه وتبين صحة جفنه فى كسره

ويصف محبوبه فيقول:

وجه كالبدر فى سناء وسنه، وعطف لا يشفع العطف عنده إلا بإذنه ومبسم كالبرق ضياء ولما، وأعين يخيل إلى من سحرها أنها تسعى، وقد أحدق به كل ناظر، وحذق إلى جماله المناظر، فراقنى هيئته، وراعتنى هيبته، وجعلت استحلى محياه، واستجلى من حديث حمياه، فما أرسلت له رائد نظرة إلا أرسل إلى حسرة، فعدت إلى منزل بأس وأسف، وشعف وشغف، أكفكف الدموع، وأطوى على الحرق الضلوع، وبت ا أعرف المنام بجفنى قرارا، ولا أجد عن الغرام لقلبى فرارا، ومما قاله الشاب الثاني مستعطفا محبوبه:

«أما بعد فقد حال محبك، وما يشكوه من الجوى فى حبك فبالله يا غصن النقا لا تمل عنه عطفك، ويا نسيم الصبا لا تحرمه عرفك

يشكو إليك متيم صب جفه هجوعه
يعصى العذول على هوى باك لا يزال يطيعه
يفديك من ألم الجوى ما ضمته ضلوعه
إن لم ترق له فقد رقت عليك دموعه.. إلخ

٢ – رشف الرحيق فى وصف الحريق:

التحليل: هذه المقامة لصلاح الدين الصفدى[١] فى وصف حريق

(١) قد ولد عام ٦٩٦هـ في صفد وتوفي عام ٧٦٤هـ بدمشق وهو أحد أئمة البيان والأدب فأجاد في الكتابة والشعر وبرع في الحديث وفقه الشافعية وهو من هواة التأليف وابتداع الموضوعات الغريبة وعاصر كثيرا من الأدباء الذي وقع بينه وبينهم مودة أحيانا وعداوة أدبية أحيانا أخري منهم==

دمشق الذى شب عام ٧٤٠هـ وأتلف كثيرا من الأبنية والأسواق حتى ألحقت الضرر بكثير من أهلها.

وكان نائب دمشق الملك تنكز، وقد كتب فى هذا الحريق ابن الوردى فى مقامته «صفو الرحيق فى وصف الحريق». قال الصفدى فيها:

النص: «فسألت عن الخبر ممن غبر، فقال: إن الحريق وقع قريبا من الجامع، وانظر إلى شبح الجو كيف انتشرت فيه عقائق اللهب اللامع، فبادرت إلى صحنه والناس فيه قطعة لحم، والقلوب ذائبة بتلك النار كما يذوب الشحم، ورأيت النار وقد نشرت فى حداد الظلام معصفرات ذوائبها، وصعدت إلى السماء عذبات ذوائبها.

ذوائب ولت فى علو كـأنما   تحـاول نأرا عند بعض الكواكب

وعلت فى الجو كأنها ملائكة أعلام النصر، وكأن الواقف فى الميدان يراها وهى «ترمى بشرر كالقصر» فكم زمر أضحت لذلك الدخان جاثية، وكم نفس كانت فى النازعات وهى تتلو «هل أتاك حديث الغاشية» ،لم تزل النار تأكل ما يليها، وتفنى ما يسفلها وما يعتليها، إلى أن ارتقت إلى المنارة الشرقية، ولعبت ألسنتها المسودة فى أعراض أخشابها النقية، وثارت إليها من الأرض لأخذ الثار، وأصبح صخرها كما قالت الخنساء، كأنه علم فى رأسه نار، فكست وكانت للتوحيد سبابه، ولمحبدها المطرب شبابه، وابتلى رأسها من الهدم والنار بشقيقة، وأدار الحريق على دائرها رحيقه

== ابن نباتة والفتح بن سيد الناس واثير الدين أبي حيان وتاج الدين السيكي وابن حجة الحموي الذي حمل علي يالصفدي حملة أدبية في الجناس كما حمل عليه ابن نباتة المصري في كتابة» خبز الشعير» لسرقاته شعره وقد استطاع أن يحدث حوله ضجة أدبية كبيرة أثارت الأدباء حوله وهذا دليل الحيوية فيه وفي أدبه.

وقد وضع عشرات الكتب في الأدب والتاريخ منها «الواقي بالوفيات» في تاريخ الأعلام ويقع في خمسين مجلدا و«نكت الهيمان في نكت العميان» و «الشعور بالعور» و «الحان الشواجع» و «التذكرة الصفدية».

وقد أغرم الصفدي بالجناس وكون له منهجا نقديا فيه فأقام علي أنقاضه ابن حجة مذهبه النقدي فيه فحمل عليه حملة شعواء في خزانته وأغرم بكثرة سرقاته الشعرية وخاصة من ابن نباته مما حمله أن يؤلف كتابه «خبز الشعير» ردا عليه وله مقامتان الأولي رشف الرحيق في وصف الحريق- والثانية دمعة الباكي ولوعة الشاكي.

وبالأرض من حبها صفرة فما تنبت الأرض إلا بهارا

وأصبح «باب الساعات» وهو من آيات الساعة، وخلت مصاطب الشهود من ألسنة والجماعة، وعادت الدهشة وقد آل أمرها إلى الوحشة، وحسنها البديع وقد ثلت النار عرضه كأن لم أر بها سميرا، ولا شاهدت من بنائها وقماشها جنة وحريرا...» الخ المقامة.

وكما ذكرت آنفا أن المقامات الواصفة كثيرة فى العصر الملوكى ولكننى [حتى لا أطيل] اقتضرت على اثنتين منها فقط كما أننى راعيت فى اختيارى المقامات ما تجمع خصائص العصر المملوكى فى المقامة مستوفيا جميع الأغراض تقريبا لمعظم مؤلفى المقامة وبالله التوفيق.

جـ - الغزَلُ بالمذكر

لو استقصينا المقامة فى العصر العباسى وقبل العصر المملوكى وجدناها تدور حول أغراض كثيرة؛ ولكنها لم تحم حول هذا الغرض وهو الغزل بالمذكر..

لكننا وجدنا أن هذا الغرض قد ندر فى العصر المملوكى وخاصة فى مقامة صلاح الدين الصفدى وهى «دمعة الباكى ولوعة الشاكى»، وقد نشأ هذا الغرض قبل ذلك العصر؛ لكنه لم يكن فى المقامة بل كان فى الشعر العربى، وبدأه الشاعر العباسى أبو نواس فى نواسياته.

ولم يحمل الغزل بالمذكر فى المقامة خصائصه ما فى الشعر؛ لكنه كان يختال فى لفظ عفيف ومجون رفيق رقيق.

انتشرت هذه الظاهرة فى صفوف غلمان الأتراك فكانت هذه المقامة انعكاسا صادقا لواقع مجتمع الصفدى تحكى ما يدور بخلد المنحرفين وعلى الحجب التى تسدل على غير الأخلاقين الذين انقلبت عندهم الأوضاع وانعكست المقاييس عافى الله هذه الأمة المعاصرة من هذا الوباء الخطير التى ألحق أمة الإسلام بنكسة هى شر من نكسة لوط عليه السلام فى أمته اللهم عافنا واعف عنا ولا تؤاخذنا بما فعل السفهاء منا.

دمعة الباكى ولوعة الشاكى:

التحليل: هذا عنوان كتاب للصفدى فى ثمان وأربعين صفحة وهى

مقامة قصصية تصف رحلة الكاتب مع أحد أصدقائه إلى رياض عامرة بغلمان الأتراك. ويصف فيها نفسه خالية من العشق والحب حتى التقى فى روضته بغلمان أتراك. هذا كله فى سياق خيالى وأسلوب جذاب ومنطق خلاب ودعابه وظرف بين غزل رقيق وعتاب رفيق مع تلوينها بالشعر الرائق والنظم الآخاذ.

وهاك نصوصا منها:

النص: قال يصف الروضة وطيرها وزهرها.

«ولم يزل الطير يسعى بين النهر والغصن فى الأنفاق، ويكرر ألحانه ويراسل فى الأوراق، ويجتهد فى الصلح ويدعو إليه، ويحرص على الوفاء ويحرص عليه، قام الشحرور بينهما واعظا وخطيبا، فأجدت مواعظة، وكان قلب النهر صافيا وقريبا، وقام النسرين من السرور على ساق، وجذب كل صدوح للغناء بالأطواق، وتبسمت من الأقحوان الثغور، وتنسمت نفخاته المسك والكافور، واعتل النسيم غيرة نفير، فتولى وهو بذيله يتعثر، وجعل يجر من الحياء ذيولا على الأغصان، فتعتف اعتناق المراصل الغضبان.

فى روضة علم أغصانها	أهل الهوى العذرى كيف العشاق
هبت بها ريح الصبا سحرة	فالتفت الأغصان ساقا بساق

وقال يصف الأتراك:

لم تترك الأتراك بعد جمالها	حسنا لمخلوق سواها يخلق
جذبوا القس إلى قسى حواجب	من تحتها نبل اللواحظ ترشق
نشروا الشعور فكل قد منهم	لدن عليه من الذوائب سنجق
لى منهم رشأ إذا قابلته	كادت لواحظه بسحر تنطق
إن شاء يلقانى بخلق واسع	عند اللقاء نهاه طرف ضيق

وقال يصف مقامهم فى الروضة:

«فسرحنا الناظر فى تلك الربا والرياض، وشرحنا الخاطر فى تلك الخمائل والغياض، وأصغينا إلى نغمات طيورها الصوادح، واستنشقنا أرج نسيمها الفائق الفائح، والأطيار قد أخذت فى الأفنان بفنون ألحانها، وخلت

القلوب بشدوها على دفها وعيدانها، وفاحت فناجت كل مشوق بأنواع الأشواق، وفرجت وقرحت فأخذت الأحزان عن يعقوب، والألحان عن إسحاق، وصدحت فصدعت قلب كل متيم مشتاق، وشدت فشدت فى حسين الرمل فهيجب بلابل العشاق، وناحت فى النواحى تشكو ألم الفراق، ولها ألف إلف، ولم تكن كالعاشق المسكين ينوح على غصن القوام ويبكى على خصر وردف.

وهاتفة فى البان تملى غرامها ... علينا وتتلو من طيباتها صحفا
عجبت لها تشكو الفراق جهالة ... وقد جاوبت من كل ناحية إلفا
ولو صدقت فيما تقول من الأسى ... لما لبست طوقا وما خضبت كفا

إلى آخر المقامة فى غزل يتعارض مع الفطرة الإنسانية المستقيمة التى تأباها الطباع السليمة التى تحيا بالقيم الخلقية السامية فتعود على الإنسان بالسعادة فى الدنيا والآخرة، وقد صورت هذه المقامة الانحراف الخلقى لبعض الطبقات فى المجتمع المملوكى، لعل الكاتب يقصد من وراء تصويره الفنى تنفير المجتمع من هذه الرذائل ليحث على نقائضها من القيم الخلقية السامية.

د- الإجتماعية

والمقامة الاجتماعية فى العصر المملوكى كانت تعالج متناقضات المجتمع بطريق غير مباشر، وتقوم بحل المعضلات فيه بالإشارة والرمز، وأحيانا بالإعلان والتصريح.

فالمقامة الصوفية لابن الوردى تنقد رجالات التصوف، وأن التصوف منهم براء ،فهم لا يذكرون الله لله، ولكن يذكرون بهز بطونهم لتتسع فتحشد بشتى أصناف الطعام، وهكذا ينقد ابن الوردى المجتمع الصوفى فى هذه المقامة.

وفى الأنطاكية ترى فيها المجتمع فريقين فى عناد وتضاد، حتى مل الحاكم أنطاكيا وهما كثرة من العجم وقلة من العرب فيعالج ابن الوردى هذه المشكلة بأنها أمر طبقى لابد أن يحدث فى بلد مختلف الأجناس، ثم حبب إليه المعيشة فى أنطاكيا، وحل مشاكلها؛ لأنها بلد الرياض والسحر والجمال.

وفى المشهديه يصف ابن الوردى مجتمعه باعتناقه البدع وهيامه بالخرافات وعبادته الأضرحة وقبور الأولياء؛ فيعالج هذه البدع بما أوتى من حذر وقوة في العقيدة وتمكن من الشريعة السمحة.

أما «الدار فى محاورات الفار» فهى تحدد لنا الطبقية فى هذا المجتمع فالأمير فى قلعة حصينة من النعيم والترف، والفقير أو عامة الناس فى كثبان من الرمال تذوره الرياح. وغير هذه المقامات كثير مما يصور لنا مجتمع العصر المملوكى ومشاكله ؛ لكننا كالعادة سنكتفى باثنتين.

*　*　*

١ – المشهدية :

هذه المقامة لابن الوردى تعرض لنا ما انتشر فى المجتمع من بدع وخرافات وها هى عناصرها:

١– تدور على رجل مل المقام وحن إلى عادته من التطواف فى البلاد لزيارة المساجد وأضرحتها.

٢– فلقيه أمير عنفه لهذا السفر وأنكر عليه هذا الزيارات ومنعه من المسير لأن فيها من المآثم الكثير.

٣– وبين له أن مثل هذه المشاهد تعتبر بدعة، وأقام الدليل على ذلك، وقد قال بذلك قاض قضاة الشافعية كمال الدين بن الزملكانى.

٤– ثم أخذ الحاكي يمدح القاضي ويثنى عليه فى أربعة وأربعين بيتا وقد شكا إليه منصبه فى القضاء، لأن نزاهته فى الحكم وعفته فى منصبه، يلاقى بسببها العنت والإرهاق، ولذلك طلب من القاضى أن يعفيه من منصبه، ففى ذلك راحة لضميره وإرضاء لنفسه، فإنه فضل حياة الخمول، وخمود الصيت عن هذه الحياة الملوثة الملطخة.

٥– وضحت هذه المقامة انتشار البدع فى هذا العصر، وقد حاربتها فئة قليلة من أهل العفاف والدين.

٦– تقاتل العلماء على منصب القضاء؛ لأن فيه ميدانا للتلاعب وخراب الذم، والتضحية فى سبيله بكل رشوة وضلاله.

٧- وعلى ذلك انتشرت الرشوة فى ذلك العصر من العالم للوصول إلى منصب القضاء، ومن المدعى ليحكم القاضى له. لا عليه.

٨- لذلك عف كثير من العلماء عن هذا المنصب ومنهم ابن الوردى الذى كان نائبا عن قاضى قضاة الشافعية بدمشق: «الزملكانى».

نص المقامة:

«حدث إنسان من معرة النعمان قال: لما أنست للنفس شهرة شهر نيسان، الذى هو لمنطق الطير فصل، ولعين كل حيوان إنسان، وقد جللت البسيطة من السندس بسطا، وكللت الأغصان من زهر الزهر سمطا، ورضيت الرياض عن سحب أذيال السحاب عليها، ونظرت العيون بنظرها إليها، حنت النفوس إلى معاودة العوائد وجنت على مشاهدة المشاهد».

وقال:

فغلبت النفس اللوامة، ولبست للسفر لامة، وحصلت على المسرة ورجعت، وشرعت فى الرحلة وأسرعت فبينا أنا أفلى الفلا، وإذا غبار قد علا، فأعجزنى لون فرقبته، على رأس جبل رقيته، وحسبته أمرا خشيته، فأنقشعت سحب حجبه، عن أمير كبير في طلبه، فحين دنا منى، سألنى عنى وقال من أين وردت، وأى مكان أردت، فأنبأته بصدق عن قصدى، وأطلعته على ما عندى».

وقال مبينا أسباب تحريم السفر إلى المشاهد.

«فقلت أيها الأمير الجليل، هل أبدى لهذا التحريم دليل، فقال: لقد ذكر لذلك أدلة تدع أعزة حاضريها أذلة، منها شد رحالهم إلى غير المساجد الثلاثة، ومشاركتهم أهل الكتاب فى الأعياد والخباثة، واختلاط الرجال بالنساء، وركوب الأخطار والأوجال، ولهوهم عن العبادة والجماعات، وإقبالهم على اللعب والسماعات، ومحاكاتهم الجاهلية فى أسواقها، وإحداث أحداث العشيرة فى الشريعة، مما ليس من قياسها ولا سياقها، وزيادة عيد ما وردت به الرسالة، وارتكابهم أمرٌ أمر مبتدع وكل بدعة ضلالة».

وقال مادحا ابن الزملكانى مع توجيهات علمية:

«فلما علمت أن مولانا قاضي لقضاة كمال الدين شيخ الإسلام والمسلمين لازال نداه مثل حرف النداء، كفيلا بضم الأقربين والبعداء، من وصل به نال عرفا، واكتسب تابعه على اللفظ والمحل عطفا، حتى يكون علما منصوبا وعواطفه للمعارف خبرا مبتدا به منسوبا، ولا برح مرفوعا بفعل الحسنى، وسيوف بحوثه ماضية فهي على الفتح تبنى، هو الذى بدع أهل هذه البدعة، وأطفأ شمعة السمعة وأمر بالمعروف المعروف، وقبح العكوف على هذا المألوف، وسد فرج الفرج وداوى جرح الحرج، ونبه على لفظ الغلط، وكسر سفط السقط، فحينئذ رجعت عن قصدى، واطرحت كلفتى، وأقسمت بفرحتى قبل حلول حفرتى، لأتركن حرقتى، ومن للقاضي المسكين، من الذبح بغير سكين.

٢ - الدار فى محاورات الفار:

من المقامات التى تكشف عن الطبقية في المجتمع تلك الرسالة؛ وهى لصفى الدين الحلى[١]، وإنما جعلناها مقامة على الرغم من احتوائها على بعض خصائص الرسالة ولوازمها مثل «المملوكة»، «ينهى» «يقبل الأرض» إلا أن الخصائص العظمى للمقامة أغلب من خصائص الرسالة، ألا وهى القصر والتمثيل وما يتطلبه من خيال وحوار مع التزام السجع والأسلوب البديعى مما جعلنا نسلكها فى صفوف المقامات وهو رأى كثير من الأدباء وخاصة الدكتور محمود رزق سليم.

---

(١) هو عبد العزيز بن سرايا الطائي (٦٧٧- ٧٥٠هـ) وهو أحد البارزين من شعراء جيله، وقد عاصر ابن نباته المصري وتنافسا معا في ميدان الأدب.
وكانت ثقافته واسعة فقد ولد في الحلة قرب الموصل وعاش في الشام ومصر، واتصل بأدباء كل بلد، حتي اتسعت مداركه،وكثرت مؤلفاته وبدائعه وشعره ونثره.
وقد قصد المنصور الأرتقي ملك ماردين، فحظي عنده وعند ابنه الصالح، واندمج في سياسة دولتهم، ومدحهم بقصائده خالدة، وهي «الأرتقيات» كما اتصل في مصر بعد حجة بالناصر محمد بن قلاوون، ومدحه بقصائد رائعة.
وقد افتن في نظم الشعر وضروبه وفنونه، فأجاد وأكثر من المدح والمديح النبوي والوصف والغزل، والفخر والحماسة والسياسة...، وينسب إليه اختراع البديعيات فهو يلزم في شعره من البديع ما لا يلزم؛ ليدلل علي تمكنه من صناعة البديع واللغة وحفظه لمفرداتها، كالتزام تصغير كل اسم في القصيدة، أو بدء البيت بحرف وانهائه به، إلي غير ذلك. وقد كتب عدة رسالات ومقامات، تتطلبتها مناسبات حياته، منها الرسالة المهملة، والرسالة التوأمية، والرسالة المشهورة (الدار في محاورات النار».

عناصرها:

١- صفى الدين أتاب عنه داره فى مخاطبة ود قلعة السلطان فكانت الدار والقلعة نائبين عن صفى الدين فى شكايته إلى السلطان.

٢- أن الفئران هى الضيف المقيم فى الدار والملازم لها، لا ترحل عنها، بخلاف الضيوف من الإنس، يتناقلون ما بين حط وترحال.

٣- وتكثر الفئران فى دور الكرماء، فتملأ البطون، وتنادى ضيوفها لتشاركها فيما ساقه الله إليها.

٤- أما دور البخلاء تهجره الفئران؛ لأنها لا فضل فيها لجائع ولا سند لمحروم.

٥- من العجيب أن يجتمع الغنى والبخل وينسجم الفقر والبذل فالأغنياء بخلاء يسدون الفرج ويرممون الشقوق، فتتوافد الفيران إليها وهى آمنة إلى جحرها، وراضية بمطرحها؛ فتسعد أمة الفئران فى دور الفقراء، وتهجر ديار الأغنياء البخلاء.

٦- وبينت الدار أن سبب نكبة صفى الدين هو ذلك الدين الذى أقرضه لنائب السلطان.

نص المقامة:

«بسم الله الرحمن الرحيم. المملوكة -والمحرومة المرحومة. الموحشة بعد الإياس) دار ابن الدكناس، تقبل الأرض بين يدى القلعة الشريفة، والذروة المنيفة، العزيزة البناء، سيدة القلاع، وواسطة عقد البقاع، وإنسان عين البقاع، التى قلائدها النجوم، ومطارفها الفيوم، وقرطاها الفرقدان وقلبها السماكان، ونطاقها الجوزاء وعجولها العواء، وفرقها المجرة، ونثر إكليلها الإكليل والنثرة، حصن النجباء، وكهف الغرباء، وكعبة الأدباء القلعة الشهباء».

ومن شكوى الدار قولها:

«وتنهى أن المملوكة والمظلومة، المضنوكة، يسكنها الحياء والأدب، وينطقها الإعياء والنصب، وشكوى الجماد إلى الجماد، كشكوى العباد إلى العباد، وأن المعهود من تقام له العهود، أن الله إذا خص مخلوقا بنعمة، عم بها أبناء جنسه، وأشركهم فيها مع نفسه».

وقالت تصف حالها بعد ساكنها الأول:

«فلما طوحت بساكنها الأيام إلى أقصى الشام جفاها الإخوان حينا طويلا، وهجرها الرفاق هجرا طويلا، فكابدت بعده هما وبوسا، وأقامت فارغة كفؤاد أم موسى، لا تجد أنيسا فى عراصها القفار، ولا تسمع حسيسا غير صهيل الفار، حتى رثت لها أكثر البيوت، وخايم على وجهها أسرة العنكبوت»،

وقام الخطيب قائلا:

«هذه الدار المباركة أول تربة تراكم أترابها وأول أرض من جسمكم ترابها، فلا يكن على أيديكم خرابها ألا وإنها منذ خلا مسكنها من مساكنها، وتمكن العفاء من أماكنها جعلتموها ندوة نهاركم وليلكم، وحلبة رجلكم وخيلكم، والآن قد انجابت عنها أيام البئوس، وأفلت طوالع النحوس، ولحظها الدهر بعين الرضا، وقضى بسعدها فصل القضا، وتولاها نعم المولى، وابتدر لسكناها الصفى الحلى».

ومن التفكه فى المقامة ما تحدثت به الدار تصف دخول صفى الدين فيها لأول مرة قالت:

«وإذا قد فتح الباب وولج به أمردان كأنهما الفرقدان وهو يتهادى فى مشيئته، ويميس بين حاشيته، وهو يكاد أن تقطر من أعطافه الخلاعة، وتلمع من أسرة وجهة الرقاعة، فطاف الدار، وهش لحسن الآثار، ثم مشى ورفقته، حتى جلس بالشباك الجديد، المشرف على الباب الجديد، فلما استقر به المكان، وأسرح طرفه فى محاسن البستان، أبدى لغلامه سغبا ولغبا وعلا: آتنا غداءنا لقد لقيتا من سفرنا هذا نصبا، فبادرت الولائد بالموائد، وسلكوا من الأدب أجمل العوائد، حتى إذا رفع الطعام من بين أيديهم، وردت أيديهم إليهم، حمدوا الله وشكروا وطمعوا ولم ينتشروا بل قالوا أول ما هضم به الطعام شئ من أرطال المدام

ما يهضم الزاد سوى قهوة فقربوها تحسونا وتقربوا
ولا تخافوا الإثم فى شربها فالله قد قال كلوا واشربوا

و - فى المـدح

وهناك فى العصر المملوكى مقامات قيلت فى المدح، وإن شارك المدح بعض الأغراض الأخرى كالتعليم والوصف.

فنجد ابن الوردى فى مقامته المشهدية يمدح فيها قاضى قضاة الشافعية فى دمشق كمال الدين الزملكانى فى أربعة وأربعين بيتا ليعفيه من منصبين فى النيابة عن القضاء، لأن نزاهته تنافى الرشوة فى منصبه، لذلك فضل الخمول على المناصب الرسمية وقد مرت عرضا ونصا فى الفصل السابق.

وقد مدح أيضا القلقشندى بدر الدين بن فضل الله العمرى رئيس ديوان عصره فى مقامته، ليسلكه فى الدرج، ويكون أحد كتاب ديوانه قال يمدحه:

فـهـو قطبـهـا الذى تدور عليه، وابن بجـدتهـا التى ترجع فى علومـهـا ورسومها وسائر أمورها إليه، فلو رآه الفاضل عبد الرحيم لم ير لنفسه فضلا إلخ وقد مر ذكرها فى باب آخر.

أما مقامة ابن حجة الحموى الزورائية فهى مدح خالص للأديب العالم صدر الدين ابن الأدمى وسنتحدث عنها بتفصيل وتقويم.

الزورائية:

التحليل: وهذه المقـامة قـيلت فى المدح عـارض فـيـهـا ابن حـجـة[(١)] الحريرى فى مقامته الزورائية التى عجز عن بعض فصولها القـاضى الفاضل فأثبت ابن حـجة كـفاءته ومقـدرته بمعارضـة هذه المقـامة وإن ضـمنهـا المدح لصدر الدين بن الآدمى.

---

(١) ولد في حماة ٧٧٦ وقيل ٧٧٧ ومات ٨٣٧هـ واعتمد علي ساعده في طلب الرزق وعلي فطرته لتحصيل العلم والأدب فاشتغل بعمل الحرير والأزرار، فجلس إلي الفقهاء والعلماء فكثر شيوخه وتطوافه في البلاد، وتلمس ذلك في كتابه «خزانة الأدب».

وابن حجة أديب ذواقة ناقد تأثر كثيرا بالقاضي الفاضل وابن نباته وصفي الدين الحلي فبدا واضحا في أسلوبه الشعري والنثري وفي النقد ولقد اتصل بالمؤيد شيخ فكتب له ومدحه بقصيدة تبلغ ٨٦ بيتا ذكر فيها أهم أحداث المؤيد فلما مات المؤيد هجر الديوان من بعده.

وقد كثرت مؤلفاته فكان له قصائد ودواين ومختارات شعرية من الشعراء السابقين وله كتب في النقد والبلاغة والأدب ومنها «خزانة الأدب» و «كشف اللثام عن وجه التورية والإستخدام» و «بلوغ المرام» في السيرة النبوية «والسيرة الشخصية» و «ولزقة العطار» و «لطائف التلطيف» أما خزانة الأدب ففيها قصيدة سماها تقديم أبي بكر وهي قصيدة بديعية في مدح الرسول والواقع أنها عرض لألوان البديع مائة واثنين وأربعين نوعا وقارن بينها وبين بديعية الحلي مفضلا بديعيته.

وهذه المقامة هى أقرب إلى الرسالة منها إلى المقامة لأسباب هى:

أنها لا قصص فيها ولا تمثيل ولا راوية ولا خيال وإنما هى حديث خالص للمدح فقط.

ولقد غالى ابن حجة فى البديعيات فيها وخاصة السجع ومراعاة النظير والتورية مما أوقعه كثيرا فى التعقيد والغموض حتى ليجد القارئ عسرا فى فهم المراد...

نص المقامة:

قال فى مطلعها:

يقبل أرضا بالعلا قد تجسدت   بأرواح أهل العلم روضة مشتهى
وهبت بأنفاس العلوم قبولها   ولا زال صدر الدين منشرحا بها

وينهى أن الصدر رأس العلوم، وكم له من فرق دق على الأفهام وهو كالغرة فى جباه الأيام لازال المجد له حاجبا مقرونا بسعده الشامل، ولا برح بعلمه عينا لوجوه السمائل، فلله أهداب معانيه التى هى أسحر من عيون الغزلان، وأمضى من السيوف إذا برزت من الأجفان، وأصداغ فضائله التى هى عاطفة على وجنات الوجود، لأنها كالعوارض الماطرة، وكم أنست عند ذكره من سالفة، وكم لها فى قلوب الأعداء من خذوذ، وندى جوده إذا جاءه الشارب وجد عنده شفاه، وحلاوة نظمه الذى أنسانا ذكر العذيب وثناياه، وعنق مكارم التى ألفت من البديع الإلتفات، وأوصافه التى نفدت على خد الدهر شامات، حتى تبدلت سيئاته حسنات، كف عنا تعب الفقر، بكرم راحته المتزايد، من غير أن يقال له ساعد، وشهدنا بأن أياديه بحر يفيض بصنائعه، فأشار النيل إلى قبول هذه الشهادة بأصابعه» إلخ ويلاحظ فيها الافتتاح بالشعر ثم استعمال أعضاء الإنسان وإكثارة من التوريات الدقيقة– مثل عاطفة وسالفة.

هـ - في الكدية

لو فتشنا فى مقامات العصر المملوكى على مقامة واحدة خالصة للكدية لما وجدنا بخلاف المقامة فى عصورها السابقة فنجد المقامة الساسانية عند الحريرى قد خلصت لفرض واحد وهو الكدية.

أما المقامة فى العصر المملوكى فلم تخلص للتكدية بل اهتمت بالأغراض الأخرى، وقد تأتى الكدية تبعا، اللهم إلا فى القليل النادر أن تتمحض المقامة فى ذلك العصر للكدية، مثل مقامة صفى الدين الحلى، وهى «الدار فى محاورات الفار» وأما بقية المقامات التى اشتملت على التكدى فقد كانت تحمل أكثر من غرض كالتعليم والوصف بالإضافة للكدية، وذلك مثل صفى الدين فى مقامته «التوأمية» وفى مثل «المشهدية» لابن الوردى حيث استجدى القاضى الزملكانى فى أن ينقله من ولايته وإلا فليعزله من نيابة القضاء، وفى مثل مقامة القلقشندى التى مدح بها بدر الدين محمد بن على بن فضل الله العمرى صاحب ديوان الإنشاء فى عصره وطلب منه فى نهاية المقامة أن يلحق بديوانه فاستجاب له صاحب الديوان وعينه منشئا فيه.

مظاهرها:

لقد أخذت المقامة فى العصر المملوكى أغراضا متنوعة منها الكدية وقد تميزت الكدية فى هذا العصر بمظاهر منحت المقامة لونا خاصا بعصرها منها:

١- أن الكدية لم تكن الغرض إلا فى النادر كمقامة صفى الدين الحلى «الدار فى محاورات الفار» وإن اشتملت على غرض آخر.

٢- أن كتاب المقامة أنفسهم كانوا هم المستجدين فى الغالب أمثال صفى الدين والقلقشندى بخلاف المقامة فى العصر السابق لم يؤثر عن الهمذانى ولا الحريرى أنه استجدى بالمقامة لنفسه.

٣- أن الاستجداء فى المقامة كان يأتى مباشرة كما طلب الوظيفة القلقشندى صريحة، وكما طلب النقل أو العزل ابن الوردى صراحة أيضا، ولم يكن الاستجداء عن طريق الخيال والتعبير غير المباشر اللهم إلا مقامة صفى الدين الحلى حيث خاطبت داره قلعة السلطان.

أما المقامة فى العصر السابق فكانت الكدية تأتى عن طريق الخيال والتعبير غير المباشر.

وفى التوأمية لصفى الدين نلمس التكدية أيضا عن طريق غير مباشر وذلك لأنه عارض بها الحريرى ومتفوقا على القاضى الفاضل الذى عجز عن معارضتها، فعارضها الحلى؛ ليتقرب إلى السلطان، وليثبت كفاءته فينزله

السلطان منزلة القاضى الفاضل فى عصره مع أنه قد تفوق على القاضى بمعارضته الحريرى فى ذلك.

وفى هذا نجد صفى الدين الحلى قد استجدى وظيفة من السلطان بهذه المقامة.

أطوار المقامة

لقد اصطبغت المقامة فى العصر المملوكى بصبغة أفردتها عن نظيرتها فى العصر السابق ؛ لذلك اتصفت المقامة بمظاهر جديدة تولدت من روح العصر ومن الظروف الثقافية والفكرية والسياسية التى أحاطت بكتابها وهذه بعض مظاهر الأطوار فى مقامة العصر المملوكى.

١ - تعدد البطل :

كانت المقامة عند الهمذاني والحريرى تدور أحداثها حول بطل واحد هو أبو الفتح الإسكندرى أو أبو زيد السروجي.

أما المقامة فى العصر المملوكى فكان فيها بطل واحد أحيانا وعدة أبطال أحيانا أخرى.

أما المقامات التى تعددت فيها الأبطال فمنها المقامة الصوفية فأبطالها عشرة رجال وفيهم شيخ طريقتهم ويضاف إليهم الراوية؛ لأن أحداث المقامة كانت موزعة بين شيخ العشرة وبين الراوية بل معظم أحداثها نسبت إلى الراوية.

والمقامة الوردية للسيوطى كانت معركة طاحنة بين الورد والنرجس والياسمين والبان والبنفسج والنيلوفر والآس والريحان ومقامة الشاب الظريف قد وقعت أحداثها حول بطلين: وهما الشابان العاشقان؛ فقد تحدث كل منهما عن عشقه وحرارة شوقه.

٢ - تعدد الراوية :

لقد كانت المقامة قبل العصر المملوكى لها راوية واحدا كعيسى بن هشام عند الهمذانى أو الحارث بن همام عند الحريرى.

ولكن الراوية في مقامة العصر المملوكي لها أكثر من راوية ويبدو ذلك في «صفو الرحيق في وصف الحريق» لابن الوردى فقد قال حدث غيث بن سحاب عن ندى بن بحر، فقد روى غيث بن سحاب عن راوية آخر هو ندى بن بحر.

٣ - اختلاف الراوية باختلاف الموضوع :

المقامة قبل العصر المملوكي كان لها راوية واحد فقط، لا يتخلف عند كاتبها، ولا يختلف كعيسى بن هشام عند البديع والحارث بن همام عند الحريرى؛ لكنها في العصر المملوكي اختلف الراوية في المقامة عند كاتبها لاختلاف الموضوع.

وذلك مثل مقامة ابن الوردى «صفو الرحيق في وصف الحريق» فقد أتى براوية يتناسب مع موضوع المقامة وهو الحريق الذى يحتاج إلى الماء حتى يطفئ غلته ولم يذكر هذا الراوى في مقامته الأخرى.

وكذلك فعل القلقشندى حيث أتى براوية تتناسب مع موضوع مقامته فالراوية عنده هو «الناثر بن نظام» .

وقد اختلف الراوية عند السيوطى فكان في المكية هاشم بن القاسم وفى «رشف الزلال من السحر الحلال» أبو الدر نفيس بن أبى إدريس.

٤ - شبهها بالرسالة :

للمقامة في العصر السابق خصائص وعناصر تقوم عليها وهى الراوية والبطل والخيال والقص والتمثيل والحوار.

أما المقامة في هذا العصر فقد خلا بعضها من بعض هذه العناصر، بل اشتملت على عناصر أخرى تقربها من الرسالة كاشتمالها على ألفاظ الرسالة الملازمة لها وهى «المملوكة -ينهى- يقبل الأرض» كما في محاورات الفار» كما أن هذه المقامة خلت من الراوية، وإن وجد البطل في صور الدار التى نزل بها صفى الدين.

وليس في المقامة التوأمية ليس فيها بطل ولا راوية، مع أن صفى الدين عارض بها مقامة الحريرى.

والمقامة الوردية للسيوطى ليس فيها راوية، مع أنه فى مقامات له قد جاء براوية كما فى المكية وغيرها؛ فقد جعل الراوية «هاشم بن القاسم» ؛ لهذا كله نرى الآدباء يختلفون فى مقامات هذا العصر لفقدان بعض عناصر المقامة فمنهم من يجعلها رسالة ومنهم من يجعلها مقامة لاعتماده على بعض العناصر فى المقامة ولأدنى ملابسة كالمعارضة فى المقامة التوأمية فقد خلت من عناصر المقامة مع أن صفى الدين عارض بها الحريرى ؛ لذلك أطلق عليها بعض الأدباء مقامة لهذه الملابسة.

٥ - طول المقامة :

المقامات فى العصر المملوكى تمتاز بالطول نسبيا عن المقامة فى العصر السابق، وذلك يرجع لطول نفس كتابها، وقدرتهم فى الكتابة، وسندرس هذه الظاهرة بالتفصيل فى فصل خاص بطول المقامة وقلة الشعر وكثرة كتابها.

فمن المقامات الطويلة مقامة صلاح الدين الصفدى فى «دمعة الباكى ولوعة الشاكى» ؛ فهى فى كتاب مطبوع عدد صفحاته ثمان وأربعين صفحة.

وكذلك مقامة القلقشندى تقع فى خمسين وثلاثمائة صفحة. وأما مقامة السيوطى «رشف الزلال من السحر الحلال» طويلة ومطبوعة فى كتاب موجود فى دار الكتب المصرية.

٦ - التخلص من التعقيد :

يلاحظ فى مقامات العصر المملوكى عدم الإغراق فى العبارات الغامضة والألفاظ الغريبة، والبعد نوعا ما عن الأهاجى والألغاز حتى إن وقع فى بعض المقامات ألغازا لم يوضحها بطل المقامة فيقوم بتوضيحها كاتب المقامة نفسه ويبدو ذلك فى المقامة المكية للسيوطى فلم يترك السيوطى، الغموض واللغز فيها، بل قام بتفسير الغامض وإيضاح المبهم وحل اللغز فى عبارات معترضة، وبذلك كشف فى كل سؤال عن وجه الصواب، ومن ثم وضح فى المقامة الجواب ومثال ذلك كما فسر السيوطى البهار بمعنى السمكة والحر الفرس العتيق، والكميت الخمر وغير ذلك مما ورد من غريب اللغة وألفاظها فى المقامة المكية.

٧- خلو بعضها من الكدية :

إن المقامة فى العصر السابق لا تخلو بأى حال من الأحوال عن الكدية والتسول سواء كان ذلك صريحا أو غير صريح، أما المقامة فى العصر المملوكى فقد خلا بعضها من الكدية كمقامات السيوطى فى الطبيعة كالوردية والتفاحية والزمردية والفستقية والياقوتية وكذلك فى مقامات أخرى كالمكية والجيزية.

وليس معنى ذلك أن المقامة فى هذا العصر كانت خالية من الكدية فقد وضحنا فى فصل سبق فى أغراض المقامة فى العصر المملوكى ذلك توضيحا ظاهرا مع ذكر الأمثلة.

كثرة كتاب المقامة

يلاحظ أن العصر المملوكى مكتظ بكتاب المقامة، وهذا لم يعهد فى العصور السابقة وفى الدويلات التى سبقت دولة المماليك، فمثلا نجد الهمذانى فى عصر وحده فى سنة ٣٥٨- ٣٩٨هـ وهو منظم الطريقة، ثم تخلو الحياة الأدبية من المقامات بعد موت الهمذانى ما يقرب من قرنين حتى عصر الحريرى، الذى شاركه اثنان أو أكثر هما الأشتركونى ٥٨٧هـ ويحيى بن سعيد النصرانى ٥٨٩هـ وكتابا آخرين موزعين فى دويلات مختلفة لا فى دولة واحدة إلى دولة المماليك حتى إذا حكم المماليك البلاد كثر كتاب المقامة فمنهم على وجه التمثيل لا الحصر محمد بن إبراهيم الدمشقى ٧٢٧هـ فله المقامات الخمسون الفلسفية، وابن الجوزى وشهاب الدين التاجى المصرى وأحمد بن محمد المعظم الرازى من شعراء فارس ٧٣٠هـ كتب المقامات الإثنتى عشرة ونشرت فى باريس سنة ١٣٨٢ وابن سودون المتوفى ٧٨٧ هـ وقيل ٨٦٩ هـ وهو نور الدين أبو الحسن على بن سودون له مقامتان طبعت فى برلين والشاب الظريف ٦٦١- ٦٨٨هـ وابن الوردى المتوفى ٧٤٩هـ والقلقشندى المتوفى ٨٢١هـ والسيوطى ٨٤٩- ٩١١هـ وصلاح الدين الصفدى ٦٩٦- ٧٦٤هـ وصفى الدين الحلى ٦٧٧- ٧٠٠هـ وابن حجة الحموى ٧٧٧- ٨٣٧هـ.

وغير ذلك كثير مما لا يدخل تحت حصر وهذه ظاهرة تستحق التسجيل

والبحث ، ولعل الأسباب فى تكثر الكتاب وكثرة المقامة يرجع إلى الأسباب الآتية.

أسباب الكثرة :

١- قصر النفس في الشعر:

إن ضعف الموهبة الشعرية أدت إلى قصر النفس فى الشعر، فكان يوجد البيت أو البيتين أو أكثر من ذلك، وكان لابد أن تحفظ هذه الأبيات القليلة حتى لا تضيع، فوجد كتاب العصر أن المقامة لسيرورتها فى ذلك العصر هى خير وعاء للشعر، لذلك كثر الكتاب وكثرت المقامات، وإن وجدت قصائد طويلة فليست شعرية أو من الشعر بالمعنى الأصح، بل هى عبارة عن مصطلحات علمية قد جمعت فى نظم منسق كبديعتى ابن حجة وصفى الدين الحلى فلا يصح إطلاق الشعر عليهما.

٢- طغيان البديع:

طغيان البديع فى هذا العصر قصر نفس الشعر؛ لأن البديع عبارة عن قيود لفظية تقيد نغمات الأسلوب وإيقاعاته الموسيقية؛ لذلك ترك الأدباء الشعر، واتجهوا إلى النثر الذى يتحمل البديع ولا يتنافى معه.

وكان البديع فى الرسائل أقل من المقامة لأن الرسالة موضوعية أكثر من المقامة وفيها نوع من التحفظ والوصول بسرعة إلى الغاية منها.

أما المقامة فيأنس إليها الكاتب للترفيه أو التسلية والتلاعب والخيال القصصى الرائع فأقبل الكتاب عليها حتى راجت سوقها وكثر عشاقها.

٣- دولة النثر:

فى دولة المماليك كان للنثر صولة وجولة فيها، أما الشعر فكان ضعيفا خافتا.

ولعل اهتمام السلاطين والأمراء بديوان الإنشاء جعلهم يهيئون الديوان لشتى شئون الدولة مما رفع شأن النثر حتى بلغ أزهى عصوره فى هذه الفترة؛ لذلك كثر كتاب النثر ومن بينهم كتابة المقامة.

٤- ضعف الذوق عند المماليك:

لاختلاف أجناس المماليك ونشأتهم غير العربية ضعف فيهم الحس اللغـوى والذوق الأدبى، الذى يمكنهم من تذوق الشعـر، وإدراك مراميـه، والوقوف على غايته النبيلة؛ لذلك كانوا لا يفهمون إلا التعبير المباشر، ولا يوجد ذلك إلا فى النثر فحاول الأدباء أن يعبروا عن مشاعرهم فى المقامات وهى ما يستطيع المماليك إدراكه وفهمه؛ وبخاصة إذا عرفنا أن معظم المقامات فى هذا العصر قد خلت من التعقيد.

الرمزية في المقامة

معنى الرمزية:

الرمزية من الرمز وهي الإشارة إلى المعنى والإيجاز، وغير المباشرة فى التعبير، وهو ما استقر عليه الأدب العربى وهو فى الوقت نفسه رأى ابن رشيق، وتتسم الرمزية بالغموض في المعنى، ولابد لهذا الغموض من شكل معين فى الأساليب، وهذا الشكل الأسلوبى الذى يعنينا منه أمران فقط لاتصالهما بالمقامة، وهما البديع بمحسناته، والألغاز بألوانه، لانتشار هذين الشكلين فى المقامة كان علينا أن نقف على الرمزية فيهما بخاصة ثم نوضح الرمزية فى المقامة بصفة عامة.

١ - الرمزية فى علم البديع والزخرف:

أسلوب البديع يتبع غير المباشرة فى التعبير، والإشارة إلى بعض المعانى من بعيد، ومن ذلك نشأ الغموض فى المعنى، والتستر عليه فى الأدب العربى، واستقر هذا المذهب عند أبى تمام، فأصبح زعيمه فى الشعر، فقد كان أبو تمام يوجز إيجازاً شديداً عن المعنى، ويقصر حيناً فى أدائه، وفى إكثاره من البديع، وهو التعبير غير المباشر وهذه الخصائص من مظاهر الرمزية.

يقول الآمدى فى موازنته بين أبى تمام والبحترى أن النقاد قد برحوا بالبديع وثاروا عليه؛ فهو التزام الاستعارة والطباق والجناس وما إليه، وكلها محسنات تستر المعنى وتوقع فى الغموض، فأخفى ما فى الشعر من صحة العبارة وانكشاف المعنى ، هذا البديع يفسد الصفات الشعرية أ.هـ.

لقد فطن الأدباء أن يكون أسلوبهم فوق أسلوب العامة من الناس فى أحاديثهم العادية؛ فالتزموا الجدة والطرافة فى التعبير، وهى المذهب البديعى، حتى يمتاز أسلوبهم عن أحاديث العامة من الناس، فلا يتصفوا فى أساليبهم بالابتذال.

وقد حاول الأدباء أن يتعدوا فى أسلوبهم عن أسلوب العامة من الناس فى أحاديثهم العادية؛ فالتزموا الجدة والطرافة فى التعبير، وهى المذهب البديعى، حتى يمتاز أسلوبهم عن أحاديث العامة من الناس، فلا يتصفوا فى أساليبهم بالابتذال.

وحاول الأدباء أن يتعدوا عن هذا الابتذال وأن يتجهوا فى التعبير إلى جدة وطرافة فى شكل بديعى زخرفى بالإشارة إلى المعنى دون التصريح به فتناولوا فى ذلك الإشارات التاريخية والاجتماعية، وهى ما تناوله ذلك النوع البديعى، الذى يعرف عند البلاغيين بالتلميح، ويعرفه صاحب الطراز، بأن يشير المتكلم فى أثناء كلامه ومعاطف شعره أو خطبة إلى مثل سائر أو شعر نادر أو قصة مشهورة ومن أمثلة ذلك قول الشاعر:

لعمرو مع الرمضاء والنار تلظى   أرق وأحنى منك فى ساعة الهجر

وهو يشير إلى البيت المشهور:

المستجير بعمرو عند كربته   كالمستجير من الرمضاء بالنار

أما الإشارة إلى قصة فكقول أبى نواس:

فلا خير فى رد الأذى بمذلة   كما رده يوما بسوأته عمرو

وهو يشير إلى قصة عمرو ذاعت وانتشرت بين الناس.

فأسلوب التلميح فى الأدب العربى من ألوان البديع، وهو تعبير غير مباشر ويبدو التلميح فى المقامة العراقية لبديع الزمان وفى المقامة الطيبية للحريرى، وفى المقامة التوأمية لصفى الدين، وفى مقامة القلقشندى. ونضرب مثالا واحدا لذلك «يقول الحارث بن همام أيجوز الوضوء مما يقذفه الثعبان قال: أبو زيد السروجى وهل أنظف منه العريان، والثعبان جمع ثعب وهو سيل الوادى وهكذا.

ولو استقصينا ألوان البديع لوجدنا معظمها يقوم على الرمز والتعبير غير المباشر، فالتوريه لا يقصد بها المتكلم أو الأديب المعنى القريب؛ لكنه يقصد المعنى البعيد، فالتورية خير تصوير عن نفسية الأديب دون أن يقع عليه لوم ظاهر وتهمة صريحة.

وكذلك الجناس ففيه لفت النظر عن المعنى فى العبارة، وشغل الذهن بظاهر اللفظ وبريقه وإيقاعه الموسيقى عن البحث فى المعنى، وبذلك يحول الأديب اتجاه القارئ من المعنى إلى اللفظ وبريقه وموسيقاه وكذلك الاستخدام والطباق والمشاكلة والمزاوجة والسجع إلى غير ذلك من ألوان البديع؛ فهى ألوان مغرية تستبد بانتباه القارئ، حتى ينصرف عن المعنى الذى ربما يكون تهديدا أو وعيدا.

ولذلك لم يحفل أى فن من فنون الأدب بالبديع مثل ما حفلت به المقامة فى الأدب العربى، وخاصة فى العصر المملوكى، حيث كانت المقامة هى الرداء الوحيد الذى يستر الأديب ويحفظه من أذى الآخرين، وقد أدى ما يهدف إليه فى ظل هذا الثوب البديعى من نقد وتهديد، ووصف لحالة المجتمع السياسية والاجتماعية ونقدها دون أن توجه إليه تهمة ظاهرة أو كذب واضح ولقد عنى كتاب المقامة عناية بالغة بفنون البديع فيها، لأنها أدت إلى ستر معانى النثر بغلاف صفيق من الأصباغ والألوان حتى يصبح المعنى غامضا، وليس غموض هذا كغموض الرمزية الحديثة الغربية من الإيحاء والانطلاق فى عالم من الأوهام والأحلام، بل اتصفت الرمزية فى الأدب العربى بالإيجاز والتعبير غير المباشر، وهما دعامتا الرمزية فى أدبنا العربى.

إذا كان البديع قد طغى بهذه الصورة وسيطر على فنون الأدب فى العصر المملوكى فعلينا أن نقف على أسباب هذا التسيطر، واشتمال فنون الأدب على الزخارف والبديعيات.

أسباب تسلط الزخرف والبديع في العصر المملوكي:

كان لطريقة ابن العميد فى النثر فعل السحر عند الكتاب من بعده وعاون على ذلك استمرار المؤثرات البيئة والحضارية والثقافية وغيرها؛ فكان استمرارها إيذانا باستمرار الدعائم البيانية والمحسنات البديعية، وتركزت ألوانها

وضاعت تحت تضاعيف الزخارف معالم المعانى ولعل أهم أسباب ذلك هى:

١ - تمكن السيادة للعجم:

ولذلك أصبح العرب وغيرهم من أهل الأدب فى حاجة إلى التملق للأعاجم فجرهم ذلك إلى تنميق العبارة والمبالغة فى الإطراء والتأنق فى الإنشاء إلى حد الغموض فى المعنى والتعسف فى ثيابه.

٢ - ازدهار العمران ومظاهر الحضارة:

فإن طبيعة التحضر والتقدم فى العمران الإسترسال فى تزويق العبارة وأنواع البديع والجناس شأن المتحضرين فى سائر أحوالهم؛ فإنهم يجنحون إلى أساليب الرخاء، والتأنق فى كل شئياً؛ فتجاوزوا فى الإنشاء والتكلف فيه، لذلك فإن للبيئة الأثر الكبير فى طبع صيغتها على ما حولها فى الوجود.

٣ - عادة الصور المسبوقة والمعانى المطروقة:

أدباء العصر السابق قد تناولوا فى أدبهم كل المعانى والأفكار والصور فى العصر الذهبى ومن هنا لم يتركوا لمن بعدهم شئياً فكانوا يدورون حول الصور المسبوقة، والمعانى المطروقة، فأشعرهم ذلك أنهم لم يأتوا بجديد فى عصرهم، فعمدوا إلى التجديد فى الشكل والأسلوب فألبسوا صورهم وأفكارهم المطروقة حلل البديع، وأردية الزخارف، وملابس التنميق والتزويق، فتعثرت لغة الكلام، وتورطوا فيما لم يأمنوا مغبته، حتى قيض الله لهذه اللغة من أزال عنتها من هذه الأثقال، وأطلقها من هذه القيود فى العصر الحديث.

٤ - فساد النظم:

فساد النظام الاجتماعى والإقتصادى والسياسى بجانب السلطة القوية والضرب على أيادى الخارجين على الدولة أدى كل ذلك إلى الخوف والتستر.

لكن الأديب على الرغم من خوفه فقد انتقد هذه النظم فى شتى مظاهرها فى شئ من التستر وفى لون من الحذر، فلجأ إلى البديع فى التعبير والزخرف فى الأسلوب لصرف القارئ عن المعنى الذى يحمل روح النقد إلى الإنبهار باللفظ، وبذلك لا يقع الأديب تحت طائلة القانون، ويساق إلى معاقل السجون، ومن ذلك جاءت الرمزية فى أدبهم.

٢- الرمزية في الألغاز:

نجد الغموض أيضا يلازم الألغاز؛ فإن الغموض فى اللغز هو الأصل ولم يستعمل اللغز فى بداية الأمر، لأغراض جمالية فنية، وإنما كان يستعمل رياضة للفكر وشحذا للقريحة؛ لأنه كما يقول ابن الأثير يشتمل على معان دقيقة تحتاج فى استخراجها إلى توقد ذهن، والسلوك فى معاريج خفية من الفكر، كما استعمل احتراسا من العدو وتقية، يخرج بها الكلام من الكذب.

ويقول ابن قدامة فى نقد النثر «إنما تستعمل المعارضة «وهى اللغز عنده» فى التقية، وفى مخاطبة من خيف شره فيرضى بظاهر القول، ويتخلص فى معناه من الكذب الصراح».

ومن أمثلة ذلك قول شريح وقد خرج من عند عبد الملك بن مروان فى الساعة، قال تركته يأمر بالوصيفة، وينهى عن النواح.

وفى هذا تبدو الرمزية حيث أن اللغز يشير إلى معنى يخالف ظاهر الأسلوب، وهى ما قامت عليه المقامة، فقد اشتملت على ألغاز، وخاصة مقامات الحريرى، ومنها المقامة الغطيفية بسط فيها اثنى عشرة مسألة نحوية بعد أن قدم لها اثنى عشر سؤالا على طريقة التعمية والألغاز وتبدو الألغاز أيضا واضحة فى مقامات السيوطى وخاصة المكية وقد سبق أن تكلمنا عنها بإفاضة وبينا الألغاز فيها.

الهدف من الرمزية في المقامة

وفى الأدب العربى نرى الرمزية بنوعيها[١] تحققت ووجدت فى ألوان من الأدب العربى كقصص الحيوان ورسائل إخوان الصفا ورسالة الغفران وحى بن يقظان والمقامات:

أ- عند المشارقة:

١- قبل العصر المملوكى:

كان للضغط الاقتصادى، والغبن الاجتماعى؛ والظلم فى عدالة التوزيع

(١) الرمزية الأسلوبية والموضوعية.

لأرزاق الناس؛ وانتشار البطالة وسد ثغرات العمل؛ أثر كبير فى تكثر المستجدين، وانتشار الشحاذة فى الدولة العباسية، لا سيما بلاد فارس، ولعل النزعة الكسروية الطاغية وهى الفوارق بين الطبقات والفواصل الاجتماعية كانت أكثر ظهورا فى البيئة الفارسية منها فى أى بيئة أخرى فى العالم الإسلامى.

وقد أوحت هذه الأحوال فى المجتمع وتلك الرزائل غير الإنسانية إلى بديع الزمان الهمذانى بذلك اللون القصصى المعروف بالمقامات، وهى تدور حول الكدية والاستجداء غالبا، وقد تبعه الحريرى فى تلك، ثم أنها حكايات مسجوعة، تقوم على حيلة يبتدعها رجل لكسب المال عن طريق التكدى، صيغت فى أسلوب أدبى مشوق، وكل من أبى الفتح الأسكندرى وأبى زيد السروجي يحتال لجلب المال بشتى الوسائل.

لذلك كانت المقامة صورة صادقة لأدب الكدية، الذى انتشر فى هذا العصر، وتنوعت فيه أساليب الخداع والحيل والدهاء لجلب المال فى صور تتشابه كثيرا مع ما يقوم به «الأدباتية» فى عصور الركود الثقافية كعصر الخمود التركى فى الأصقاع العربية.

وقد سمى الهمذانى مقامة باسم التكدى وهى المقامة الساسانية كما أفصح الحريرى فى مقامته الساسانية عن كثير من دوافع التكدى والاستجداء فقد قال أبو زيد لابنه:

«إنه قد دنا ارتحالى من الفناء واكتحالى بمرود الفناء، وأنت بحمد الله ولى عهدى، وكبش الكتيبة الساسانية، وكنت سمعت أن المعايش إمارة ،وتجارة وزراعة وصناعة فمارست هذه الأربع لأنظر أيها أوفق وأنفع فما أحمدت منها معيشة، ولا استرغدت فيها عيشة، ولم أرما هو بادر المغنم، لذيذ المطعم، وافى المكسب، صافى المشرب إلا الحرفة التى وضع ساسان أساسها ونوع أجتاسها».

٢- فى العصر المملوكى:

وقد تبع البديع والحريرى كتاب المقامة فى العصر المملوكى، فقامت بعض المقامات فى هذا العصر على الاستجداء والشحاذة أو طلب المعيشة

والوظيفة كما فى مقامة صفى الدين الحلى «رسالة الدار فى محاورات الفار» فهى تدل على ما كان يعانيه أدباء العصر من شظف العيش، وقلق الحياة وضياع الحق، وما كانوا يبذلون فى سبيل الرزق من حيل، إذ لم يكن يأتيهم رزقهم رغدا، وقد أفصح صفى الدين عن سبب كتابته هذه المقامة أو القصة الفكاهية الدعابية المازحة الجادة فقال: «أنشاتها على لسان الدار التى أسكنها بماردين وتعرف بدار ابن الدكناس إلى القلعة الشهباء وأرسلتها إلى الملك الصالح أبى المكارم شمس الدين أشكو بفحواها، مماطلة نائب له بدين كان بعضه، وبعض بمبلغ طائل، كتبه على نفسه، وأخرجه على مصالح الدولة، وتعذر عليه وفاؤه، ولم أوثر محادثته لسابق صحبة بيننا، فأنشأتها على سبيل الخلاعة والمزاح، فقد وقف السلطان عليها وأطلق المال من خزائنه العالية» وغيرها من المقامات فى العصر المملوكى التى تقوم على هذا الهدف كمقامة القلقشندى الذى يطلب من رئيس الديوان أن يلحقه به منشئا؛ فاستجاب له، وعينه فى الدرج بعد أن عرض عليه قدرته الإنشائية واستحقاق العمل فيه بطريق غير مباشر أما بعضها الآخر فى هذا العصر فلم يقم على الاستجداء والتكدى، بل كان فى أغلب الأحيان وصفا وقصصا وتمثيلا وتقليدا فقط، لمقامات الهمذانى والحريرى وقد مرت الأمثلة الكثيرة عندما تكلمنا عن أغراض المقامة فى العصر المملوكى.

ب- عند المغاربة:

ولقد قلد الأندلسيون المقامة عند المشارقة، وكانت المقامة عندهم تقوم على مجاراة ومعارضة مقامات الهمذانى والحريرى، فكانت المقامة فى المغرب تقليدا لها فى المشرق، لكن غلب الخيال عليها لشغفهم بالموضوعات الخيالية.

ولعل هذه النزعة الخيالية هى التى دفعتهم إلى كتابة مناظراتهم الخيالية كالمناظرة بين السيف والقلم لابن برد الأصغر.

لذلك خلت المقامة الأندلسية من الباعث الاقتصادى والغبن الاجتماعى لكثرة الخيرات فى بلادهم، ولأن الروح العربية السائدة لم تنم فى ظلالها الفوارق الشاسعة، بين الطبقات، ولم تعبث بأرزاق العباد، وفرض الضرائب الباهظة على النحو المعروف فى الشرق، الذى دعا البديع الهمذانى

إلى نسجه مقاماته فى ذلك الحين.

ولقد آثرت الاطالة فى هذا الفصل قصدا إلى تمييز المقامة فى العصر المملوكى عنها فى العصور الأخرى ومدى دلالتها على المجتمع، وما تقوم عليه من الرمز، فإذا وضحت الرمزية فى ذلك فإنه أدعى إلى إظهار الرمزية فى مقامات العصر المملوكى وقد سبق أن قلت أن الدراسات المقارنة توضح معالم الموضوع وتبرزه.

البطل في المقامة

اكتملت الصورة الفنية للبطل فى مقامات الحريرى عنها فى مقامات الهمذانى فالبطل كما قال الغنيمى قد احترف مهنة الشحاذة وهو صغير السن فكلما تقدمت به السن تفنن فى وسائلها، حتى خبر هذه المهنة، فلما كبر وقصرت رجلاه عن مقارعة الأبواب، جلس إلى ابنه وأخذ يوصيه ويعلمه أسرار هذه الحرفة، وفضل نعمتها عليه، وفضلها على من سواها، ثم لفظ آخر أنفاسه بعد أن مكن لحرفته فى الأرض وضمن الخير لمن يتعهدها من بعده فالمقامات كلها عند الحريرى تمثل قصة متكاملة لها بداية ووسط ونهاية، وكان البطل فى مقامات الهمذانى أقل نضجا من مقامات الحريرى كما بينا.

ويرجع سبب ذيوع المقامة وشهرتها فى مختلف العصور إلى اشتمالها على العناصر القصصية وركوب متن الخيال ومعايشة القارئ لتجربة بطلها فى الأحداث، التى دارت حوله ، لهذا كان الأسلوب فيها أسلوبا جذابا قويا مشوقا فأندفع إليها الكتاب والقراء على حد سواء، ونالت حظوة من الأدب فى مختلف عصورها، ويكفيها فخرا أنها كانت البذور الأولى للقصة الحديثة، التى تعتبر أعظم فنون الأدب المعاصر وأقواها شعبية وتأثيرا.

من هنا كان علينا أن نتعرف على حقيقة البطل فيها ثم خصائص أحداثها ثم علاقتها بالقصة الحديثة.

فالبطل فى مفامة العصر المملوكى نوعان:

١- نموذج إنسانى ٢- نموذج شخصى متحرك.

١- النموذج الإنسانى:

قد عرفنا فيما سبق أن هناك فى العصر المملوكى مقامات جاءت للكدية وإن حملت أغراضا أخرى، وأن هناك مقامات لم تطف حول الكدية من قريب أو من بعيد، وقد وضحنا الأمثلة على ذلك، والذى يعنينا فى هذا الموضوع هو البطل فى كل من الغرضين السابقين، وهما الكدية وغير الكدية هل كان البطل نموذجا إنسانيا حيا فى المقامة أم أنه شخصية جامدة ميته لا تمت إلى الحياة الإنسانية الواقعية بشئ؟ هذا هو السؤال وعلينا أن نجيب عليه. فالبطل بصفة عامة فى المقامة [المملوكية] شخصية أدبية اجتماعية واقعية وإن بدت الشخصية فى صورة خيالية حينا» وهى فى نفس الوقت من بين الطبقات الدنيا أو الوسطى فى المجتمع.

فالنموذج الإنسانى فى مقامات الكدية- ومعنى إنسانى أن يكون البطل متصفا بصفة الإنسانية الواقعية فى الحياة بما فيها من عناصر الخير والشر- شخصية أدبية من جهة وشخصية واقعية فهى صورة لفئة البائسين طرداء المجتمع الذين لم يفسح لهم المجتمع مكانهم فيه من جهة أخرى.

وعلى هذه الصورة الحية يكون البطل فى المقامة المكدية إنسانيا بمعناه الواسع، فهو شخصية أدبية ذو ثقافة واسعة، وقدرة فكرية ولغوية وأدبية ونقدية فائقة، وهو فى نفس الوقت شخصية مهضومة الحق، ضاق المجتمع بها؛ فلم يجد له مكانا على الرغم من قدرته وكفاءته فى كل شئ، بل الأدنين منه كان لهم مكانهم فى المجتمع.

لذلك نجد البطل ليس شخصية أدبية فكرية وشخصية واقعية مهضومة الحق فى المجتمع فحسب، لكنه أيضا شخصية متبرمة ساخطة على الزمن وأهله ولذلك كانت حيل البطل منبعثة عن أعماق نفس محزون ؛ فكانوا بهذه الحيل يهجون المجتمع وينتقمون منه فى آن واحد.

ومن ثم يبدو أن سلوك البطل ذو معان عميقة متصلة بواقع المجتمع الذى يكاد يسحقهم، فيتمردون عليه، وهذا كله يتحقق لو تعمقنا فى أحوال البطل فى مقامة العصر المملوكى المكدية، وخاصة مقامة «الدار فى محاورات الفار» لصفى الدين الحلى، وإن كان قد ظهر فى ثوب البطل خيال واسع حين قامت

شخصية الدار مقام شخصية صفى الدين فى التكدية وأرى أن هذه المقامة من النوع الثانى الذى سأتكلم عنه بعد هذا النوع وهو التشخيص الحى فهو أقرب وإنما ذكرتها هنا عمدا، لأبين أن البطل فيها خيالى على الرغم من أنه بالمفهوم لا بالمنطوق، واقعى يتمثل فى شخصية صفى الدين. أما البطل الواقعى فيتراءى لنا فى شخصية القلقشندى فى مقامته، فقد كان القلقشندى يلبس ثوبى الراوية والبطل وهذه المقامة هى أقرب إلى ما نحن فيه فبطلها شخصية أدبية محتالة بذوق وأدب، وناقمة ساخطة، لأن القلقشندى استعرض مهارته وقدراته فى صناعة الإنشاء، التى لم يتفوق فيها أحد إلا العمرى صاحب الديوان لا لشئ إلا لأن يلحقه العمرى بوظيفة فى الدرج لديوان الإنشاء.

فقد أبان عن شخصيته العلمية والأدبية فى براعة، حتى بلغ غاية السمو الأخلاقى، وهو عنصر خير فى الإنسان، لا شك فى ذلك ثم انحدر القلقشندى إلى عنصر الشر وهو الاستجداء والتسول الواضح الصريح فطلب الوظيفة من العمرى وطلب الوظيفة معلوم ضمنا من مقدرته العلمية والأدبية فى المقامة بالإضافة لحال القلقشندى، ولكن التصريح بها فيه من التبذل والنزول، وليس فى هذا نقص عند القلقشندى، فإن الشخصية الواقعية لابد أن تكون كذلك حتى تمثل الشخصية الواقع فى هذا المجتمع الغفل، فقد هضم حقوق الممتازين بينما أعطى غيرهم ما لا يستحقون.

أما البطل فى غير المقامة المكدية فى العصر المملوكى فهو شخصية إنسانية أدبية وواقعية أيضا تمتزج فيها عناصر الخير وعناصر الشر ومثال ذلك مقامة صلاح الدين الصفدى: «دمعة الباكى ولوعة الشاكى».

فبطلها صورة واقعية للإنسان فى ذلك العصر حيث يتناثر الشباب التركى والصبية العجم كالأقمار فى دياجير الظلام وفى مكنونات الرياض والأزهار.

٢- نماذج تشخيصية:

وأما بطل المقامة التشخيصى الحى المتحرك؛ فهو يختلف مع النموذج الإنسانى فالتشخيص لا يكون إلا فى المعانى والجماد والظواهر الطبيعية فيبث الأديب فى المعانى والمجردات الحركة والحياة؛ بل المظاهر الشخصية للإنسان

كلها، بذلك يكون الجماد إنسانا يتكلم وشخصا يحس ويتألم، أما النموذج الإنسانى فلا يكون إلا فى الإنسان العاقل المفكر.

وعلى ذلك فالبطل بهذه الصورة فى هذا النوع التشخيصى كان يمثل النمط الثانى فى المقامة المملوكية؛ فأعطى الكاتب للبطل الجامد والظواهر الطبيعية صفة الشخص العاقل الذى يتألم ويحس، ويحب ويكره، ويدافع ويمنع وهذا ما قام به صفى الدين فى مقامته «الدار فى محاورات الفار» فقد تكلمت الدار وناقشت الفار فى دولة الفيران ودافعا معا عن حق صفى الدين فى الحياة، وأنه أحق من غيره فى الارتزاق ورفع الدين عنه وإعطائه حقه.

وكذلك مقامات السيوطى فى الطبيعة ومظاهرها كالورديه والتفاحية والزمردية لقد بث فيها الحياة والحركة والعقل والتمييز والدفاع عن كيانها وتفضيل نفسها على سائر الأزهار وكذلك كل زهرة وتفاحة.

وهكذا كانت أبطال المقامات فى العصر المملوكى نماذج إنسانية واقعية أقوى من «الكاميرا» فى تسجيل كل صغيرة وكبيرة فى المجتمع بل كل ما يتصل بالواقع من ملابسات وأحاسيس ومشاعر.

وكانت أبطالها أيضا نماذج شخصية حين حركت الساكن وأنطقت الأخرس لذلك نرى أن السيوطى سبق شعراء المهجر فى الجانب التشخيصى فى الطبيعة والكون وبث الحياة والحركة فيها.

خصائص المقامة

للمقامة فى العصر المملوكى خصائص قد تلتقى مع المقامة فى العصور السابقة، وقد تختلف معها فى خصائص جديدة الألفاظ وسنعرض كل ذلك فى إيجاز:

١- الحرص على السجع، وقصر الفقرات فى معظم المقامات، والرقة والوضوح ما عدا المقامة التوأمية، والبعد عن غرابة الألفاظ إلا فى القليل النادر، ويقوم الكاتب بشرحها أحيانا، خلال المقامة كما فى المقامة المكية للسيوطى.

٢- كثرة الصور البيانية الرائعة، وكثرة التضمين من الشعر والأمثال، وكثرة

الاقتباس من القرآن الكريم «سواء العاكف فيه والباد» فى الصوفية لابن الوردى وفيها أيضا «وإذا عين كعين الخنساء تجرى على صخر» فى تضمين الشعر.

٣- صدق التجربة وواقعيتها وخاصة فى مقامة الشاب الظريف، ثم خلوها من العقدة، وخفة روحها وعذوبة ألفاظها، ولعل مقدرة الظريف الشعرية انطبعت فى مقامته فكانت نثرا مشعورا كما يقال.

٤- الاهتمام البالغ بالبديعيات وخاصة التورية والاستخدام عند ابن حجة الحموى مثل (عاطفة وسالفة وخدود وشارب وشفاه) فى مقامته الزورائية ومثل هذا كثير من التورية الرقيقة الدقيقة، وكان لا يستحسن الجناس إلا إذا جاء فى صورة التورية، والجناس كما فى مقامة القلقشندى (حالف جفن السهاد وخالف طيب الرقاد».

٥- وجود أكثر من بطل فى المقامة وقد يكون جمادا كما مر فى الوردية.

٦- خلوها من البطل كما فى التوأمية التى عارض بها صفى الدين الحريرى.

٧- خلوها من الراوى كما فى التوأمية أيضا.

٨- تعدد الراوى واختلافه باختلاف الموضوع أحيانا وقد مرت الأمثلة.

٩- اشتمالها على المصطلحات العلمية واللغوية الكثيرة كالمكية والقلقشدية.

١٠- الرمزية فى المقامة مع وضوح دلالة الرمز على المقصود، وليست كالرمزية الغربية، التى عاشت فى عالم الأوهام.

المقامة والقصة الحديثة

أول من اتجه نحو الأقصوصة الحديثة هم كتاب المقامات، وقد نشأت المقامة على يد الهمذانى (٣٩٨هـ) ثم الحريرى (٥١٦هـ) والزمخشرى (٥٣٨هـ) وابن الجوزى (٥٩٣هـ) وغيرهم من كتاب العصر المملوكى الذين تكلمنا عنهم.

وكانت المقامة عندهم مقالة قصصية لها أسلوبها المقيد بقالب واحد هو الغاية منها وإن كانت لغوية إلا أنها تشتمل على أغراض أخرى.

والعنصر القصصى فيها ضعيف يخلو من بعض مقومات القصة الحديثة فالقصة الحديثة تتسم بالعناصر التى تبث فيها الحيوية والحرارة والتشويق وحسن العرض والعقدة والمفاجأة والوقائع المثيرة والتفاصل الدقيقة وتسجيل ألوان من الحياة الاجتماعية والحبكة والترابط.

فالمقامة خلو من بعض هذه العناصر. فالجانب الفنى فيها متكامل والحبكة القصصية ضعيفة والحوادث غير متسلسلة، والحوار ينقصه التشويق، والعقدة التى تنتهى بها القصة فى المقامة غير محكمة أو تكون معدومة وينقصها أيضا التحليل النفسى لجوانب النفسية كما تعتمد على الأسلوب المقيد المتكلف الذى يذهب بحيويتها وتأثيرها فى نفس القارئ. وإن كتن من المقامات ما أشرف على الغاية وليس معنى ذلك أننا ننفى الفن القصصى عن المقامات كالمقامة الموصلية والأسدية والمضرية؛ فالأخيرة بلغت من الفن القصصى حدا يقربها من القصة الحديثة فى دراسة المجتمع، وتحليل أشخاصه وفى التصميم الفنى والفكرة الموحدة ولقد أبدى البديع وتبعه الحريرى فى ثنايا المقامة من نفاذ النظرة وإبداع الوصف وبراعة الفكاهة وتنوع الموضوعات واختراع شخصية أبى الفتح، مما أعان على بدء ظهور القصة الفنية الاجتماعية التحليلية وبهذا العمل قد وضع البديع الهمذانى بذور القصة العربية كما وضعها حديثا فى الأدب الإنجليزى «أديسون وستيل» فقصصهما شبيهة إلى حد ما بالمقامة العربية فى بنائها الفنى.

كانت المقامة تحتوى على بطل يقتحم أخطارا وينتصر فيها وقد يكون ناقدا اجتماعيا أو سياسيا أو متضلعا فى مسائل الدين أو اللغة، لكن عليه مسحة التسول والراوية فيحتال للحصول على المال كما أن المقامة وصف للعادات والتقاليد التى تسود الطبقات الوسطى والدنيا فى المجتمع الإسلامى.

وشخصية أبى زيد السروجى التى تكررت فى مقامات الحريرى باعتبار جميعها قصة واحدة بدأت بتعرف الراوية على شخصية السروجى، ثم يمضى معها فى جلساته حتى يشرف السروجى على الموت، فيوصى ابنه بالكدية وصناعتها ثم يتوب فى آخر حياته عما حدث منه ويتنسك، لعل الله يغفر له، ويكفر عنه ذنب التسول وذل السؤال، وهكذا يسدل الستار.

فقد تكررت الشخصية لتكشف عن جوانب نفسية مختلفة، وهذا نوع

من التحليل النفسى، يقرب من النضج الفنى فى القصة الحديثة إلا إنه طمسها بالمحاكاة اللفظية والتكلف اللغوى.

ثم تتابعت المقامات بعد الهمذاني والحريرى وكثر كتابها وخاصة فى العصر المملوكي، وتناولت المقامة معظم الأغراض فى الحياة، وإن كان معظمها لا يرتدى ثوب الكدية، بل اعتمدت كثيرا على الخيال والقصص وبث روح الحياة والحرارة فى أحداثها على نحو ما رأينا فى مقامة الشاب الظريف والصوفية «دمعة الباكى ولوعة الشاكى» وغير ذلك من مقامات العصر المملوكى، التى تمثل القنطرة الثانية، التى دفعت أمثال بن فارس الشدياق وناصيف اليازجى بعد العصر المملوكى إلى التقدم فى المقامة إلى حد الرواية، التى تحققت على يد محمد المويلحى فى كتابة «عيسى بن هشام، وعلى يد حافظ إبراهيم فى ليالى سطيح».

فأما الشدياق فقد كان ذا موهبة قصصية؛ فقد دل كتابه «الساق على الساق» على نضج عقليته القصصية فأخرج مقاماته الأربع فى أسلوب قصصى فنى طريف عالج فيه موضوعا اجتماعيا وارتفع فيه النبض القصصى إلى منزلة الآثار العالمية فهى تعد تطورا فى فن المقامة، خرج بها عن التكلف اللغوى والعبث البيانى فكانت إلى السرد أقرب منها إلى الأساليب المقيدة القديمة ومثل ذلك المقامة الثانية فى كتابه «الساق على الساق» الجزء الأول وسماها «مقامة معقدة» وموضوعها الزواج يعرض فيها الراوية الحارس آراء عدة أشخاص فى هذا الموضوع الشامل أحدهم مسلم والثانى نصرانى والثالث يهودى والرابع إمعة ثم يتصارعون فى آرائهم حتى يطلع عليهم الفارياق بطل المقامة راكبا على حماره فناداه الحارس واستفتاه فأجابه كعادته بمقطوعة شعرية عرض فيها رأيه.

وأما محمد المويلحى فى روايته «حديث عيسى بن هشام» فهى مقامة قد تطورت لتكون بداية قوية للقصة الفنية الحديثة، وقد وصفها المويلحى بقوله «وإن كان فى نفسه موضوعا على نسق التخييل والتصوير فهو حقيقة متبرجة فى ثوب خيال حاولنا أن نشرح به أخلاق العصر وأطوارهم وأن نصف ما عليه الناس فى مختلف طبائعهم من النقائص التى يتعين اجتنابها والفضائل التى يجب التزامها».

فروايته أولا حقيقية واقعة ليصلح بها المجتمع وينشر فيه الخير ويدفع عنه الشر، وخيالية ثانيا يلبس فيها الحقيقة ثوب الخيال، حتى تتمكن فى النفس وتسقر أيما استقرار، وقد سلم له بذلك المعاصرين له أمثال الشيخ سالم بن حاجب وجمال الدين الأفغانى بأن غايته تعليمية محضة ومدحه على ذلك لأن الخيال فى ذلك العصر كان طريقا للباطل وعلى ذلك فلم يبرز المويلحى فنية الرواية فى المقدمة خوفا من هذا الوهم مرضاة لاستاذيه السابقين اللذين شنا حملة على الباطل.

وفى البحث عن الحقيقة يقوم عيسى بن هشام والباشا برحلتين رحلة محلية ترجع إلى المقارنة بين الماضى والحاضر ورحلة خارجية وهى نقد الحملات المدنية الأجنبية فى مصر، والغرض من الرحلتين هو نقد الحياة المعاصرة وبعث الطبقة الوسطى لتقاوم الطبقة المستبدة المتغطرسة فى الحكم من أتراك ومماليك وإقطاع واستعمار ومدنيات زائفة ومثال ذلك فى فصل «محكمة الاستئناف» يوجه المحامى فيه هجوما عنيفا ضد الأمراء والحكام وممثلى الاستعمار على أنهم مستغلون يبتزون أموال الشعب ويمتصون دماءه، ويلخص ذلك بقوله «وإن الدهر سلط المماليك على المصريين ينهبون أموالهم ويسلبون أقواتهم، ثم سلطكم عليهم لسلب ما جمعوه ثم سلط عليكم أعقابكم فسلموا مجامع ذلك للأجانب يتمتعون به على أعين المصريين والمصريون أولى بالقليل منه وما وقع بأعقابكم من هذا الليان والتسليم إلا ما ورثوه عنكم من الاحترام لشأن الأجنبى والاحتقار لجانب المصرى وإنكم لم تكتفوا بأن تكونوا أرباب المصريين حتى شاركتم معكم الأجنبى فى تلك الربوبية فغلبكم عليها واشرككم مع المصريين فى العبودية وتشابهت الموالى بالعبيد» وغير ذلك من المواقف النقدية الاجتماعية الكثيرة.

أما من الناحية الفنية فلا نشك أنها امتداد لفن المقامة؛ لكن الذى يحتاج إلى بيان هو ذلك الصراع حتى تشابهت المقامة بفن الرواية الفنية الحديثة حتى أصبحت لها التأثير المباشر فى وجود القصة الفنية الحديث وإن لم تتأثر بالغرب فى منهج القصة لكانت هذه الرواية وأمثالها كفيلة بوجود القصة الفنية الحديثة فى أدبنا العربى، فتنبع من بيئتنا كما نبعث القصة الغربية فى بيئتهم الغربية فى مراحل تطورها وهذا الصراع بين المقامة ورواية

عيسى ابن هشام يبدو فى مواضع:

١- أن طلاقة الرواية تتغلب على قيود المقامة فى معظم المواطن بحيث يحطم هذا الصراع السجع وينطلق إلى النثر الحر كما فى فصل «الطب والأطباء» على سبيل المثل.

٢- تعدد الشخصيات إلى حد ما كشخصية العمدة والتاجر والخليع والعاهرة بجانب عيسى بن هشام والباشا وإن كانت بدائية.

٣- تطور شخصية الباشا على نحو تطور الشخصية فى القصة الحديثة، فالباشا يبدأ أحمق جاهلا ثم يتطور حتى يندهش عيسى بن هشام من ذلك الانقلاب السريع فيصف الباشا نفسه «انقلب العسر يسرا إلى أن قال: وتعلمت أن أتحلم ولا أتالم وأتبصر ولا أتحسر وأتدبر ولا أتضجر».

٤- أن الرواية تعالج قصة واضحة المعالم تبدأ بقيام الباشا من الموت وتتطور من خلال حركة مادية فى أنحاء القاهرة وباريس وحركة فكرية تتغير أثناءها نظرة الباشا إلى الأشياء.

وهذا الصراع فى العناصر الأربع أدى بدوره إلى نشأة القصة الفنية المصرية الحديثة، لتكون الدعامة الكبرى فى هذا البناء الشامخ للقصة؛ فهى تلك البذور الأولى التى وضعها البديع الهمذانى متطورة على يد من أتى بعده فى مختلف العصور حتى تفتحت المقامة يانعة زاهرة فواحة فى إطار الرواية المصرية التى تحققت على يد المويلحى فى المرحلة قبل الأخيرة ثم تتابع الروائيون يتوسعون فى هذا المفهوم الروائى وإن كان بعضهم متأثرا بالمترجمات الغربية أمثال أحمد شوقى (فى أسواق الذهب) وحافظ إبراهيم فى (ليالى سطيح) والمنفلوطى فى مترجماته وكان أشد وضوحا وإطالة فى الرواية المصرية فيما أقتبسه من الواقع المصرى ؛ بذلك ارتقت الرواية المصرية إلى القصة الفنية الحديثة التى تحققت فى شكلها المتكامل على يد لطفى جمعه والدكتور محمد حسين هيكل فى قصته المصرية الريفية «زينب» وتعتبر هذه القصة الفنية جنسا أدبنا العربى المعاصر فى الأدب بل أكثر أجناس الأدب رواجا وشهرة وإثارة وتمثيلا لواقع المجتمع فى الحياة لو أخلص كتابها.

وبعد: فهذه خلاصة سريعة لتتطور المقامة حتى وصلت إلى شكلها

الفنى المناسب لمتطلبات العصر الاجتماعية والفكرية والتقدمية مما دفع القراء إلى النهم بشوق فى قراءتها كشأن المقامة فى عصرها كانت تتفق تماما مع متطلبات العصر ؛ بذلك راجت سوقها وعزت مكانتها وكثر كتابها.

أثر المقامة فى الأدب :

١- لقد أغنت المقامة الأدب العربى بالألفاظ والأساليب والأخيلة والمعانى.

٢- أضافت المقامات فى بدايتها إلى الأدب العربى فنا أدبيا جديدا لم يكن له وجود من قبل وهو فن الأقصوصة، وأخيرا أضافت المقامة بعد تطورها إلى أجناس الأدب فن القصة الفنية الحديثة.

٣- قدمت المقامات نماذج أدبية جميلة للأدباء فأخذوا يحاكونها ويسيرون على نهجها مما ساعد على قوة الملكة والموهبة.

٤- أحيت المقامات كثيرا من مفردات اللغة وأساليبها ومن الصور الأدبية الرائعة.

٥- أُلِّفت حول المقامات كتب أدبية ونقدية وشروح لها، مما أدى ذلك إلى ثروة أدبية للغة العربية وآدابها.

٦- أسهمت المقامة فى بناء النهضة الأدبية الحديثة فى مصر فقد كانت المقامات أول المطبوعات العربية التى تناولها الشباب فى نهم فتخرجوا فى مدرستها وعلى أيديهم تطور فن النثر.

٧- كان للمقامة أثر كبير فى نشأة المقالة وهى ضرب من الإنشاء ففيها يتشابه فى المغزى والهدف فالمقالة قصيرة تعتمد على الإيجاز وبقصد بها الوعظ والحكمة والنصح والخبرة ونقل التجربة إلى القراء وليس فيها حوار ولا بطل ولا راوية وهذا الفن نجده فى مثل كتاب أطواق الذهب لعبد المؤمن الأصفهانى وكتاب أطباق الذهب للزمخشرى وأسواق الذهب لأحمد شوقى وهى تخالف المقالة التى تأثرنا بها قريبا من الغرب.

٨- أوحت المقامة لابن شهيد الأندلسى أن يكتب رحلته المشهورة فيما وراء الطبيعة وهى «التوابع والزوابع» فقد تأثر بالمقامة الإبايسية إذ تراءى للراوى فيها شيطان فتعارفا وطلب منه معرفة شياطين الشعراء وسمع منهم

شعرهم.

فبين العملين صلة وثيقة وهو لقاء شياطين الشعراء فى وادى الجن.

كما أوحت رسالة ابن شهيد إلى أبى العلاء المعرى هذه الروح فى رسالته «رسالة الغفران» إلا أنها فى عالم الآخرة لا عالم الجن.

٩- كان لها أثر فى الأدب العربى كما كان لها أثر فى الأدب الأسبانى لتأثره بالعرب الأسبانيين فقد أثرت المقامة فى القصص الأسبانى الذى يصف لنا حياة الشاذين؛ ففيها بطل يسمى بيكارون يشبه بطل المقامة العربية.

١٠- للمقامات آثار سيئة فى اللغة والأدب إذ طمست معالمها الصناعة البديعية المتكلفة والمبالغة فى غرابة اللفظ وحشد الألغاز والأحاجى.

هذا بدوره أدى إلى إضعاف ملكات المتأدبين والشعراء من الشباب بل جمودها فلما تخلص الشباب من هذه الأغلال وتلك القيود نهضوا بالأسلوب القوى العذب فى الأدب العربى الحديث.

من المصادر والمراجع

١- مقامات الهمذانى: بديع الزمان الهمذانى-المطبعة الحسنية.
٢- مقامات الحريرى: للحريرى -المطبعة الكاثولكية.
٣- حزانة الأدب لابن حجة الحموى.
٤- صناعة الإنشاء: القلقشندى.
٥- عصر سلاطين المماليك د. محمود رزق سليم.
٦- تقى الدين بن حجة الحموى د. محمود رزق سليم.
٧- صفى الدين الحلى د. محمود رزق سليم.
٨- الأدب العربى فى العصر العباسى الثانى د. محمد كامل الفقى.
٩- تطور الأساليب النثرية د. أنيس المقدسى.
١٠- الرمزية فى الأدب العربى د. درويش الجندى.
١١- النماذج الإنسانية فى الدراسات الأدبية المقارنة د. محمد العتيمى هلال.
١٢- النقد الأدب الحديث د. محمد الغنيمى هلال.
١٣- المقامة د. شوقى ضيف.
١٤- الفن ومذاهبه فى النثر العربى د. شوقى ضيف.
١٥- الأدب فى ظل بنى بويه د. محمود الزهيرى.
١٦- الأسلوب د. أحمد الشايب.
١٧- تاريخ الأدب العربى أحمد حسن الزيات .
١٨- القصة فى الأدب العربى الحديث د. محمد يوسف نجم.
١٩- دراسات فى الرواية المصرية د. على الراعى.
٢٠- أدب القوميات للأستاذ أحمد شعرواى.
٢١- تاريخ أدب اللغة العربية: جورجى زيدان.
٢٢- النثر الفنى د. زكى مبارك.
٢٣- زهر الآداب: الحصرى.
٢٤- الأمالى: أبو على القالى.
٢٥- إغاثة الأمة: المقريزى.

الطفولة بين حنايا أدبنا العربي الحديث

أ. د/ صلاح الدين محمد عبد التواب

أستاذ ورئيس قسم الأدب والنقد

للطفولة فى نظر الإسلام معنى كبير، فالأطفال نعمة كبرى من نعم الحياة التى أنعم الله بها على الإنسان. ومن ثم كانت هذه النعمة جديرة -بعد شكر المنعم- بكل حب وتقدير وإعزاز، جديرة بأن تراعى حق رعايتها ومن ثم لم يكن غريبا أن تتحرك عاطفة الأبوة والأمومة تجاه الأطفال بالحفاظ عليهم والحرص على سلامتهم حتى تنشأ الأجيال الجديدة دائما يحدوها الأمل المشرق والعمل الخلاق.

وإذا كان التشريع الإسلامى الحكيم قد أرسى الأسس القويمة التى ترعى هذه الطفولة منذ نشأتها، بل وترعاها -مقدما قبل أن تخرج إلى هذه الحياة.. فإن أدبنا العربى لم يفته وهو الأدب المعبر عن الحياة... لم يفته أن يعطى لهذه الطفولة أيضا حقها.. تصورا، وتصويرا، وتأثرا وتأثيرا، بما يجعل هؤلاء الأطفال يشعرون منذ نعومة أظفارهم بأنهم كيان ينبض ويحس، يؤثر ويتأثر، وينفعل ويتفاعل مع كل ما يدور حولهم فى هذه الحياة...

فهى إذن طفولة مؤثرة ومتأثرة، ولعله من هنا كان إحساس الكبار -وبخاصة أهل الأدب- بأهمية هذا الفن الأدبى الذى يقدمونه للصغار زاداً وتربية وتهيئة واعية لمعترك الحياة..

وفى تقديرى أن أهمية أدب الطفولة ترجع لسببين:

أولهما: أن الأطفال هم الذين تتاح لهم الفرصة فى هذه الحياة ليمتد بهم العمر لفترة أطول مما يتاح للكبار مع وضعنا فى الأعتبار أن الأعمار كلها بيد الله سبحانه.. ومن ثم فإن ما يتعلمه الأطفال ويتأدبون عليه منذ صغرهم يمتد معهم فى حياتهم إلى ما شاء الله لهم أن يمتد، ويظل مصاحبا لهم طوال رحلة سعيهم فى هذه الحياة..

ثانيهما: أن الأطفال أسرع استجابة من الكبار وأشد قبولا وتأثراً لكل ما ينشأون عليه من علم أو أدب.. وقد قيل: إن التعليم فى الصغر كالنقش على الحجر، كما قيل (من شب على شئ شاب عليه).

وقد أدرك هذه الحقيقة أدباء العرب منذ العصر الجاهلى ويبدو ذلك واضحا فى قول الشاعر أمية بن أبى الصلت:

إن الغـلام مطيع من يؤدبه ولا يطيـعك ذو شيب بتـأديب[1]

ولعله من هنا أيضا كان الحرص على حسن رعاية الأبناء منذ طفولتهم والقيام بتأديبهم وتهذيبهم والدقة فى انتقاء من يصاحبونهم ويجالسونهم كما يقول الشاعر طرفة بن العبد:

أدب وليـدك وانظر من يجالسـه مادمت تملكه أو من يُمـاشيـه[2]

ومن هنا كانت العناية واضحة بهذا الأدب الخاص بالأطفال منذ القديم ويؤكد هذه العناية ما حفلت به كتب التراث فى أدبنا العربى والإسلامى.

ولعلنا نذكر فى هذا المقام ما كان يعرف بأشعار الترقيص وأغانى المهد، حيث كان هذا الفن الأدبى الذى يخاطب به الصغار مجالا لتصوير عاطفة الأبوة والأمومة تجاه فلذات الأكباد، وقد كان الآباء والأمهات لا يتركون فرصة سانحة لهم مع أطفالهم إلا ويتغنون لهم بما يبعث روح البهجة والمرح فى نفوسهم، وهم يأملون فيهم ولهم الخير والسعادة فى مستقبل حياتهم... ولعله مما يعبر عن هذا الإحساس وتلك العاطفة تجاه الطفولة قول المعلى الطائى[3]:

وإنمـــا أولادنـــا بـيــنـــنـــا أكــبـــادنا تمشى على الأرض
إن هبت الريح على بعـــضـــهـم لم تشـــبع العين من الغــمـض

وقد برزت هذه العاطفة بوضوح فى صدر الإسلام، فى تعبيرها عن حب الوالدين لأطفالهم والتعلق بهم، بل وأكدت الآية الكريمة تلك العاطفة الإنسانية فى قول الله تعالى: ﴿المال والبنون زينة الحياة الدنيا﴾[4]. ومن ثم ظل شعر الترقيص وأغانى المهد أسلوبا تعبيريا محببا إلى الكبار فى حديثهم عن الطفولة والأطفال.. ولعل هذا يذكرنا بما كان يتغنى به الزبير بن العوام رضى الله عنه وهو يرقّص ولده ويقول:

---

(١) ديوان أمية بن أبي الصلت الطبعة الأولي صـ١٨. المكتبة الأهلية ببيروت ١٣٥٢هـ.
(٢) ديوان طرافة ٢٣٤- ٢٣٧ تحقيق د. علي الجندي مكتبة الأنجلو المصرية.
(٣) العقد الفريد لابن عبد ربه جـ٢. صـ ٤٣٨ شرح وضبط وترتيب أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الإبياري -مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٧٥هـ ١٩٥٦م.
(٤) سورة الكهف الآية ٤٦.

أزهر من آل بني عتيق

مبارك من ولد الصديق

ألذه كما ألذ ريقي

وبقول الأعرابية التي كانت ترقص ولدها متغنية:

يا حبذا ريح الولد

ريح الخزامي في البلد

أهكذا كل ولد

أو لم يلد مثلي أحد؟

وبترقيص فاطمة بنت رسول الله ﷺ للحسين بن علي[1] رضي الله عنه بقولها:

إن بني شبه النبي ليس شبيها بعلي[2]

ولعله من هنا كان إدراك ابن رشيق لأثر الشعر في سمو العاطفة الإنسانية وأهمية تلقينه وتعليمه للأطفال منذ نعومة أظفارهم، لما يوحي به من قيم تهذيبية وأسس تربوية في نفوس الصغار وكان من قوله في ذلك:

الشعر شئ حسن ليس به من حرج

فعلموا أولادكم عقار طب المهج[3]

وكأن الشعر في نظره بلسما به تسمو المهج والأرواح.

وواضح أنه لم يكن الشعر وحده في ميدان أدب الطفولة، فقد كان هناك من روائع النثر الزدبي ما عني بالناشئة من الأبناء والبنات وفي أمهات كتب التراث الكثير والكثير من تلك الفرائد، وكان مما ذكره صاحب العقد الفريد في هذا المجال قول سليمان الحكيم لابنه وهو يعظه: يا بني استعذ بالله من شرار الناس، وكن من خيارهم على حذر، يا بني: لا تركن إلى الدنيا ولا تشغل قلبك بها فإنك لم تخلق لها، وما خلق الله خلقا أهون عليه منها فإنه

(١) المشتطرف في كل فن كل فن مستطرف جـ٢ صـ١١ طبعة الحلبي سنة ١٣٧١هـ ١٩٥٢م.
(٢) العقد الفريد لابن عبد ربه جـ٢ صـ ٤٣٩.
(٣) العمدة لابن رشيق جـ١ صـ ٤٦ بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد دار الجيل ببروت الطبعة الرابعة ١٩٧٢.

لم يجعل نعيمها ثوابا للمطيعين، ولا بلاءها عقوبة للعاصين، يا بني، لا تضحك من غير عجب، ولا تمشِ في غير أرب، ولا تسأل عما لا يعنيك، يا بني لا تضيّع مالك وتصلح مالَ غيرك، فإن مالك ما قدمت ومال غيرك ماتركت. يا بني: إنه من يرحم يرحم، ومن يصمت يسلم، ومن يقل الخير يغنم، ومن يقل الباطل يأثم، ومن لا يملك لسانه يندم. يا بني: زاحم العلماء بركبتيك، وأنصت إليهم بأذنيك فإن القلب يحيا بنور العلماء كما تحيا الأرض الميتة بمطر السماء[(١)].

ولعل هذه العظة البليغة وهي تعد من روائع الأدب الرفيع، لعلها تذكرنا بما حكاه الله سبحانه وتعالى في قرآنه الكريم عن لقمان في عظته لابنه: **﴿وإذ قال لقمان لابنه وهو يعظه يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم﴾**[(٢)] ثم يتابع القرآن الكريم ذكر وصايا لقمان لابنه فتقول الآيات:

﴿يا بني إنها إن تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت بها الله إن الله لطيف خبير. يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور. ولا تصعر خدك للناس ولا تمش في الأرض مرحا إن الله لا يحب كل مختار فخور. واقصد في مشيك واغضض من صوتك إن أنكر الأصوات لصوت الحمير﴾[(٣)].

ومع متابعتنا لروائع الأدب مما ذكرته كتب التراث عن توجيه الآباء إلى الأبناء نجد من وصية عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى ابنه عبد الله قوله: «.. فإن من اتقى الله وقاه، ومن اتكل عليه كفاه، ومن شكر له زاده، ومن أقرضه جزاه، فاجعل التقوى عمارة قلبك وجلاء بصرك، فإنه لا عمل لمن لا نية له، ولا خير لمن لا خشية له، ولا جديد لمن لا خلق له»[(٤)].

ولعل الذي يرجع إلى كتب التراث يجد الحشد الهائل مما حفلت به تلك الكتب في مجال التعبير عن مدى حب الآباء لأبنائهم مما يعد من روائع الأدب الرفيع.

---

(١) العقد الفريد جـ ٣ صـ١٥٢، ١٥٣.

(٢) سورة لقمان الآية ١٣.

(٣) سورة لقمان ١٦ -١٩.

(٤) العقد الفريد جـ٣ صـ ١٥٥.

وانطلاقـا من هذه الصـور الأدبيـة الرائعـة التى تناقلهـا أدبنا العـربى والإسلامي عبر الأجيال، وبتأثير من هذا الأدب الهـادف الخلاّق استمرت مسيرة الأدب العربى، بعد أن تلقف الراية أدباؤنا العرب المحدثون، وقد وجدوا أنهم أمام كنز لا ينفد، ومعين لا ينضب يتمثل فى أدب رفيع يحمل أسمى القيم وأعلاها، ويصور أرفع المثل وأغلاها، ومن ثم شمروا هم أيضا عن سواعد الجد وانطلقوا يؤدون رسالتهم تجاه الناشئة يغرسون فى أنفسهم حب العلم والعمل.. ويملأون قلوبهم إيمانا واطمئنانا بما يجعلهم يستقبلون حياتهم بتفاؤل وأمل...

أجل.. لقد أحس الكثيرون من أدبائنا المحدثين أن أطفال الأمة وفلذات أكبادها فى أمس الحاجة إلى تلك الصور الأدبية الرفيعة التى تمثل القيم العليا للأمة، وتبرز النماذج الشامخة فى ميدان البطولة الحقة فى مختلف مجالات الحياة. وسواء فى ميادين التضحية والفداء، أو فى الميادين المتعددة الأخرى للكفاح الإنسانى فى معترك الحياة.. ومن ثم انطلق المعنيون بأدب الطفولة فى العصر الحديث يبرزون لأطفالنا أمجاد أمتهم وبطولات قادتهم، كما بينوا لهم سمو رسالتهم بما تحمله من القيم الرفيعة والمثل الكريمة. وذلك حتى تقوى عزائمهم وتنشط هممهم، وتسمو أفكارهم ومشاعرهم، ثم يمضون فى مسيرة الحياة بعد ذلك ويكونون خير خلف لخير سلف..

ولعل من أول الذين يذكـر لهم الفـضل فى هذا المجـال، مـجـال أدب الطفولة والعناية بناشئة الأمة فى عصرنا الحديث الشيخ رفاعة رافع الطهطاوى الذى فـتح الأذهان إلى مـيدان أدب الطفـولة فى هذا العـصـر، وكـان كـتـابه «المرشد الأمين للبنات والبنين» من بواكير الأعمال الأدبية والتربوية التى تعنى بأبناء الأمة وبناتهـا. وتلفت أنظار الكبـار إلى وسيلة من وسائل تعليم وتأديب وتربية الصغار.

وكان مما قاله الشيخ رفاعة فى مقدمة كتابه بعد أن استهله بحمد الله والصلاة والسلام على رسوله محمد الأمين: «وعملت هذه المجموعة التى جاءت وفق المراد ولم تدع فى هذا المعنى لعين المتمنى مطمعـا ولا لقـوس الاقتراح منزعا، زفت إليها– أى إلى هذه المجموعة– أبكار المعالى.. وسميتها المرشد الأمين للبنات والبنين»(١).

(١) المرشد الأمين صـ٢: رفاعة الطهطاوي الطبعة الأولي مطبعة المدارس الملكية سنة ١٣٨٩هـ.

ولقد حرص الشيخ رفاعة فى هذا الكتاب على أن يجمع فيه -بجانب الأسس التربوية التى أرساها- مختارات أدبية من النصوص النثرية والشعرية، وسير العلماء وأخبار النبلاء وتراجم العظماء وقد تجلت ثقافة الشيخ الأزهرية الرفيعة فى علاجه لجميع القضايا الاجتماعية والأدبية والنزعات الإنسانية، وقد برز ذلك بوضوح من كثرة الاستشهاد بآيات القرآن الكريم فالحديث النبوى الشريف والمأثور من الأقوال مما تضمنته كتب التراث[(١)] . وهذا إضافة إلى أن مادبجه من صفحات وما أبداه من آراء فى هذا الكتاب كان بعد مرحلة من مراحل إحياء النثر الأدبى فى العصر الحديث، بعد أن كادت تغلب على هذا النثر مظاهر الضعف والركاكة والتكلف فى التعبير.

وكان مما قاله الشيخ رفاعة الطهطاوى فى كتابه الذى اشتمل على عدة فصول ومطالب، وتحت عنوان (مطلب فى ترك المرأة تربية أولادها لغيرها) قال فيه:

«ومن سوء التربية أن الأم تكل تربية أولادها إلى غيرها بدون أن تلاحظ تربية أولادها بنفسها، فإن الأم بما أودع فيها من الشفقة والرأفة على أولادها، هى أولى وأرفق بالتربية ولتعديل مزاج أبنائها وبناتها، فإذا ربت المرأة أولادها إلى سن التمييز تربية حسية أو معنوية، ينقش فى أذهان الأبناء اعتدال المزاج والاتصاف بمكارم الأخلاق وتهذيبها»[(٢)] ..

وكان مما قاله فى (مطلب فى البنات والبنين) «ينبغى صرف الهمة فى تعليم البنات والصبيان معا لحسن معاشرة الأزواج، فتتعلم البنات القراءة والكتابة والحساب ونحو ذلك، فإن هذا يزيدهن أدبا وعقلا، ويجعلهن بالمعارف أهلا، ويصلحن به لمشاركة الرجال فى الكلام والرأى، فيعظمن فى قلوبهم»(٣).

ومن قوله فى (مطلب حقوق الولد على والده): «ومن حقوق الولد أيضا على والده أن يحسن اسمه وأدبه، ويعلمه القرآن إذا عقل، ويزوجه إذا بلغ، وأن يعلمه السباحة والخط والحساب، وإن كانت أنثى زوجها زوجا

---

(١) المرجع السابق، وانظر: الطفولة في شعر محمد الهراوي صـ ٦٠ د. نادية أحمد مسعد المطبعة الإسلامية الحديثة بمصر ١٤١٥هـ ١٩٩٥م.

(٢) المرشد الأمين صـ ٦.

(٣) السابق صـ٦٦.

جميلا تقيا، وينفق على ولده ويكسوه إذا احتاج، قال ﷺ: «أكرموا أولادكم وأحسنوا آدابهم»[١]..

وواضح أن كتاب (المرشد الأمين للبنات والبنين) للشيخ رفاعة الطهطاوى، كان مرشدا أمينا حقا.. حيث لم يكتف صاحبه بما قدمه من نماذج مختارة للأدب الرفيع انتقاها بدقة من كتب التراث لتكون نماذج حية للتربية الصادقة والصالحة للبنات والبنين.. وإنما أضاف أيضا إلى ذلك نماذج أدبية وتربوية من إنشائه هو لتكون معلما على خلق التربية الحقة يأنس به كل من تصدى لهذه المهمة السامية فى تربية أبناء الأمة وبناتها وتأديبهم..

وتمضى المسيرة مع رواد أدب الطفولة فى العصر الحديث لتجد محمد عثمان جلال[٢]، أحد رواد القصة الشعرية على لسان الحيوان والطير فى أدبنا العربى المعاصر، ومن أشهر مؤلفاته فى أدب الأطفال (العيون اليواقظ فى الأمثال والمواعظ)، ويشتمل على مائتى قصة شعرية، وكلها تهدف إلى النصح والإرشاد واستلهام العبرة والعظة من المواقف والأحداث التى تجرى فى هذه القصص بين أنواع الحيوان والطير من مثل حكاية (الغراب والثعلب) وحكاية (الغراب المقلد).. فالأولى تهدف إلى بيان قيمة التفكير الصحيح قبل التسرع باتخاذ القرار، والحرص على اليقظة وعدم الانخداع بمعسول الكلام، وأهمية الرجوع إلى الحق والصواب قبل فوات الأوان.. وقد تجلى هذا وغيره من حكاية الغراب مع الثعلب حيث انخدع الغراب بمكر الثعلب المخادع.. حتى ضاع منه ما كان قد حصل عليه من الطعام، ثم ندم وتاب.. وكان ختام القصة كما صوره المؤلف فى قوله:

فاعتبر الغراب من ذى التوبة   وتاب ولكن لات حين توبة[٣]

أما قصة الغراب المقلد فإنها تهدف إلى محاربة التقليد وبيان عواقبه المؤلمة، كما أن القصة تبين طبيعة المخلوقات التى خلقها الله سبحانه وتعالى،

---

(١) السابق صـ ٣٠٢.

(٢) ولد بإحدي القري في صعيد مصر (بني سويف٩ سنة ١٨٢٩م، وتعلم بمدرسة الألسن بالقاهرة، وتنقل في أعمال الترجمة والكتابة واكن آخر منصب تولاه قاضيا بمحكمة الاستئناف بالقاهرة وتوفي سنة ١٨٩٨م. راجع الأعلام جـ٦ صـ ٢٦٢. طبعة بيروت.

(٣) العيون اليواقظ صـ٥.

وأن لكل جنس منها قدراته الخاصة التي تتفق مع طبيعة تكوينه وظروف بيئته.

وكان مما ذكره المؤلف في هذه القصة قوله:

رأى الغراب النسر مر بالغنم ... اختطف الصغير منها واغتنم
فأخذته غيرة التقليد ... وجاء للأغنام من بعيد
وحام كالنسر على الغنيمة ... واختار كبشا عدّ للوليمة
فنشب الغراب فيه باعا ... وهم للجو فما استطاعا
وبقيت أظفاره مغلولة ... ولم يجد بدا لأى حيلة
فأقبل الراعي مع الأولاد ... وقبض على الغراب بالأيادي
وقصها عليّ، قلت سيدى ... ما أضيع البرهان في المقلد[1]

وعلى هذا النمط مضى محمد عثمان جلال في عرض قصصه الشعرى من أجل الأطفال وتوعيتهم وضرب الأمثال لهم، وواضح أن هذا الكتاب كان مرحلة تالية لما بدأه الشيخ رفاعة الطهطاوى في كتابه (المرشد الأمين للبنات والبنين).. «فإذا كان هنا (المرشد) قد وضع المنهج التربوى للآباء والمهات والمربين لتعليم وتأديب أطفالهم» وقدم النماذج المختارة في كتابه لتكون مثلا رفيعة وقدوة طيبة للبنات والبنين..

فإن (العيون اليواقظ في الأمثال والمواعظ) وإن كان يتصل بأدب الأطفال إلا أنه كان بحاجة إلى (المربى الوسيط) الذى يقوم بتقديم هذه القصص الشعرية للأطفال، وبخاصة إذا كانوا في مرحلة من العمر مبكرة، وقراءتها لهم قراءة صحيحة ومعبرة، مع شرح أبعاد القصة بعد توضيح مضمونها.

وعلى أية حال.. فإن (العيون اليواقظ) قد أتاح الفرصة للمشاركة الفعالة بين الكبار والصغار.. كما أن الكتاب قد عبر الطريق أمام متخصصى أدب الطفولة بصورة أعظم جدية. وهكذا كان (المرشد الأمين) لرفاعة الطهطاوى و (العيون اليواقظ) لمحمد عثمان جلال.. من الكتب التي غرست بذورا طيبة لأدبيات الطفل... وإن كان أولهما كما سبق العقول يركز على مربى الأطفال ويرشدهم إلى كيفية تنشئتهم تنشئة صحيحة، أما الثانى فإنه

---

(١) العيون اليواقظ صـ ٥.

يتسم بروح المشاركة الإيجابية الوجدانية والتربوية بين عالمى الكبار والصغار، ومن ثم كان أقرب إلى الطفل من (المرشد)(١).

ثم تظهر بعد ذلك رغبة الشاعر أحمد شوقى فى أن يدلى بدلوه فى تقديم أدب خاص بالأطفال.. بجانب (شوقياته) الرائعة التى عرضت فيها جانبا رفيعا من روائع الأدب العربى والإسلامى فى الشعر العربى الحديث.. وقدم فى هذا الشعر -وبخاصة فى مدائحه النبوية- أعظم مثال للقدوة الطيبة التى كان عليها رسول الإسلام محمد ﷺ.. والتى أكدها القرآن الكريم فى قول الله تعالى ﴿**لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر**﴾.

والحق أن (إسلاميات شوقى) فى عرضه لقيم الدين الحنيف ومبادئه.. لم تكن خاصة بالكبار وحدهم.. وإنما كانت صورة جلية للإسلام ونبى الإسلام يحتذيها كل كبير وصغير.. ويستلهم منها الجميع بقدر ما يتيحه له عمره وموقعه فى مجتمعه وأمته..

ويكفينا فى هذا مثل واحد من هذه (الشوقيات) حيث تنبض كلمات الشاعر بالحركة والحياة وهى تعرض بعضا من مظاهر القدوة التى كان عليها محمد رسول الله.. من مثل قوله فى همزيته:

يا خير من جاء الوجود تحية	من مرسلين إلى الهدى بك جاءوا
زانتك فى الخلق العظيم شمائل	يغرى بهن ويولع الكرماء
فإذا سخوت بلغت بالجود المدى	وفعلت ما لا تفعل الأنواء
وإذا عفوت فقادرا ومقدرا	لا يستهين بعفوك الجهلاء
وإذا رحمت فأنت أم أو أب	هذان فى الدنيا هما الرحماء
وإذا غضبت فإنما هى غضبة	فى الحق لاضغن ولا بغضاء
وإذا رضيت فذاك من مرضاته	ورضى الكثير تحلّم ورياء
وإذا خطبت فللمنابر هزة	تعرو الندى وللقلوب بكاء
وإذا قضيت فلا ارتياب كأنما	جاء الخصوم من السماء قضاء

(١) راجع الطفولة في شعر محمد الهراوي د. نادية أحمد مسعد صـ ٦٧- المطبعة الإسلامية الحديثة ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

وإذا حـمـيت الماء لم يورد ولو أن القـيـاصـر والملوك ظمـاء
وإذا أجـرت فـأنت بيت الله لم يدخل عليـه المستـجـيـر عـداء
وإذا ملكت النفس قـمت ببـرها ولو ان مـا ملكت يداك الشـاء
وإذا بنيت فـخـيـر زوج عـشـرة وإذا ابتنيـت فـدونك الآبـاء
وإذا صحبت رأى الوفاء مجسما في بردك الأصـحـاب والخلطاء
وإذا أخـذت العـهـد أو أعطيـتـه فـجـمـيع عـهـدك ذمـة ووفـاء
وإذا مـشيت إلى العـدا فـغـضنفـر وإذا جـريت فـإنك النكبـاء
وتمد حلمك للسـفـيـه مـداريا حتى يضيق بعـرضك السـفـهـاء

هذا بعض مما ذكره شوقي في همزيته وله الكثير أيضا في سائر مدائحه النبوية من أخلاقيات النبوة.. ومن علامات القدوة الحسنة وهو أيضا بعض ما ذكره الشاعر من قيم هذا الدين الحنيف ومبادئه في جانب كبير من أشعاره..(١).

وواضح أن هذه المبادئ والقيم الراسخة في دين الإسلام، وهذه القدوة المتفردة للتي كان عليها رسول الإسلام محمد عليه الصلاة والسلام.. واضح أن هذه المبادئ وتلك القدوة معا كانت كلها المعين الذى لا ينضب الذى استقى منه الشاعر. بعد ذلك أدبه وفنه الذى خص به الأطفال وبخاصة شعره القصصي على لسان الحيوان والطير.. وإن كان لا يمنع مع ذلك اطلاع شوقي على هذا الفن -فن القصة على لسان الحيوان والطير في الآداب العالمية الأخرى وبخاصة الأدب الفرنسي الحديث وتأثره به في بعض جوانبه الفنية..

ولقد كانت رغبة الشاعر أحمد شوقي ملحة في أن يقدم عملا للأطفال، فهم في أمس الحاجة إلى مثل هذا الأدب الذى يرقى بمشاعرهم ويربى شخصيتهم ويغرس في نفوسهم أسمى القيم وأبقاها.

وفي ذلك يقول شوقي (وجريت خاطرى في نظم الحكايات على أسلوب لا فونتين.. وفي هذه المجموعة شئ من ذلك.. فكنت إذا فرغت من

---

(١) راجع ديوان (الشوقيات) مطبعة الاستقامة بالقاهرة ١٩٦١م، وانظر مقدمة هذه الطبعة بقلم الدكتور محمد حسين هيكل صـ ١٢- ١٥.

وضع أسطورتين أو ثلاث أجتمع بأحداث المصريين وأقرأ عليهم شيئا منها فيفهمونه لأول وهله، ويأنسون إليه ويضحكون من أكثره وأنا أستبشر لذلك وأتمنى لو وفقنى الله لأجل الأطفال المصريين مثلما جعل الشعراء للأطفال في البلاد المستحدثة منظومات قريبة التناول يأخذون الأدب والحكمة من خلالها على قدر عقولهم والخلاصة أنى كنت ولا أزال ألوى فى الشعر على كل مطلب وأذهب من فضائه الواسع فى كل مذهب والمأمول أننا نتعاون على إيجاد شعر للأطفال وأن يساعدنا سائر الأدباء، والشعراء على إدراك هذه الأمنية»[١].

وتنوعت حكايات الشاعر فى شوقياته وهو يتغنى للأطفال ومعهم كما قال... وكثيرا ما كان يستلهم من القصص الدينى حكايات لها مغزاها مثل حكايات: سليمان والهدهد، سليمان والطاووس[٢]، والسفينة والحيوانات، ونوح عليه السلام ،والنملة في السفينة، والثعلب والأرنب فى السفينة، وسليمان عليه السلام والحمامة[٣] وغيرها وغيرها من الحكايات التى تشد عقول وقلوب الصغار هذا إلى جانب ديوان الأطفال فى الجزء الرابع من الشوقيات والذى يشتمل على مجموعة من الشعر السهل التى نظمها الشاعر لتكون للأطفال أدبا وثقافة[٤].

ومن هنا يكون شوقى قد استطاع أن يعطى للأطفال فكرة ميسرة عن مجتمعهم الذى يعيشون فيه بما يمكن أن يعترض حياتهم من مشكلات فهو مثلا يدعو إلى الحذر وسوء الظن بالعدو، ويعبر عن ذلك فى قصة الأرنب (وبنت عرس) فى السفينة[٥]. كما يحذرمن الغفلة وسوء التقدير فى قصة الأسد والثعلب والعجل[٦].

وفى قصته القبرة وابنها يبرز معنى الحكمة «من تأنى نال ما تمنى»، «فى العجلة الندامة»(٧).

ولم يفت شوقى أن ينبه -مستغلا هذا الفن الأدبي- صغار الأمة، بل وكبارها على السواء إلى خطر الغفلة والغرة فى علاقة أبناء الأمة بالأجنبى..

---

(١) الشوقيات مقدمة الطبعة الأولي. (٢) الشوقيات جـ٤ صـ١٥٤.
(٣) الشوقيات ١٥٩ -١٥٦. (٤) الشوقيات ١٨٨- ٢٠١.
(٥) الشوقيات ١٦٦. (٦) السابق ١٣٨- ١٣٩. (٧) الشوقيات ١٥٧.

ذلك المستعمر الدخيل.. وكانت تلك قضية عصره، فلم يلبث أن استثار الوعي الوطني في نفوس أبناء الأمة صغارا وكبارا، فصاغ في ذلك قصته الشعرية (الديك الهندي والدجاج البلدي).. والتي يقول فيها[1]:

بينا ضعاف من دجاج الريف ... تخطر في بيت لها ظريف
إذ جاء هندي كبير العرف ... فقام في البيت قيام الضعيف
يقول حيا الله ذي الوجوها ... ولا أراها أبدا مكروها
أتيتكم أنشر فيكم فضلي ... يوما وأقضي بينكم بالعدل
وكل ما عندكم حرام ... عليَّ إلا الماء والمنام
فعاود الدجاج داء الطيش ... وفتحت للعلج باب العش
فجال فيه جولة المليك ... يدعو لكل فرخة وديك
وبات تلك الليلة السعيدة ... ممتعا بداره الجديدة
وباتت الدجاج في أمان ... تحلم بالذلة والهوان
حتى إذا تهلل الصباح ... واقتبست من نوره الأشباح
صاح بها صاحبها الفصيح ... يقول دام منزلي المليح
فانتبهت من نومها الشمئوم ... مذعورة من صيحة الغشوم
تقول ما تلك الشروط بيننا ... غدرتنا والله غدرا بينا
فضحك الهندي حتى استلقى ... وقال ما هذا العمى يا حمقى؟
متى ملكتم ألسن الأرباب ... قد كان هذا قبل فتح الباب

وكذلك كانت قصته الشعرية التي يدعو فيها أبناء الأمة إلى اتخاذ الأهبة والاستعداد في مواجهة العدو الغشوم.. وفي القصة كان تجسيد الشاعر لمعنى القوة في الاتحاد.. وكان ذلك من خلال قصته (أمة الأرانب والفيل)[2].

والملاحظ في قصص شوقي الشعري وهو يقدمه للأطفال، أنه كان يحرص في نهايتها -في الغالب- على أن يختمه بحكمة- من الحكم التي تناسب موضوع القصة، وكأنه بهذه الخاتمة يلخص فيها تجربة من تجارب الحياة.. من مثل قصته (اليمامة والصياد) التي صاغها ليبرز من خلالها معنى

---

(١) الشوقيات ١٢٨.

(٢) السابق صـ ١٤٢.

الحكمة القائلة (مقتل المرء بين فكيه) وفيها يقول[1]:

يمامــة كــانت بأعلى الشـجـرة | آمنة فى عـشـهـا مـسـتـتـرة
فــأقــبل الصــيــاد ذات يوم | وحــام حــول الروض أى حــوم
فلم يجــد للطيــر فــيــه ظلا | وهم بالرحــيــل حين مــلا
فبـرزت من عـشـهـا الحـمـقـاء | والحـــمق داء مـــالـه دواء
تقـول جـهـلا بالذى سـيـحـدث | يا أيهـا الإنسـان عـمـا تبـحث
فـالتـفت الصـيـاد صـوب الصـوت | ونحـــوه ســـدد ســـهم الموت
فـسـقـطت من عـرشـهـا المكين | ووقـعت فى قـبـضـة السكين
تقـــول قـــول عـــارف مـــحـــقق | ملكت نفـسى لو ملكت منطقى

وكذلك تبدو قصة الثعلب والديك والتى يقول فيها شوقى[2]:

بـرز الثـــعـلب يومــــا | فى شـــعـــار الواعـظينا
فـــمـــشى فى الأرض يهــدى | ويـســب المـاكـــــريـنـا
ويقـــول الحـــمـــد لله | إلـه الـعـــــالمـيـنـا
يا عـــبـــاد الله توبوا | فـــهـــو كـــهـف التـائبـيـنا
وازهدوا فى الطيــر إن العـيـش | عـــيـش الـزاهـديـنـا
واطلبـــوا الـديـك يؤذن | لصـــلاة الصـــبح فـــينا
فـــأتى الديك رســـول | من إمـــام النـاسـكـيـنـا
عـــرض الأمـــر عليـــه | وهـو يـرجـــو أن يـلـيـنـا
فـــأجـــاب الديك عـــذرا | يـا أضل المهـــتـــديـنـا
بـلّغ الثــعـلب عنـى | عن جـدودى الصـالحـينا
عن ذوى التـيـجـان ممن | دخـل البـطـن اللعـيـنـا
أنهم قـــالوا وخـيــر القــول | قـــول العـــارفـــينا
«مخـطئ من ظـن يـومــا | أن لـلثـــعـلب ديـنـا»

وواضح أن هذه القصة توحى للصغار بأهمية الحذر وعدم التأثر بأدعياء التقوى والصلاح مهما تظاهروا بالإخلاص فى النصيحة كما أنها تدعو إلى التمسك بخلاصة التجارب التى أودعها الكبار أمانة لدى الصغار لتكون

(١) الشوقيات جـ٤ صـ ١٧٢. (٢) الشوقيات ١٥٠.

مصباحا لهم يهديهم فى طريق حياتهم... ومن هنا كانت أهمية الحفاظ على التراث الذى خلفه الأقدمون لمن يأتون بعدهم على مر الأجيال والعصور.

وهكذا تمضى بقية الحكايات الشعرية التى أودعها شوقى ديوانه من أجل الأطفال، وكلها تجسد القيم والمبادئ والسلوكيات الإنسانية فى إطار قصصى شائق وتصوير نابض بالحركة والحياة، حتى يبلغ تأثيره فى نفوس الأطفال مداه(١).

كما أنه من الواضح أن الشاعر أحمد شوقى قد استقى مادته من تراثنات العربى والإسلامى الذى حفل به أدبنا منذ القديم واستطاع بمهارة وصدق أن يقوم بتوظيف هذه المادة التراثية عربيا وإسلاميا فى خدمة الأدب العربى والإسلامى وبخاصة فيما يتعلق بأدب الطفولة فى عصرنا الحديث.

ولقد كان واضحا منذ أن أبدى شوقى رغبته ودعوته لأدباء عصره بأن يجعلوا للطفولة نصيبا من فنهم وأدبهم، أن الاستجابة كانت سريعة وأكيدة لهذه الدعوة المخلصة، إذ سار على درب هذا الشاعر الكبير كثير من الأدباء العرب فى العصر الحديث، ممن دفعتهم الرغبة أيضا إلى أن يخصصوا جانبا من أدبهم لأطفالهم، إن لم يكن أدبا خالصا من أجلهم..

وانبرى إلى الساحة الأدبية كل الذين أنسوا من أنفسهم الموهبة والاستعداد والرغبة فى أداء هذه الرسالة السامية وتقدموا بأعمالهم الرائعة التى تمثلت فى القصص الشعرى والنثرى، وفى الأناشيد العذبة التى تحمل أسمى القيم الإنسانية وأعلاها، وتتضمن من مبادئ العلوم والأخلاق والعقيدة ما يتناسب مع الطفولة فى خطابها حسب مشاعرها، وفى مستوى إدراكها وعلى قدر سنين عمرها.

ولعله كان من الأهمية بمكان أن نقف أمام جهود هؤلاء الرواد فى مجال أدب الطفولة فى عصرنا الحديث لنلمس مدى الجهد الذى بذلوه من أجل تهيئة المناخ الطيب والتنشئة الصالحة لأطفال الجيل.

وإذا كان المقام لا يتسع لتتبع كل هذه الجهود، فلا أقل من متابعة

(١) راجع القصة علي لسان الحيوان في شعر شوقي. بحث قدمه وألقاه د. صلاح الدين محمد عبد التواب في مهرجان حافظ وشوقي الذي أقامته وزارة الثقافة بالقاهرة من ١٦ -٢٢ أكتوبر ١٩٨٢.

المسيرة مع بعض هؤلاء الرواد الكبار.

وكـان من هؤلاء الذين أدلوا بدلوهم وتناولوا أدب الأطفـال بالرعـاية والاهتمام فى عصرنا الحديث أيضا.. الشاعر إبراهيم العرب[1] الذى ألف كتابه المشهور (آداب العرب) وضمنه منظومات قصصية تهذيبية على لسان الحيوان والطير على غرار ما فعله كل من محمد عثمان جلال وأحمد شوقى من أجل الأطفال. ومن افتتاحية الديوان يفصح الشاعر عن هدفه فيقول:

بدأت بحمـد الله نظمى وأمثـالى — وهيهـات يُحصى نعمة الله أمثالى
وأهدى صلاتى والسلام لأحـمـد — نبى الهـدى غـوثى وغيثى وآمالى
أتم صـلاة ينشـر المسك عـرفـهـا — فـيعبق رياها على الصحب والآل
وبعـد فـهـذى حكمـة ومـواعظ — لتهذيب أخلاق وإصلاح أحوال
بهن معـان كـالعيـون سـواحـر — وألفـاظ در كل بحـر بهـا حـالى
فلو وهب الرحمن للدهر مسـمعا — لمال إلى الإصغـاء منشـرح البـال

ويمضى الشاعر إبراهيم العرب فى تصوير ما يريد عرضه من القيم والمبادئ والمثل الرفيعة فى إطار قصصى بارع فيه الحوار وفيه الحركة والحياة وفيه العرض الجميل للأحداث التى يستنطق فيها الحيوان والطيور.. من مثل حكاية الطاووس التى يقول فيها:

قـد أظهـر الطاووس إعـجـابه — واخـتـال بين الورد والآسى
يفـتتن النـاظر منن شكـلـه — بحـسـن ريش الذيل والراس
لكن عـصـفـور اتصـدى له — بـالذم فى صـحـب وجلاس
وعـاب منه السـاق فى عريهـا — عن ثوب ريش ناعم كـاسى
فـقـام من حـولهـمـا طائر — يرمـيـهـمـا بالمنطق القـاسى
فـقـال كل منكمـا مـعـجب — وغـافل عن عـيـبـه ناسى
لو نظـر الناس إلى عـيـبـهم — مـا عـاب إنسـان على الناس

(١) من أدباء مصر في العصر الحديث وممن عنوا بأدب الأطفال ومن أشهر كتبه (آداب العرب) وهو ديوانه الذي صدر عام ١٩١١م، وتوفي عام ١٩٢٧م راجع معجم المؤلفين لعمر كحالة دار إحياء التراث العربي ببيروت جـ١ صـ ٥٩.

وعلى هذا النمط من الشعر القصصى على لسان الحيوان والطير الذى صار سمة بارزة لأدب الأطفال فى العصر الحديث. مضى الشاعر إبراهيم العرب فى ديوانه الذى بلغت قصصه الشعرية تسعا وتسعين قصة، وكلها قائمة على التوعية والتوجيه وتقديم النصح الخالص والصادق للأطفال بطريق غير مباشر بالصورة والحركة والحوار الهادئ الهادف.. والكلمة السهلة المنتقاة بما يمكن للأطفال من فهم القصة واستيعابها واستلهام العبرة والعظة من مغزاها ومضمونها.

وقد يطول بنا المقام لو أننا تتبعنا بقية الرواد فى أدب الأطفال وبخاصة فى مجال القصة الشعرية على لسان الحيوان والطير.. ولكن واجب الاعتراف بالحق لذويه أن نذكر في عجالة الأديب على فكرى[1] الذى قام بتأليف عدة كتب خاصة بأدبيات الأطفال من أهمها كتاب (النصح المبين فى محفوظات البنين) و (آداب الفتاة)، (آداب الفتى)، (عظة النساء)، (مسامرات البنات) وغيرها.. أما كتابه (النصح المبين فى محفوظات البنين) فقد ضمنه جيد المختارات من الأشعار والأمثال، وكان هدفه من هذا الكتاب بث روح الفضيلة فى نفوس الأطفال وصولا إلى تحقيق المجتمع الفاضل.

وهناك من رواد أدب الأطفال كذلك محمود أبو الوفا[2] الذى حرص على كتابة الأناشيد الدينية والوطنية للأطفال بجانب بعض الأشعار التهديبية التى أجراها على ألسنة الحيوان والطيور.. ومن أناشيده الدينية التى وضعها للأطفال قوله:

الصـــلاة.. بـالـصـــلاة	اطلبـــــوا عــــــون الإلـه
حـــينمـــا يشـــدو المؤذن	قــــائلا الله أكـــــبـــــر
عندها الرحـــــمن يأذن	والجــــلال الحق يظهـــــر
أيهـــــا المؤمـن صـل	ودع الشـــيطان يدحـــــر
الصـــلاة بالصـــلاة	اطلبـــوا عـــون الإلـه
قل لمن يبـــغى الفـــضيلة	يبـــتـــغيـــهـا فى الصـــلاة
فـــهى آداب جـــمـــيلة	خـــيـــر آداب الحـــيـــاة

(١) راجع الأعلام لزركلي جـ٤ صـ ٣٢٠.

(٢) من مواليد مركز أجا بمحافظة الدقلية بمصر. راجع الأدب العربي الحديث ومدارسه د. محمد عبد المنعم خفاجي صـ٢٠٣ مكتبة الأزهر.

ولا يفوتنا كذلك فى هذا المقام أن نذكر من رواد أدب الطفولة فى العصر الحديث (كامل كيلانى)[1] الذى وهب حياته للأدب وأعطى جانبا كبيرا منها للأطفال فألف لهم مجموعاته القصصية المتنوعة منها (ألف ليلة وليلة) ومجموعة قصص هندية ومجموعة قصص علمية.. وواضح أن معظم هذه المجموعات قصد بها الأطفال ممن كانوا فى مستوى المرحلة الابتدائية والاعدادية ومن شعره الذى قاله فى سلسلة قصصه العلمية للأطفال وفى قصة (النحلة العاملة) يقول على لسان النحلة[2]:

أنا خير العاملات	أنا رمز للثبات
أرشف المرمن النو	ار بين الزهرات
النحل أنشط حامل	وأبر مخلوق بكم
فى شهده أشهى الغذا	ء وشمعه نور لكم
وسلوا أنفسكم	فى كل يوم ما صنعتم؟
وأحبوا الخير	والبر سعدتم وسلمتم
واغنموا أعماركم	فى الباقيات الصالحات
واجعلوا رمزكم الجدّ	لنيل الكرمات

وكان بجانب هذا الشعر الذى قدمه كامل كيلانى للأطفال أدب من النثر المتميز وكان من خير ما كتبه فى هذا الأدب المنثور –السيرة العطرة التى عرض فيها وبأسلوب جميل ميسر يتناسب للصغار جوانب من حياة الرسول ﷺ لتكون المثل الأعلى لهم فى صياغة حياتهم وتكوين شخصياتهم، على أساس من الأمانة والصدق ومكارم الأخلاق التى بعث من أجل إتمامها فى أمته رسول الله محمد عليه الصلاة والسلام.

ولقد كان واضحا أن المصادر التى اعتمد عليها كامل كيلانى فى قصصه كثيرة ومتنوعة.. وكان أولها القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.. ثم المصادر الأخرى التى ترجع إلى التراث العربى، ومنها ما يرجع إلى الثقافات

(١) ولد عام ١٨٩٨ بالقاهرة وقدم للمكتبة العربية مجموعات قصصية للكبار ونظرات في تاريخ الإسلام وكتب أدبية وقصصية للصغار أشهرها (ألف ليلة وليلة) وتوفي عام ١٩٥٩. انظر مقدمة ديوان كامل كيلاني في إعداد دراسة عبد التواب يوسف نشر هيئة الكتاب ١٩٨٨.م.
(٢) ديوان كامل كيلاني ص١٦٩ -١٧٤.

الأجنبية الشرقية منها والغربية، وقد بذل كامل كيلانى جهدا كبيرا من أجل تقريب وتيسير هذه الثقافات كلها لتناسب عقول الأطفال من أبناء الأمة... سواء بالشرح والتهذيب أو التغيير أو الاقتباس أو التعريب، وذلك حتى تتلاءم مع مشاعر وبيئات هؤلاء الأطفال، وتساير ما جبلوا عليه من معارف وعادات وتقاليد...

ومن خلال ذلك كله قدم كيلانى للأطفال غير ما سبق ذكره من المؤلفات المناسبة لم.. قصص الحيوان وكتب القصص الشعبى (فى مجموعة قالت شهرزاد) وقصصا من ألف ليلة، وقصص (جحا) وتاريخه وقصص حى ابن يقظان وابن جبير فى مصر والحجاز، كما ألف القصص الفكاهى وكتب القصص العلمية والجغرافية إلى غير ذلك من ألوان القصص فى شتى المجالات.

وبذلك استطاع هذا الرائد الغيور على أدب الأطفال (كامل كيلانى) أن يفيد أبناء الأمة من الثقافة العربية والتراث العربى القديم وأن يطالعهم كذلك على التراث القصصى فى الثقافات الأجنبية ومن ثم كانت نهضته بأدب الأطفال واضحة فى رقيها وشمولها وسمو هدفها، حيث كان يهدف إلى تحبيب القراءة إلى الأطفال وتجنيبهم الخطأ اللفظى والمعنوى عن طريق تقديم الكلمات الفصيحة التى تتسم بالسهولة وعدم التعقيد، الأمر الذى من شأنه تزويد الأطفال بالثروة اللغوية التى تتدرج معهم من رياض الأطفال إلى ما بعد المرحلة الثانوية.

ولقد كان كامل كيلانى يؤمن بأن مواجهة المخططين للقضاء على العربية وإبعاد أبنائها عنها، إنما يكمن فى تقريب هذه اللغة إلى هؤلاء الأبناء وتحبيبهم فيها منذ طفولتهم،.. ولذلك يقول فى مقدمة (حى بن يقظان): «إننى لم أنشئ هذه المكتبة العربية الحافلة إلا رغبة فى تحبيب هذه اللغة الكريمة إلى نفسك، وإننى لم أقف أكثر جهودى وأنفس فنى فى سبيل إنشاء هذه القصص إلا لأحميك من البيان المشوه المضطرب، حتى إذا كبرت سنك صارت اللغة سليقة لك»[1].

(١) مقدمة (حي بن يقظان) لكامل الكيلاني)، وراجع: القصة في أدب الأطفال للدكتورة مهجة كامل درويش صـ١٩١-١٩٤ الطبعة الأولي ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م. مطبعة السعادة بمصر.

نعم ... لقد كانت أمانة كامل كيلانى للغة العربية والقيم الإنسانية والمثل العليا العربية والإسلامية كبيرة إلى أبعد حد إذ حرص على هذه المعانى كلها فى قصصه التى لم يقصد من ورائها الكسب المادى، ولو شاء لحقق الكثير.. وإنما كان المقصد هو تحقيق الهدف العظيم الذى يتطلع إليه كل غيور على هذه الأمة، وهو تنشئة أجيال تحب وطنها وتعشق لغتها، وهو يرى فى القصة كلمة الخير والوفاء والعمل الإيجابى النافع، ولطالما غير من أجل ذلك فى وقائع بعض الأساطير أو القصص، ليجعلها تسير على النهج الذى يتفق مع الذوق العربى والإسلامى الأصيل.

ولعلى أقف بعد ذلك وقفة أمام رائد من رواد أدب الطفولة وهو الشاعر محمد الهراوى(١) الذى يعد من خيرة الأدباء الذين عنوا بأدب الأطفال فى عصرنا الحديث. وأحد الذين أفردت لهم الدراسات العلمية والجامعية لبيان مدى الجهد الذى بذلوه فى هذا المجال..

وكانت كتابته للأطفال -نظما ونثرا- من منطلق الدعوة الدينية الإسلامية والروح الوطنية التى تغرس الحمية والغيرة على الإسلام ومصر والوطن العربى(٢) والإسلامى.

ومن أدبه المنثور الذى يدعو للفضيلة ويستمد أصوله من وحى الشريعة الإسلامية ويهدف للعبرة والعظة والنصح والإرشاد: رواية (الحق والباطل) وترمى إلى الصراع الدائم بين الخير والشر، وانتصار الخير مهما طال ليل الشر، ورواية (حلم الطفل ليلة العيد) وهى رواية اجتماعية ترشد إلى ضرورة التعاون والمشاركة الوجدانية داخل نطاق الأسرة ويدور الحوار فيها بين الطفل وأبويه الذى يعده الأب بهدية جميلة ليلة العيد تشجيعا له عندما رآه ينطق فى كتابه باللغة العربية الصحيحة.

ورواية (عواطف البنين) وتهدف إلى معالجة بعض المشكلات الأسرية

---

(١) ولد بإحدي قري مصر عام ١٨٨٥ ونشأ في بيت علم وأدب فكان شاعرا مطبوعا بعد أن نضجت موهبته الشعرية كما كانت له لمحاته الفنية ونظراته النقدية وكانت وفاته ١٩٣٩م انظر الطفولة في شعر محمد الهراوي صـ٩٨ د. نادية أحمد مسعد -المطبعة الإسلامية الحديثة ١٤١٥هـ ١٩٩٥م.

(٢) المرجع السابق صـ ١١٠.

وتدعو الأم إلى تحمل المسئولية كاملة تجاه بيتها وأطفالها وتدعو الأبناء إلى الاستجابة لنصيحة الآباء والأمهات[١] .. وهكذا.

أما الأدب المنظوم الذى خصصه الهراوى للأطفال، فقد كان شعرا كثيرا التزم فيه أيضا بالروح والتقاليد الإسلامية فكانت أشعاره للأطفال دعوة للصحوة الوطنية والبناء الاجتماعى مستهديا بأنوار الشريعة الإسلامية العظيمة، مما جعل وزارة (المعارف) وقتها تقرر روايته على مدارسها.. وكان واضحا أن الشاعر قد ركز فى أشعاره على جهاد المستعمر البريطانى الذى عمل على تلوين الثقافة والتعليم بما يخدم أغراضه، لهذا هب الشاعر يدافع عن الإسلام ومصر والعروبة.. وانطلق يترجم رغبته الإسلامية والوطنية محاولا أن يكتب لكل مرحلة من العمر ما يتفق معها من الأشعار[٢] وكان مما كتّبه فى هذا المجال:

١- سمير الأطفال للبنين	٢- سمير الأطفال للبنات
٣- ديوان الطفل الصغير	٤- السمير الصغير
٥- ألف يا	٦- أنباء الرسل

هذا إلى جانب أغانى أخرى متنوعة للأطفال[٣] .

ومن أمثلة ما كتبه للأطفال (أشعار طفل الروضة) نظمه لحروف الهجاء في كتيب جميل جذاب مزود بالصورة الطريفة الملونة. وكان عنوان الكتيب (ألف -ياء) استهله بقوله:

وأحــــرف الهــــجــــاء   مــن ألــف لــيـــــــاء
عندى لهـــا أمــثـــال   يفـــهـــمـــهـــا الأطفـــال
وكـــل حـــــــرف آت   فـى أول الـكـلـمـــــات

أ- ألـــــف

فــــــــألـــف فـــى أرنـــب
قـــــد اشـــــتـــــراه أبـــى

(١) المرجع السابق صـ ١١١ -١٢٠.
(٢) الطفولة في شعر محمد الهراوي صـ ١٣٧.
(٣) السابق ١٣٨.

ب - بـــاء

والبـــــاء مــــــثل بقـــــرة

تـأكـل تحت الشـــــــجـــــرة

ت - تـــاء

والتـــــــاء مــــــثل تـاج

مـــــن ذهـــــب وهــــاج

ث - ثـــاء

والثـــــــاء مــــــثل ثـعلـب

فــى المكـر والتـــــــــــقلـب[1]

وهكذا يمضى الهراوى فى التعريف بالحروف الهجائية وتركيباتها فى كلماتها.. فى لغة ميسرة، وصور جملية معبرة.

ويأتى بعد ذلك شعر الهراوى لأطفال المدارس، ومن شعره فى كتابه (سمير الأطفال للبنات) يقول فى (أنشودة الصباح):

نحن إن أشـــرق صــبح	نهـــجـــر النوم ونصـــحـــو
ونحـــــــــيى أبـوينـا	فــــرضـــــا الآبـاء ربح
ثـم نمـضى فـنصـلى	إن تـقـــــوى اللـه نجح
ولدور العـلم نســـعى	وإلى العليــــاء ننحـــو
نحن للآداب ذخــــــر	نحن للأخــــلاق صــرح
نحن للأوطان نصــــر	يوم تدعـــونا وفـــتح
ولنا فى كل صـــبـــاح	أمل فى اللـه ســـــمح[2]

وفى ديوانه (سمير البنات) الجزء الثالث يقول الهراوى تحت عنوان (معرفة الله تعالى):

(١)السابق صـ ١٥٦- ١٦٤.

(٢) الطفولة في شعر الهراوي صـ ٢٠٩.

اللـه جـل شـــــأنـه   لـه الصـفـات البـاقـيـة
رب الســمــاء والأراضـي   والميـــاه الجـارية
وربـك الـذى حـبـا   ك نعـمـة وعـافـيـة
يـسـمـع مـا تقـولـه   فـي الســر والعـلانيـة
ويبـصـر النمـلـة فـي   جنح الليـالـى الداجـيـة
مـقـتـدر ذو رحـمـة   وآخـذ بالناصـيـة
فـخـف مـن اللـه الـذى   يعلم كل خـافـيـة[1]

ومن ديوانه (السمير الصغير) يقول فى (الأمانة):

أنـا فـتـى أمـين   لـى خـلـق وديـن
الحق لا أضـيـعـه   السـر لا أذيـعـه
وأرجـع الـوديـعـة   حـتـى مع القطيعـة
ولا أمــدن يـدى   إلى مـتـاع أحـد
ولا أقـول بـاطـلا   ولا أضـل سـائـلا
مـن يـخـن الأمـانـة   أودت بـه الخـيـانة[2]

ومن كتابه (الطفل الجديد) وشعر أدب الطفولة فى هذا الكتاب أيضا محلى بالصور، وفى تحية الوالدين فى الصباح يقول:

أبـى وأمـى الغـالـيـة   أصـبـحـتـمـا فى عـافـيـة
تقـبـيلتـان لكـمـا   ظاهرة وخـافـيـة
إحـداهـمـا على فـمـى   وفى فـؤادى الثـانـيـة
صـبـاح الخـيـر يا أبتي   صـبـاح الخـيـر يا أمى
أقـبـل منكـمـا كـفـا   أعـيـش بفـضـلهـا الجم[3]

أما في ديوانه (أنباء الرسل) فقد بدأه الهراوى بحديث عن الله سبحانه وتعالى، ثم أتبعه بعد ذلك بمقطوعات ميسرة يعرض فيها بعضا من أنباء رسل الله عليهم وعلى خاتمهم محمد أفضل الصلاة وأتم السلام..

(١) السابق صـ ٢٦٩.   (٢) السابق صـ ٣١٢.   (٣) السابق ٣٨٢.

ففى حديث الشاعر عن الذى بدأ به ديوانه عن الله سبحانه يقول:

الله

اللـه رب الكـون قـد أنشـأه إنشـاء
أنشـأ فى سـتـة أيا م بـه مـا شـاء
سـبـحـانه بحكمـة قـد نشـر الضـيـاء
وإنـه بـقـدرة قـد رفع السـمـاء
وفى الأراضى فـجـر الله تـعـالـى الماء
وفى السـمـاء كـور الـ كـواكـب الـزهـراء
وهـو الـذى قـد بـرأ الـ أطيـار والـهـواء
ثم على العـرش اسـتـوى سـبـحـانه اسـتـواء(١)

وبعد تتبع الشاعر لأنباء الرسل والأنبياء يختم بخاتمهم صلاة الله وسلامه عليه وعليهم أجمعين.. وأخذ يتحدث عن نسبه ويتمه وعمله فى الصغر، وزواجه بخديجة، وأخلاقه، ثم تحدث عن القرآن الكريم الذى أنزل عليه، كما تحدث عن دعوته عليه الصلاة والسلام وعن الهجرة، وعن المهاجرين والأنصار، ثم الخاتمة كل ذلك فى أسلوب سهل عذب واضح يناسب أعمال الأطفال.. يقول الشاعر الهراوى فى بداية حديثه عن سيدنا محمد ﷺ وعن نسبه:

سـيـدنا مـحـمـد هـو الـنـبـى المرسـل
الـعـربى الـقـرشى المجـتـبـى المفـضـل
أبـوه عـبـد الله فـى آل قـريـش أول
وأمـه آمـنـة مـكـانـهـا لا يُجـهـل
فـهـو كـريم الأبـوين مـجـده مـؤثـل(٢)

وفى القرآن الكريم الذى أنزله الله على نبيه محمد يقول الشاعر:

وأربعـون حـجـة شـاهدة تـسـجـل
الـوحى جـاء بعـدها عـلـى الـنـبـى يـنـزل

(١) السابق صـ ٤٠٢.
(٢) الطفولة في شعر محمد الهراوي صـ ٤٢٤.

يلقى عليه البينات وهو عنه ينقل
فهز كل مسمع قرآنه المرتل
ورج أهل الشرك حتى زعزعوا وزلزلوا
أعجزهم مفصل من آية ومجمل
قد عاش فى أمية هى الدليل الفيصل
ليؤمن الناس بما جاء الكتاب المنزل
فآمنوا وصدقوا وكبروا وهللوا[1]

وهكذا كان شعر الهراوى فى ديوانه الذى خص به الأطفال والذى أكد فيه بحق -كما أكد سابقوه ومعاصروه، أن أدب الطفولة معين فياض، وأنه جدير بأن يفتح براعم الأمة على نور الهدى والحق، بعد أن ترشفوا من رحيق الإيمان الذى استمدوه من تراث أمتهم، ومن ذلك الأدب الإسلامى الرفيع، الذى تفجرت ينابيعه من كتاب الله تعالى -القرآن الكريم- ومن سنة رسوله محمد ﷺ.. وليس هناك من أدب يقدم للطفولة أسمى أدب يقوم على العلم النافع والإيمان الصحيح.

وكان هذا المعنى هو الذى حدا بالأديب عبد الحميد جودة السحار أيضا بأن يخصص جانبا من أدبه القصصى للأطفال حيث اختار الجانب الدينى، ليثبّت من خلاله العلوم والمعارف التى تظهر أبعاد الدين الإسلامى وتوضح معالمه- وهو الدين الذى يدعو إلى العلم ويحض على العمل، ويرسى قواعد الإيمان الصحيح، وذلك حتى ينمى عند الأطفال هذا الشعور الدينى الذى فطروا عليه، فكل مولود يولد على الفطرة النقية الصحيحة، والطفل عندما تبدأ مداركه تتفتح ويعى ما حوله من أشياء، تبدأ التساؤلات عن الله، وعن الكون والحياة، وعن سر الوجود لهذه المخلوقات التى يراها من حوله.

ومن ثم كان حرص (السحار) على أن يقدم للأطفال أيضا مجموعته القصصية الدينية التعليمية، لتضيف المزيد إلى المكتبة العربية فيما يتعلق بأدب الأطفال، والتى يجد الأطفال من خلالها الإجابات على كثير من الأسئلة التى تراود مشاعرهم وتدور فى أذهانهم.

(١) السابق ٤٢٦.

ومن ثم تناول السحار في مجال أدب الطفولة (القصصي) أربع مجموعات تدرج فيها مع سنوات الطفولة منذ براءتها وعفويتها، إلى أن بدأت تظهر عليها معالم التفتح والوعي والإدراك.

وجاءت المجموعة الأولى من هذا القصص الديني التعليمي للأطفال وتقع في ثمانية عشر جزءا، وتحدث السحار فيها عن الأنبياء الذين سبقوا سيدنا محمداً ﷺ برسالاتهم إلى البشر، ثم أعقبها بالمجموعة الثانية، وقدمها السحار للأطفال في أربعة وعشرين جزءا بدأها بالحديث عن هاشم بن عبد مناف جد الرسول، ثم أنهاها بوفاة سيدنا محمد ﷺ.

أما المجموعة الثالثة فقد أدار السحار قصصها حول الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم وسياستهم في خلافتهم في توجيه شئون المسلمين ..

وبعد أن استعرض السحار الأحداث الإسلامية في عصر صدر الإسلام انتقل في المجموعة الرابعة من قصصه للأطفال إلى الحديث عن مظاهر ازدهار الإسلام وانتشاره في مشارق الأرض ومغاربها على يد القواد العرب الذين ذاع صيتهم وملأت سيرتهم الآفاق، وقد خصص لهذه المجموعة أيضا أربعة عشر جزءا أدرجها تحت عنوان: «العرب في أوربا».

ومن خلال تتبعنا لعناوين هذه المجموعات القصصية نجد أن السحار لم يترك معلومة قد تراود مخيلة وفكر الأطفال دون توضيحها أو الإجابة عن التساؤلات التي يمكن أن تدور حولها.. ثم يتجلى الأمر ليكون أكثر وضوحا عندما تعرض هذه القصص في أسلوب يسهل على الأطفال استيعابه وتتبعه حيث يتناسب مع أفهامهم ومداركهم ففي المجموعة الأولى: (قصص الأنبياء) على سبيل المثال.. نجد السحار يلقي الضوء على بداية الخليقة، حتى يسير مع الأطفال خطوة بخطوة، فيستهل الحديث في الجزء الأول وتحت عنوان (آدم وحواء) بقوله: «في زمان قديم، قديم جدا، لم يكن يعيش في هذه الأرض التي نعيش عليها الآن أحد يعمرها، فأراد الله سبحانه وتعالى أن يخلق الإنسان ليعبده ويعمر الأرض فيزرعها، ويبني فيها البيوت، ويخط الطرقات»[1].

(١) مجموعة قصص الأنبياء للأطفال (آدم وحواء) لعبد الحميد جودة السحار صـ ٥، وراجع القصة عند عبد الحميد جودة السحار: فاطمة الزهراء الموافي صـ ٢٧١- ٢٧٩ دار عكاظ للطباعة والنشر جدة- الطبعة الأولي ١٤٠١هـ ١٩٨١م.

ثم يركز السحار بعد هذا التقديم على قصة (آدم) ثم خلق (حواء) وما تعرضا له من إغواء الشيطان حتى كان خروجهما من الجنة لعدم امتثالهما لأمر الله.

ويحرص (السحار) فى قصصه الدينى للأطفال دائما على أن يركز على مواطن العبرة والعظة، وعلي نتيجة ما يفعله الإنسان من خير فى هذه الحياة من مثل ما ذكره على لسان آدم فى قصة (قابيل وهابيل) بعد أن قدم كل منهما قربانه إلى الله فقبل الله من هابيل ورفض من قابيل فقال آدم لقابيل: «بل تقبل الله منه لأنه قدم أطيب ما عنده، وقلبه صاف أما أنت فقدمت إلى الله أردأ ما عندك وقلبك ردئ، إن الله طيب لا يقبل إلا الطيب»(١).

كما يحرص السحار فى قصصه للأطفال على أن يبرز مظاهر قدرة الله تعالى فى خلقه وملكوته، من مثل ما أبرزه فى قصص سيدنا سليمان وسيدنا إبراهيم وسيدنا موسى عليهم جميعا وعلى سيدنا محمد أتم الصلاة وأزكى السلام ومن مثل ما ركز عليه أيضا فى قصة (أهل الكهف) وقد تجلى ذلك أيضا فى ختامه لمجموعة قصص الأنبياء عندما جمع السحار العديد من هذه القصص والمواقف التى تنتهى دائما بمعجزة تدلل على وجود الله تعالى وقدرته، وأطلق على الجزء الذى يضم هذه المجموعة من القصص عنوانه (قدرة الله).

ولقد كان واضحا أن السحار كان حريصا على أن يقدم هذه الأعمال الدينية القصصية ليضمها إلى مكتبة الطفل التى زخرت بأنواع أدبية متنوعة قدمت للأطفال ومن ثم ركز على هذا الجانب من قصص القرآن الكريم وقصص الأنبياء والقصص الذى يتعلق بسيرة سيدنا محمد ﷺ وصحابته الأكرمين ثم القصص التاريخى الذى يرتبط بالأبطال العظام من قواد العرب والمسلمين الذين كانوا عنوانا طيبا ونموذجا رائعا للقدوة الطيبة فى تاريخ الإسلام والمسلمين..

ولم يكن الهدف الدينى والتعليمى فقط من وراء حرص السحار على تناول هذا الاتجاه ليقدّمه أدبا سائغا للأطفال، وإنما كان يرمى أيضا إلى تقوية الحاسة الفنية وتنمية الذوق الأدبى لدى هؤلاء الأطفال، لتكون تنشئتهم على أساس من العلم والخلق، وبطريقة سهلة محببة إليهم تنمى فيهم رقة الحس

(١) قصص الأنبياء للأطفال (قابيل وهابيل) للسحار صـ٨.

وسلامة الذوق.. ولهذا يركز السحار الهدف الذى ألح عليه لتقديم هذه الأعمال الدينية والعلمية التاريخية فى إطارها الأدبى (القصصى) للأطفال، فيقول:

«فكرنا فى هذا، فأخرجنا هذه السلسلة، ولقد راعينا فيها اعتبارين: الأول: أن تكون النصوص القرآنية هى المصدر الأول (لما نكتب إذ كنا نعتقد أن للقرآن من هذه الناحية فكرة تهذيبية معينة، والثانى أن تحقق السرد الفنى للقصص بما يربى فى الطفل الشعور الدينى، ويقوى الحاسة الفنية وينمى فيه الذوق الأدبى..(1).

هذا إلى جانب استخدامه لعنصر التشويق فى عرض هذا القصص الدينى التعليمى حيث كان العرض للمواقف والأحداث بأسلوب يسير سلس لا تعقيد فيه ولا غموض، مع الحرص على كتابة الكلمات بحروف كبيرة، مع ضبط معظم هذه الحروف بالشكل، حتى يستقيم لسان الأطفال عند قراءتهم لهذه القصص.. وبذلك يكون السحار قد أسهم مع من أسهموا من الأدباء العرب فى العصر الحديث فى إرساء قواعد أدب الطفولة لتنشئة أجيال واعية صالحة.. على أساس من العلم والإيمان والذوق السليم.

وهكذا وجدت الطفولة مكانها ومكانتها فى حنايا أدبنا العربى الحديث كما عرفت مكانها ومكانتها فى هذه الأمة منذ القديم..

وإذا كان هؤلاء الرواد الكبار فى عصرنا الحديث قد أعطوا ما عندهم وهم يعرفون ما للطفولة من حق عليهم، فإن أجيال الأدباء بعد جيل الرواد مطالبة بألا تغفل حق الطفولة عليها وبخاصة فى هذا العصر الذى شغل فيه الآباء والأمهات عن صغارهم وفلذات أكبادهم، وجرفتهم جميعا تيارات الدنيا ودوامات الحياة، وألقت بهم بعيدا عن مساكن أنسهم واستقرارهم. فخلت البيوت من عمارها، وأصبحت مساكن الناس شبه خاوية، إلا من آلات تعلو أصواتها وتبهر صورها.. وكانت النتيجة أن حرم الصغار عاطفة الأبوة وحنين الأمهات.. ولم يبق بعد ذلك من أمل.. أو إلا بريق من أمل يسطع شعاعه من خطوط النور التى يخطها الأدباء والمربون من الغيورين على أبناء هذه الأمة من الضياع!!

---

(1) قصص الأنبياء للأطفال- مقدمة الجزء الخامس (يوسف الصديق) ص٨ لعبد الحميد جودة السحار.

أهم مراجع البحث

من القديم:

١- العقد الفريد لابن عبد ربه لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٧٥هـ ١٩٥٦م.

٢- العمدة لابن رشيق بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد دار الجيل بيروت الطبعة الأولى ١٩٧٢م.

٣- المستطرف فى كل فن مستظرف للأبشيهى ط ١ الحلبى ١٣٧١هـ- ١٩٥٢م.

من الحديث

٤- الطفولة فى شعر محمد الهراوى د. نادية أحمد مسعد -المطبعة الإسلامية الجديدة بمصر ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٥- العيون اليواقظ فى الأمثال والمواعظ: محمد عثمان جلال مطبعة النيل بمصر ١٩٠٨م.

٦- القصة على لسان الحيوان فى شعر شوقى (بحث للدكتور صلاح الدين محمد عبد التواب) قدمه وألقاه فى مهرجان حافظ وشوقى الذى أقامته وزارة الثقافة بالقاهرة من ١٦- ٢٢ أكتوبر ١٩٨٢ .

٧- القصة عند عبد الحميد جودة السحار: فاطمة الزهراء الموافى دار عكاظ للطباعة والنشر جدة.. الطبعة الأولى ١٤٠١هـ ١٩٨١م.

٨- القصة فى أدب الأطفال د. مهجة كامل درويش مطبعة السعادة بمصر ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م.

٩- ديوان إبراهيم العرب تقديم عبد التواب يوسف -هيئة الكتاب ١٩٩٩م.

١٠- ديوان أحمد شوقى (الشوقيات) مطبعة الاستقامة بالقاهرة ١٩٦١م.

١١- ديوان كامل كيلانى -إعداد ودراسة عبد التواب يوسف، نشر هيئة الكتاب ١٩٨٨ .

١٢- المرشد الأمين للبنات والبنين: رفاعة الطهطاوى -الطبعة الأولى مطبعة المدارس الملكية ١٣٨٩هـ.

حافظ إبراهيم

بقلم
أحمد محمد على
(عبده زايد)

بسم الله الرحمن الرحيم

مدخل

قرأت شعر حافظ إبراهيم لأول مرة فى السنة الأولى الابتدائية سنة ١٩٥٨ ،وقرأت معه أيضا شعر أحمد شوقى، وحفظت من شعرهما ما قرر علينا فى هذا العام الدراسى، ولم أكن قد سمعت بأى منهما من قبل؛ لأننا لم نكن فى كُتّاب القرية نتعلم -بجوار حفظ القرآن الكريم- إلا القراءة والكتابة وقواعد الحساب.

ثم اقتنيت ديوان حافظ وأنا طالب فى المرحلة الثانوية، وهو أول ديوان أشتريه في حياتى، وقد دفعت ثمنا له بحزأيه عشرة قروش فقط، وقد كان ذلك دافعا للتعرف على شعره، وحفظ ما تيسر منه، ولم أشتر ديوان شوقى إلا بعد سنوات طويلة من هذا التاريخ.

وحينما دخلت كلية اللغة العربية عام ١٩٦٩ طُلب منا أن نكتب بحثا فى مادة «البحث والمقال» وكان يدرسها لنا الدكتور سعيد عبادة، وكان معيدا فى ذلك التاريخ، وقد أملى علينا عددا من الموضوعات لنختار منها، فطلبت منه أن أكتب عن «المرأة فى شعر حافظ إبراهيم» -ولم يكن من الموضوعات التى طرحها علينا- فأذن لى، فكتبت بحثا حصل على درجة الامتياز، ومازلت أحتفظ به حتى الآن؛ فقد نسخته فى كراسة قبل أن أسلمه البحث.

ثم أعددت نفسى لكتابة بحث آخر عن «الفكاهة والسخرية عند حافظ» فى العام التالى، وأعددت لذلك من المراجع ما تيسر لى فى مكتبة الكلية، وفى دار الكتب، وكانت آنذاك فى موقعها القديم فى باب الخلق، وكنا نتردد عليها من الكلية مشيا على الأقدام بسهولة ويسر، ولكن تبين لى أن البحث فى مادة الأدب مقصور على السنة الأولى فقط.

ولكن ذلك لم يمنعنى من مواصلة القراءة فى تاريخ حافظ، وفى شعره، وفى الدراسات التى دارت حوله، حتى أتيح لى أن أشارك فى الندوة التى عقدتها كليه الآداب -جامعة القاهرة عام ١٩٨٢ عن «شوقى وحافظ»، بمناسبة مرور نصف قرن على وفاتهما، وكانت هذه أول مرة أشارك فيها فى هذا النوع من الندوات.

ثم قدمت البحث نفسه للجنة المنظمة للمهرجان الذى أقامته وزارة الثقافة فى المناسبة نفسها ، وألقيته هناك مرة أخرى، وقد لقى هذا البحث صدى طيبا، وحظى بمناقشة من أساتذة كبار، ثم نشر هذا البحث فى مجلة «فصول» فى الجزء الثانى من العدد الخاص عن شوقى وحافظ، وقد ضم أكثر بحوث هذا المهرجان، بالإضافة إلى بعض البحوث التى لم تقدم إليه، ولكن رأت هيئة التحرير إضافتها إلى بحوث المهرجان، وقد استغرق هذا البحث من مجلة فصول من صـ٨٣ إلى صـ١٠١، وكان عنوانه: «بؤس حافظ بين الحقيقة والوهم» [فصول -المجلد الثالث- العدد الثانى- يناير- فبراير- مارس ١٩٨٣م]، ولكنت أتمنى أن تدون المناقشات التى دارت حول هذه البحوث، وتضاف إلى ما نشر منها، كما يحدث فى الندوات المشابهة، إذاً لكان فى ذلك إثراء لهذه البحوث.

وفى عام ١٩٨٤ أسند إلىّ تدريس مادة البلاغة والأدب، لطلاب السنة الرابعة فى كلية اللغات والترجمة، فأعددت لهم فى «الأدب» كتابا عن حافظ إبراهيم وقصيدته «حريق ميت غمر» وهى قصيدة شهيرة، وأخرجت الكتاب تحت عنوان «شاعر... وقصيدة»، وفيه قدمت شاعر النيل بصورة غير معهودة

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

به الزمن على قراءته»[١].

وكان يقول حافظ عن نفسه: إنه كان يحفظ وهو تلميذ صغير قصة عنترة بن شداد عن ظهر قلب[٢]، هذه الخاصية هى التى جعلته يتفرد بين أقرانه فى المدارس التى كان يتردد عليها، فى مصر، وطنطا، أو فى المسجد الأحمدى، أو فى الكلية الحربية، أو فى الجيش، كان حافظ بما منحه الله من هذه الخصائص، يشعر أنه يمتلك ما لا يمتلكه غيره، بل مالا قدرة لأحد على امتلاكه؛ لأن تلك الخصائص تمنح ولا تكتسب، وقد اختصه الله بها من دون زملائه وأترابه.

وكان حافظ يرتب على هذا التفرد بتلك الخصائص لنفسه حقوقا، ينبغى أن تأتيه صاغرة طائعة، فإذا كانت هذه الخصائص لا تتوافر لغيره كما تتوافر له، فلماذا تكون مكانته دون من لا يمتلكون شيئا مما يمتلك؟!.

وقد عزز هذا الإحساس فى نفسه وقواه نظمه للشعر، وحافظ لا يدرى على وجه التحديد متى بدأ ينظم الشعر، ولكنه يذكر أنه بدأ ينظم وهو تلميذ[٣]، أضف إلى ذلك، ما عرف عنه واشتهر به، من حلاوة الحديث، ولين المعشر، وبشاشة الوجه، وإرسال النادرة، وامتلاك ناصية الدعابة.

اجتمع لحافظ كل هذا القدر، وظن أن هذه الثروة التى يملكها، كافية ليتبوأ بها المكانة التى يستحقها، من وجهة نظره، ولم يكن يرى أن هناك أحدا كائنا من كان يستحق أن يتبوأ مكانة أفضل من مكانته، ومن هنا كان ينفر من أن يكون له رئيس يأمره وينهاه، ويحاسبه ويعاقبه، ولو تتبعنا حياته كلها من أولها إلى آخرها، لما وجدناه استراح إلى مكان له فيه رئيس ، لا فى مرحلة التعليم، ولا فى مرحلة العمل، حتى مكاتب المحاماة، لم يكن يستقر فيها إلا لماما، وكان ينتقل من مكتب إلى مكتب، حتى تركها جميعا. وترتب على هذا أنه كان طيلة حياته يضيق بكل عمل يكلف به، ويأنس إلى كل مكان يكون فيه على سجيته، وحريته وطبيعته، بل إنه ذهب إلى أبعد من ذلك؛ إنه

---

(١) مقدمة الطبعة الثانية للديوان صـ٣٤.

(٢،٣) سلامة موسى/ ساعة مع حافظ إبراهيم صـ٢٨٠ مجلة فصول/ نفسه.

كان يتمرد على كل قيد، وكل عرف، وكل قانون، ومن هنا اجتمع فى حافظ أمران مختلفان، قل أن يجتمعا فى إنسان:

الأول: أنه كان يرى من حقه أن يتبوأ مكانة مرموقة، تتفق مع قدراته الذاتية، ومواهبه الخاصة.

الثانى: أنه يضيق وينفر من كل ما يحول بينه وبين أن يكون على سجيته وطبيعته.

أو بصور أدق:

كان حافظ يطلب مكانة علية القوم، وصفوة المجتمع، فهو أحق بذلك منهم، أو مساويا لهم فى هذا الحق على أقل تقدير، بشرط ألا يلتزم بقيودهم وأعرافهم، التى يكلبون بها أنفسهم .

وهذا هو الذى يفسر لك لماذا فر حافظ من المدرسة الثانوية، واستراح إلى التردد على المسجد الأحمدى بطنطا، وهذا هو الذى يفسر لك أنه ما من عمل فيه قيد من القيود قام به إلا كان مسوقا إليه سوقا، وإذا كان له فى الاتجاه إلى المحاماة اختيار -وهو أول عمل يقوم به- فلأنه العمل الوحيد الذى كان يتفق مع مواهبه الخاصة، وكان يظن أنه ليس فيه من القيود ما يضيق الخناق عليه، فما هى إلا أن ينتدب للدفاع عن شخص، ويقف أمام القاضى يدافع عنه، ويكسب القضية وينصرف، هكذا كان ظنه فى مهنة المحاماة، فلما وجدها غير ذلك، ووجد فيها القيود التى ينفر منها هجرها، ولعل عدم تركه المهنة نهائيا من أول مرة، كان يرجع إلى أنه وجد فى بعض المحامين مثل أبى شادى والهلباوى من يعرفون قيمته، ويقدرون منزلته، ومطارحات الأدب، وحديث الشعر، بينه وبين هؤلاء المحامين هو الذى جعله يستريح إليهم ويأنس بهم.

دع هذه المهنة، وانظر إلى دخوله الكلية الحربية، هل توجه إليها باختياره وإرادته؟ إن زوج أخته هو الذى اقترح عليه ذلك، ووجهه هذه الوجهة.

انظر إلى دخوله دار الكتب، هل كان بسعى منه واختيار وإرادة؟ إن ناظر المعارف هو الذى أسدى إليه هذه الخدمة، وكان حافظ يرى فى وظيفته

في دار الكتب حقا له، لا واجب عليه فيه، والروايات المشهورة تفيد أنه لم يكن يقر له في دار الكتب قرار، ولم يكن يقوم بعمل له قيمة، ولعل ما رواه المرحوم الزيات، ما يكشف لك عن سر بقائه في دار الكتب، فقد ذكر أن حافظا كان يظل أكثر النهار قاعدا في قهوة الكتب خانه، فإذا طلب إلى الدار لعمل تقتضيه الرياسة، قال للجرسون «إذا سأل عني أحد قل له راح الكتب خانه شويه وجاي»[1].

هكذا كان حافظ ينظر إلى عمله في دار الكتب، وهذه هي علاقته به، وفي مقدمة الطبعة الأولى لديوانه، التي كتبها أحمد أمين، ذكر أن ملف خدمته مملوء بطلب الإجازات الاعتيادية والمرضية[2]، هذا هو عمله في دار الكتب، وهذه هي علاقته به، وهو العمل الذى ظل فيه من سنة ١٩١١ إلى سنة ١٩٣٢، وهذا هو سر بقائه فيه طول هذه المدة، وهي أطول مدة يقضيها في عمل واحد، ولكنه في الحقيقة لم يكن عملا، وإنما كان في نظره غنيمة ومنحة، أو قل إنه كان ينظر إلى هذه المكانة على أنها حق من حقوقه.

ولعل هذه الطبيعة التي ركبت فيه هي التي لم تجعل أيامه في الجيش والداخلية، في مصر أو في السودان، أياما هنيئة، وكيف يهنأ في هذه الأعمال، أو يقر له قرار، وهي أعمال تقوم على الضبط والربط، والصرامة والجد في العمل، وهي أمور تتناقض مع طبيعته وشخصيته تمام التناقض، وإذا كان ضيقه قد ظهر في السودان بصفة خاصة؛ فلأنه كان قد أبعد عن مغاني القاهرة ونعيمها، وهذا ما كان يخفف من ضغط هذه الأعمال على نفسه، حينما كان في القاهرة، ولهذه الأسباب لم يزد حافظ في الجيش على رتبة الملازم الأول، مع أنه قضى في الجيش حوالى اثنى عشر عاما، بما فيها مراحل الاستيداع.

وانظر كذلك في زواجه سنة ١٩٠٦، هل أقدم عليه بنفسه؟ إن أمه هي التي اقترحت عليه الزواج، وهي التي اختارت له العروس، ولكن زواجه منها لم يدم إلا شهورا قليلة[3]، وبعدها عاد إلى ما كان عليه من عيشة منطلقة،

(١) حياة حافظ / أحمد حسن الزيات. صـ١١٤ من كتاب ذكري حافظ إبراهيم.

(٢) مقدمة الطبعة الأولي صـ هـ.

٣٠) حياة حافظ إبراهيم صـ ٩١- ٩٣.

خالية من كل القيود والضوابط.

هذه الطبيعة التى تحدثنا عنها هنا، والتى لاحظناها فى حافظ، كان يطلق عليها هو نفسه حياة الفوضى، حيث يقول:

ولذيذ الحياة ما كان فوضى ليس فيها مسيطر أو أمير

وكان يقول عنها بعض دارسيه إنها حياة بوهيمية[1]، ونحن نختار ما اختاره حافظ من أسماء للذيذ الحياة، إنها الفوضى، حيث لا سيطرة ولا أمير.

الفوضى هى ما كان حافظ يحبه، ويأنس إليه، ويستريح له، هى الحياة التى تخلو من القيود والمسئوليات، واتخاذ المواقف، والدفاع عن مبدأ، والتضحية فى سبيله بكل غال ومرتخص.

والفوضوية فى حافظ طبيعة وليست اختيارا، إنها جزء من حياته، وبضعة من تكوينه، ركبت فيه تركيبا.

وفى رأيى أن الاستاذ عبد الوهاب حموده قد جانبه الصواب حينما قال: «فالحرمان فى حافظ لون نفسه بألوان من الأخلاق لا تكاد تفارقه، فكان لا يعرف المداهنة، ولا المصانعة، ويعجب بالبساطة والسذاجة، ويحتفى بمألوف العادات، ولا يتطلع إلى تقليد الارستقراطيين»[2]، فالأخلاق الملازمة أخلاق طبيعية؛ لا تترتب على مقدمة، ولا تقوم على سبب، والحرمان -حتى لو صح- لم يخلق طبيعة حافظ، وإنما نشأت طبيعة حافظ معه، من قبل أن تكون هناك ظروف وأسباب، بل إن كان هناك حرمان فإنه يكون نتيجة لطبيعته، وليس سببا لها، على أن المداهنة والمصانعة كان يعرفهما حافظ إذا دعت الضرورة، وكان يتخلى عنهما إذا لم تكن هناك ضرورة.

فليس الحرمان هو الذى شكل حياة حافظ وإنما هى الفوضى.

والذى يتتبع حياته يرى الفوضى ضاربة أطنابها فى كل شئ؛ فى طعامه وشرابه، وهندامه وبيته، وكل شئ. اقرأ وصف أحمد محفوظ له:

- «... من عادته الملازمة أن ينتف مقدم ذقنه بأظافره».

---

(١) مقدمة ليالي سطيح صـ١٣٢، ذكري حافظ إبراهيم صـ١٠٩، حافظ إبراهيم صـ١٠٩، حافظ/ عبد اللطيف شرارة صـ٣٠.

(٢) نعمة وحرمان /صـ١٥٢٥ مجلة الكتاب اكتوبر صـ١٩٤٧م.

- «اتسعت عليه ثيابه، فلاح فيها كتلك الشخوص التي تنصب على الكروم، أو على البيادر؛ لإفزاع الطيره طويل الأصابع، طويل الأظافر، لا يستبدل قميصه بآخر، إلا بعد الزمن الطويل، فهو فى اتساخ أكمامه يشبه عاملا فى مطبعة يوالى صف الحروف وطبع الأوراق، غير عابئ بالمداد ولا بالزيت، قميصه منشي، وياقته منشاه، وأكمام قميصه كذلك، لم يرقط إلا بنيقة مثنية الأطراف، أحاطتها ربطة العنق، ظاهرة كلها للعيون، وربما انثنت عقدة كرفتته يمينا أو شمالا فيتركها غير عابئ، فهو بعيد عن الأناقة بعد وجهه عن الوسامة، يلبس جوربه أياما طويلة، فإذا كرهه استبدل آخر به ولم يغلسه، ولم يلبس إلا الثياب الغالية الثمن، ولكن إهماله وتضييعه تتركها وكأنها أسمال».

- «يلبس معطفا سميكا أزرق، بنيقة من القطيفة الزرقاء، يعلوها وسخ، أحال لونها إلى لون النحاس البعيد العهد بالصقل».

- «كان لا يبالى أنه يجمع النقيضين فى طعامه».

- «كان كسولا ضجرا، متبرما بالناس، يكاد لا يمد يده للسلام؛ كسلا وضجرا».

- «كان إذا جلس مديرا فى غياب المدير الأصلي، أمضى الأوراق من غير أن يقرأها، فلو شاء خبيث أن يدس بينها استقالته لأمضاها، وهو لا يعلم، وكانت تحمل إليه الأوراق وهو فى المقهى، فلا يزال يستعجل حاملها فى عرضها، وهو عابس متجهم، حتى إذا فرغ من توقيعها، تنهد تنهيدة الراحة، فكأنه أفلت من سجن، أو من قارعة نزلت به وزلزلته».

- «... فربما مضى الأسبوع والأسبوعان والثلاثة وهو لا يأتى إلى عمله، وإذا جاء جال فى أبهاء الدار جولة قصيرة؛ يضاحك هذا، ويمازح ذاك، ويتنادر، ويحدث وهو واقف أو سائر».

- «وكان من أعاجيبه إذا حلت إجازته السنوية -وكان دائما فى إجازة- هرع إلى (المقطم) فينشر فى أخباره أن شاعر النيل قام بإجازة شهرين، للترويح من عناء الأعمال، وهو لم يعمل قط، ولم يتعن قط، ولم يكن موظفا له التزامات الموظفين»[1].

(١) حياة حافظ إبراهيم من صـ ١٥١ - ١٦١.

هذه ملامح عامة، سجلها مرؤوسه وصديقه وخليطه أحمد محفوظ، وهى ملامح سجلها عن قرب، ولم يخرج علينا من أصدقاء حافظ وعارفيه من ينكر هذا الكلام أو يفنده أو يتهمه بالتزيد أو المبالغة، بل على العكس من ذلك، نرى كثيرا مما دوّنه مؤرخوه، وسجله أصدقاؤه يتسق ما أورده أحمد محفوظ اتساقا كاملا.

الفوضوية -أو التحرر المطلق من القيود والضوابط -جانب من جوانب من حافظ.

وتطلعه إلى الصدارة بين القوم، واحتلال المكانة التى تتفق مع شاعريته، وذكائه ونبوغه، وعبقريته وقوة حافظته، جانب آخر من جوانبه.

وبهذين الجانبين تشكلت شخصيته، وسارت حياته من أولها إلى آخرها، وبهذين الوجهين أو الجانبين، أو بأحدهما، تستطيع أن تفسر حياته وثقافته، وشعره وسلوكه، وما يظهر لك من أمره.

قد يلتقى الجانبان وقد يفترقان، ولكنك لن تعد مهما حيثما شرقت فى حياة حافظ وفى سيرته أو غربت، وفى رأيى أن مؤرخى حافظ قد ابتعدوا عن المفتاح الصحيح لشخصيته، وسلكوا طريقا أخرى، لم تصل بهم إلى الفهم الصحيح له، والتفسير السليم لسلوكه وثقافته وشعره.

وفى دراسته سابقة(١) فندت دعوى بؤس حافظ وتفيتها من أساسها، وترتبت على ذلك أن انهار كل تفسير قام على أساس من بؤسه، ومع شديد الأسف كان بؤسه هو المرجع الأساسى، أو المرجع الوحيد عند جميع دارسيه، لكل تصرفاته وسلوكه، وثقافته وشعره، وكل حركة وسكون له فى هذه الحياة.

* * *

وأول ما نلاحظه على جانبى شخصية حافظ أنهما جانبان متناقضان، أو قل إنهما متباعدان، لا يكادان يلتقيان.

وما أكثر ما تجد هذا التناقض فى حياة حافظ إبراهيم.

(١) بؤس حافظ بين الحقيقة والوهم: مجلة فصول -المجلد الثالث- العدد الثاني ٩٣ - ١٠١

- كان حافظ يعنى بشعره أشد العناية، فى الصياغة والنظم والإلقاء؛ حتى يصل به إلى قلوب السامعين، ويستولى على نفوسهم، ولكنه فى الوقت نفسه، كان يهمل إهمالا يكاد يكون تاما تسجيل شعره وتدوينه والاحتفاظ به؛ حتى يسهل الرجوع إليه عند طبعه، ونشره ودراسته.

- كان حافظ إبراهيم يختار أغلى الملابس وأرقاها، ولكنه فى الوقت نفسه يهملها حتى تبدو كالأسمال البالية.

- كان لا يبالي أن يجمع بين النقيضين فى طعامه، وقد حكى أحمد محفوظ أنه ذات مرة أكل -وهو معه- رطل فسيخ بالزيت والخل، ورطلى نيفة، ورطل سجق[١].

- لم يكن حافظ يقيم للحواجز والفوارق والألقاب وزنا، وكان «لا يتردد فى أن يدعو هذا الباشا، أو ذاك الوزير، باسمه خلوا من الألقاب، مجردا من حروف الألقاب (من دولة فنازل)، وليس هذا مما يتقبله الناس -وخاصة أصحاب الألقاب- قبولا حسنا[٢]، ومع هذا فإنه هو شخصيا كان يحمل عددا من الألقاب، الرسمية وغير الرسمية، وكان يكتب اسمه حافظ إبراهيم بك.

-كان سريع الرضا سريع الغضب، سريع المدح سريع الهجاء، وقد رويت عنه قصيدة هجاء فى سعد زغلول قاسية؛ لأنه لم يتمكن من مقابلته بعد أن تقلد الوزراة، مع ما كان من حب سعد له، وحد به عليه، ومدائحه فيه[٣].

- كان يتعمق فى اللغة حتى يصل فيها إلى حد التقعر، كما فى تعريبه للبؤساء، ورسالته التى أرسلها إلى محمد عبده من السودان، وكان يتدنى فى لغته إلى حد الابتذال كما فى كثير من شعره.

- كان حافظ ينفق إنفاقا يصل إلى حد السفه، ولم يكن مؤهلا بطبيعته للسعي والكد، والعمل وكسب الرزق، ولم يكن هناك تناسب بين كسبه المنظور وإنفاقه المنظور أيضا، وقد لاحظ شوقى ذات مرة أنه دخن أمامه سيجارا بجنيه فى نصف يوم، وكان مرتبه فى دار الكتب فى ذلك الوقت خمسة وأربعين جنيها فقط[٤].

(١) حياة حافظ إبراهيم صـ ١٥٦.

(٢) حفني محمود/ شخصية حافظ وشعره/ ذكري الشاعرين صـ٥١.

(٣) ملوك وصعاليك صـ٢٤١- ٢٤٥.

(٤) حياة حافظ إبراهيم صـ١٥٦- ١٥٧.

- كان كسولا ضجرا ملولاً، متبرما بالناس، يكاد لا يمد يده للسلام كسلا وضجرا(١)، ولكن هذه الصفة كانت تظهر تماما إذا قام بعمل ما، وتتلاشى فى مجالس اللهو والسمر والفكاهة، فيكون أنشط الناس وأكثرهم حركة، فهو كسول فى الجد نشيط فى الهزل.

ولو رحت تستقصى جوانب التناقض فى سلوكه وحياته، لسجلت الكثير، فى مظاهر حياته العامة، وفى تصرفاته المتكررة، وكان هذا التناقض مظهرا من مظاهر التناقض الموجود فى جانبى شخصيته.

* * *

والحق أن الذكاء والشاعرية، والعبقرية وقوة الحافظة، يمكن أن تجتمع مع التحرر المطلق من القيود، أو مع الفوضوية، ويمكن أن يكمل كل منهما الآخر، شريطة ألا يرتب الإنسان لنفسه حقوقا على صفاته التى منحها الله له، دون أن يبذل جهدا ما فى الحصول عليها.

وفى العصور القديمة كانت هذه الصفات تجتمع فى شخص واحد، وكان الواحد منهم يطرق أبواب الملوك والأمراء، معتمدا على شعره وبلاغته، ونادرته، وقوة حفظه، فإذا فتحت له، لم يعد فى حاجة إلى كد الذهن، وبذل الجهد، فى سبيل الحصول على مكانة، أو الحصول على المال، ولكن ذلك لم يعد ميسرا فى العصور المتأخرة، وليس عجيبا أن يحب حافظ أبا نواس حبا خاصا(٢)، فأبو نواس مثل حافظ فوضوى، متحرر من كل القيود والضوابط، وكان يعتمد على مواهبه الخاصة؛ من ذكاء وسرعة بديهة، وقوة حافظة وشاعرية، وبهذه الخصائص بلغ مكانة مميزة عند الخاصة والعامة، ففتحت له أبواب الخلفاء والأمراء، ودخل شعره إلى حلقات الدرس فى المساجد، وشغل الرواة أنفسهم برواية شعره، وتدوينه وتفسيره، وبذلك وصل إلى مكانة ممتازة، دون أن يكد فى طلب المال، ودون أن يبذل ما يبذله غيره للوصول إلى المكانة الرفيعة، من غير أن يفرط فى حريته من كل القيود والضوابط.

ولكن هل يسمح هذا العصر بمثل ذلك؟ إن الواقع يؤكد أن ذلك غير ممكن، ولكن حافظا جعله ممكنا بطريقة ما، بصورة لافتة للنظر.

فكيف كان ذلك؟!

---

(١) حياة حافظ إبراهيم صـ١٥٦ - ١٥٧.

(٢) ساعة مع حافظ إبراهيم / مجلة فصول/ المجلد الثالث/ العدد الثاني صـ٢٨١.

البحث عن المكانة:

لم يكن حافظ إبراهيم ينتمى إلى أسرة ارستقراطية، يرفعه اسمها، ويحميه جاهها، ولم يكن وارث ضياع وعقارات وأطيان زراعية، يعرف من خيراتها دون حساب، وينفق من عطائها بسخاء، ويتبوأ فى المجتمع على حسابها مكانة مرموقة.

ولم يكن صاحب منهج فى الإصلاح يدعو الناس إليه، ويستميت فى سبيله، ويصنع لنفسه مكانة يتردد صداها فى صفحات الخلود.

ولم يكن مهيأ بطبيعته للسعى والكد، وتحمل المسئوليات الجسام، التى لا ينهض بعبئها إلا أفذاذ الرجال.

ولكنه كان شاعرا له فى الشعر باع وذراع، وراوية يحسن اختيار النوادر من واسع محفوظه، وذواقة للبيان الرفيع، يجيد اختيار دره وفرائده.

وكان كذلك خفيف الروح، حلو الدعابة، قوى الحجة، سريع البديهة.

كان هذا هو سلاح حافظ إبراهيم الذى خاض به معركة الوصول إلى المكانة الرفيعة، والذى يبدو لى أن الشاعر كان يعتقد أن هذه الخصائص وحدها كافية ليحتل مكانة بين قومه، ولكنه بعد التطواف فى مكاتب المحاماة، والكلية الحربية، وأقسام الشرطة، وإدارة التعينات فى القوات المسلحة، أدرك أنه أخطأ الطريق، وفى هذه المرحلة يقول واصفا ثوبا جديدا له:

يا ردائى جعلتنى عند قومى ... فوق ما أشتهى وفوق الرجاء
إن قومى تروقهم جدة الثو ... ب ولا يعشقون غير الرواء
قيمة المرء عندهم بين ثوب ... باهر لونه وبين حذاء

وفى هذه المرحلة بالذات بدأ حافظ يغير طريقه، إنه مادام يملك ما يملكه الشعراء القدماء فليحذ حذوهم، وليطرق أبواب الملوك والخلفاء، عسى أن تفتح له، وهو قادر بعد ذلك على أن يثبت مكانه هناك.

وكان أمام الشاعر فى هذه المرحلة أكثر من وجهة:

الوجهة الأولى والقريبة: هى باب قصر الخديو عباس حلمى الثانى، الذى تولى حكم مصر من ١٣٠٩ إلى ١٣٣٣هـ (١٨٩٢-١٩١٤م).

والوجهة الثانية والبعيدة: هي باب الخلافة العثمانية في تركيا، وكان يجلس على عرشها آنذاك السلطان عبد الحميد الثاني، الذي تولى الخلافة من ١٢٩٣ إلى ١٣٢٧هـ (١٨٧٦ - ١٩٠٩م)، وكلا الرجلين انتزع من عرشه انتزاعا.

والوجهة الثالثة والأبعد: هي وجهة عرش انجلترا.

وقد كانت هذه العروش الثلاثة تتنازع بينها أمر مصر.

وعلى الرغم مما بينها من تناقض وتنافر، فإن شاعرنا اتجه لها جميعا في وقت واحد، غير عابئ بهذا التناقض، وذاك التنافر؛ عسى أن يظفر عند أحد هذه العروش بشئ، فما كاد ينقضي عام ١٩٠٠، وهو العام الذي أحيل فيه إلى الاستيداع للمرة الثانية، حتى استجمع نشاطه، وأعد عدته، وبدأ يطرق أبواب العروش الثلاثة، وفي عامي ١٩٠١ و ١٩٠٢ هنأ الخديو عباس بعيد الفطر، وعيد الجلوس، وهنأ السلطان عبد الحميد الثاني بعيد الجلوس، ورثا الملكة فيكتوريا ملكة انجلترا، وهنأ الملك ادوارد بتتويجه ملكا على عرش انجلترا.

مع عرش مصر:

لكن شعر حافظ في الخديو عباس حلمي كان ذا طبيعة خاصة، فأنت لا ترى فيه مدحا للخديو، بقدر ما ترى فيه عرضا لقدرات حافظ وإمكاناته، إنه يريد أن يبرهن للخديو على أنه يستحق أن يكون له في بلاطه مكان، بجوار الشاعر الذي استأثر بذلك البلاط، واستحوذ عليه، وتمكن منه، وتبدو هذه الملاحظة شديدة الوضوح في قصائده الأولى، التي وجهها إلى الخديو سنة ١٩٠١. اسمعه وهو يهنئه بعيد الجلوس(١):

ماذا ادخرت لهذا العيد من أدب ... فقد عهدتك رب السبق والغلب
تشدو وترهف بالأشعار مرتجلا ... وتبرز القول بين السحر والعجب
وتصقل اللفظ في عيني فأحسبني ... أرى فرند سيوف الهند في الكتب

....

(١) ديوان حافظ ط ١٧ جـ ١٩٠١، صـ١٢ ط سنة ١٩٣٥، جـ١ صـ١٣ ط ١٩٣٩.

إنى دعوت القوافى حين أشرق لى   عيد الأمير فلبت غرة الطلب
وأقبلت كأياديه إذا انسجمت   على الورى وغدت منى على كثب
فقمت أختار منها كل كاسية   تاهت بنضرتها فى ثوبها القشب
وحارفيه بيانى حين صحت به   بالعز يبدأ أم بالمجد والحسب
يا من تنافس فى أوصافه كلمى   تنافس العرب الأمجاد فى النسب

إن الشاعر هنا لا يفتتح قصيدته بافتتاح تقليدى، وإنما يعمد مباشرة إلى قدراته الشعرية، يعرضها على الخديو عرضا مباشرا، ثم يقدم مدحه له بعد ذلك، نموذجا لما يمكن أن يقدم له من مدائح، ويختتم قصيدته بقوله:

مشيئة الله فى العباس قد سبقت   إلى الجدود ومن يأتى على العقب
فهو ابن أكرم من سادوا ومن ملكوا   وهو الأب المفتدى للسادة النجب
يا من توهم أن الشعر أعذبه   فى الذوق أكذبه أزريت بالأدب
عذب القريض قريض بات يعصمه   ذكر ابن توفيق عن لغو وعن كذب

هكذا أراد حافظ أن يقدم الدعوى والدليل معا فى قصيدة واحدة، فلم يكن فى هذا القصيدة مادحا ولا مهنئا، بقدر ما كان معرّفا بنفسه، عارضا بين يدى الخديو شاعريته.

ولا ينسى فى مدحة أخرى قدمها فى المناسبة نفسها، أن يذكر بنفسه، وإن لم يسرف هذه المرة إسرافه فى القصيدة الماضية، اسمعه يقول(١):

يا ليلة ألهمتنى ما أتيه به   على حماة القوافى أينما تاهوا

إنه هنا يتيه على حماة القوافى، ولكن الفضل هنا يرجع إلى هذه الليلة التى ألهمته هذا الذى جاء به، هى ليلة عيد جلوس الخديو، ويقول فى هذه القصيدة:

أرى أريكة عباس تحف بها   وقاية الله والإقبال والجاه
أرى سمو خديوينا وقد بسطت   بالعدل والبذل يمناه ويسراه

وينتهز عيد الفطر فى السنة نفسها ١٩٠١، وكان يوافق عام ١٣١٨هـ،

(١) ديوان حافظ صـ٢١ ط ١٩٣٥، جـ١ صـ٢١١ ط ١٩٣٩.

فيهنئه، ولا ينسى أن يتحدث عن شعره، وينزله منزلة مطالع السعود أو مطالع الأقمار(١):

مطالع سعد أم مطالع أقمار تجلت بهذا العيد أم تلك أشعارى
إلى سدة العباس وجهت مدحة بتهنئة شوقية النسج معطار
مليك أباح العيد لثم يمينه ويا ليت ذاك العيد يبسط أعذارى
ويحمل عنى للعزيز تحية ويذكر شيئا من حديثى وأخبارى

لم يكتف هذه المرة بالحديث عن شعره، وما له من مكانة وميزة، ولكنه يتحدث عن أحاديثه الشجية، وأخباره الطلية، وهى خصائص عرف بها حافظ فى مجالسه الخاصة، وكان يرى فى هذه الخاصية ما يفتح له الأبواب، ويقرب إليه القلوب، وفى سنة ١٩٢٤، بعد ثلاثة وعشرين عاما من موقفه هذا، وقف على باب سعد زغلول مستأذنا ببيتين من الشعر هما:

قل للرئيس أدام الله دولته بأن شاعره بالباب ينتظر
إن شاء حدثه أو شاء أطربه بكل نادرة تجلى بها الفكر(٢)

وهذا يدلك على أنه يعتز بهذه الخاصية فى نفسه اعتزازه بشعره، ولهذا قدمها هنا بين يدى تهنئته للخديو بعيد الفطر، ويبدو أنه أراد أن ساحة الخديو يمكن أن تتسع له نديما صاحب حديث وأخبار، إذا لم تتسع له شاعرا، ويبدو أنه أدرك أن شاعر القصر أحمد شوقى لن يمكنه من أن يصل إلى ساحة الخديو، وينشده شعره هناك، مع أنه تحاشاه، وما فتئ يسترضيه، ويعترف بمكانته، ويطرى شعره، ويعترف له بالسبق منذ القصيدة الأولى، وما كان حافظ بالذى تخفى عليه مكانة شوقى عند الخديو، لذلك قال فى القصيدة قبل الماضية:

لم يبق أحمد من قول أحاوله فى مدح ذاتك فاعذرنى ولا تعب

ويقول فى قصيدته الماضية:

لم أخش من أحد فى الشعر يسبقنى إلا فتى ماله فى السبق إلاه
ذاك الذى حكمت فينا يراعته وأكرم الله والعباس مثواه

(١) ديوان حافظ صـ٢٤ ط ١٩٠١، صـ١٥ ط١٩٣٥، جـ١ صـ١١ ط ١٩٣٩.
(٢) ديوان حافظ إبراهيم ١/ ١٨٩ ط١٩٣٩.

وهو هنا يشير من طرف خفى إلى أن العباس هو الذى صنع مكانة شوقى، أو شارك فى صنعها على أقل تقدير.

ويقول فى هذه القصيدة:

إلى سدة العباس وجهت مدحتى — بتهنئة شوقية النسج معطار

فهل يئس حافظ من أن يحتل مكانته شاعرا فى بلاط الخديو فعرض بضاعته الأخرى من حديثه وأخباره؟ إن الشاعر هنا لم يفقد الأمل تماما، ولكنه يعرض على استحياء بضاعته الأخرى، وهى بضاعة لا وجود لها عند شاعر القصر شوقى، ولعلها تفتح له باب القصر؛ فيمثل بين يديه، ويلثم يمينه التى أباح العيد لمثها، ولا يكتفى حافظ هنا بما عرض من قدراته، وإنما راح يعرّض بمن يحول بينه وبين باب القصر –وأظنه يلمح إلى شوقى– يقول:

لآل علىّ زينة الملك وجهتى — وإن قيل شيعىّ فقد نلت أوطارى
أحن لذكراهم وأشدو بمدحهم — كأنى بجوف الليل هاتف أسحار
وأنشد أشعارى وإن قال حاسدى — نعم شاعر لكنه غير مكثار
فحسبى من الأشعار بيت أزينه — بذكرك يا عباس فى رفع مقدارى
كذا فليكن مدح الملوك وهكذا — يسوس القوافى شاعر غير ثرثار
ويسلب أصداف البحار بناتها — بنفثة سحر أو بخطرة أفكار
معان وألفاظ كما شاء أحمد — طوت جزل بشار ورقة مهيار
إذا نظرت فيها العيون حسبنها — لحسن انسجام القول كالجدول الجارى

إنه مازال يتحدث عن شعره وقدراته، ويكفيه فى رفع مقداره بيت من الأشعار يزينه بذكر عباس، ولكن على من يرد حافظ هنا؟ ومن يكون الشاعر المكثار؟ وبمن يعرض حافظ فى وصف نفسه بأنه شاعر غير ثرثار؟ إننى أذهب إلى أنه يعرض هنا بشوقى، وهو يريد أن يقول إنه لا يقل عنه شاعرية، فتهنئته شوقية النسج ومعانيه وألفاظه كما شاء أحمد شوقى، وهو فى الماضى كان يسلم له بالسبق والغلب، حتى إنه لم يبق له شيئا يقوله فى مدح الخديو.

والذى يبدو أن حافظا لم يجد فائدة فى الطرق على باب الخديو، فسكت عن مدحه، وعن تهنئته عامين متتاليين، ثم عاد إلى المحاولة مرة أخرى،

فما إن حل عيد الأضحى عام ١٣٢١هـ (فبراير سنة ١٩٠٤م) حتى دبج قصيدة، عرض فيها بشاعر الخديو أحمد شوقي تعريضا يكاد يصل إلى حدّ التصريح، وأطال النفس فى هذا التعريض، على غير عادته فى القصائد القديمة. اسمه يقول(١):

طف بالأريكة ذات العز والشان   واقض المناسك عن قاص وعن دان

ونحن نلاحظ أن الشعر هنا استخدم كلمتين هما من زخص خصائص العبادات، وهما الطواف والمناسك، وكأن أريكة الخديو كعبة يطوف من حولها الطائفون، فيقضون المناسك هناك، عنهم وعن غيرهم (عن قاص وعن دان) وكأن الطواف بالأريكة وقضاء المناسك هناك فرض على كل قاص ودان، فمن لم يقم بذلك بنفسه فليقم غيره عنه بقضاء تلك المناسك!!.

ثم يقول:

يا عيد ليت الذى أولاك نعمته   بقرب صاحب مصر كامن أولانى

هكذا يفصح الشاعر عن قصده، إنه يريد قرب صاحب مصر، إنه يتمنى لو كان ذلك قد حدث يوم قام بين يديه مدائحه المتتالية، فقرب صاحب مصر نعمة من الله منحها للعيد، فنعم ذلك العيد بقربه، وحرم حافظا منها، إنه يقول ذلك وعينه على ذك الشاعر الذى استأثر بقربه، واستأثر شعره بمدحه وتهنئته، عند ذاك ينثني عن العيد والخديو إلى شعره، فيعلى من شأنه، وإلى حاسده وشانيه، فيغض من قدره، يقول:

صغت القريض فما غادرت لؤلؤه   فى تاج كسرى ولا فى عقد بوران
أغريت بالغوص أقلامى فما تركت   فى لجة البحر من در ومرجان
شكى عمان وضج الغائصون به   على اللآلى وضج الحاسد الشانى
كم رام شأوى فلم يدرك سوى صدف   سامحت فيه لنظام ووزان
عابوا سكوتى، ولولاه لما نطقوا   ولا جرت خيلهم شوطا بميدان
واليوم أنشدهم شعرا يعيد لهم   عهد النواسى أو أيام حسان
أزفّ فيه إلى العباس غانية   عفيفة الخدر من آيات عدنان
من الأوانس جلاها يراع فتى   صافى القريحة صاح غير نشوان
ما ضاق أصغره عن مدح سيده   ولا استعان بمدح الراح والبان
ولا استهل بذكر الغيد مدحته   فى موطن بجلال الملك ريّان

(١) ديوان حافظ صـ١٠٠ ط ١٩٠، ١٩٣٥، ١/ ٢٨ ط ١٩٣٩.

أرأيت كيف يتحدث هنا عن شعره؟ إنه هنا يرتفع به على كل شعر، ويرفع نفسه فوق كل شاعر، ولم يصل غيره إلى ما وصل إليه إلا بسبب سكوته، وها هو ذا يتحدث، وينشد شعره بأسلوب مختلف، ومنهج مختلف، فهو صافي القريحة، صاح غير نشوان، لا يستعين بمدح الراح والبان، ولا يستهل مدائحه في المليك بذكر الغيد؛ لأن جلال الملك يأبى ذلك، فمن يا ترى ذلك الشاعر الحاسد الشاني، الذى ضج، والذى ينهج فى مدائحه للخديو ذلك المنهج، الذى أشار إليه حافظ هنا، ولمح إليه تلميحا يكاد يقترب من التصريح؟!

وهناك يلفتك حافظ إلى أنه لم يفتتح أيا من قصائده فى الخديو بالعزل، والحديث عن الغصن والبان، والكاس والطاس، وإنما سلك مسلكا آخر يليق بجلال الملك، ونحن لا نرى هنا إلا ما رأيناه هناك في القصائد السابقة، من رصرار على التعريف به وبشاعريته، بل إنه يقدم أولا الحديث عن النفس والشعر والقدرة الشاعرية، ثم يثنى ذلك بأبيات فى مدح الخديو، يسلك فيها مسالك شتى، محاولا لفت نظره إليه، حتى إنه يقول له فى مبالغة سافرة فى هذه القصيدة:

وانظر إلى أمة لولاك ما طلبت	حقا ولا شعرت حبا لأوطان
لاذت بسدتك العلياء واعتصمت	وأخلصت لك فى سرٍّ وإعلان
حسب الأريكة أن الله شرفها	فأصبحت بك تسمو فوق كيوان
تاهت بعهد مليك فوق مفرقه	لملك مصر وللسودان تاجان
هذا هو المُلْك فليهنأ مملكه	وذا هو الشعر فلْتنشده أزماني

أرأيت كيف تصل به المبالغة؟ ولا ينسى هنا أن يجعل آخر بيت مناصفة بينه وبين الممدوح، وأن يقيم موازنة بين مكانة ملك مصر وبين مكانة شعره بين شعر الشعراء، فملك مصر هو الملك، وشعره هو الشعر، هكذا بأسلوب القصر، وإذا كان الأمر كذلك فلا يليق بقرب صاحب هذا الملك إلا احب هذا الشعر.

* * *

لكن يبدو أن كل هذه المحاولات لم تغن شيئا، ولم تلفت إليه الخديو

عباس، لا إلى شاعريته، ولا إلى حديثه وأخباره، وظل شوقى فى مكانه حيث هو من القصر، ومن الخديو عباس، وظل حافظ حيث هو لم يتقدم إلى القصر خطوة، ولم يلق إليه العباس نظرة، لذلك تراه فى قصائده الأخرى، التى رويت عنه فى مدح الخديو أو تهنئته، ينهج نهجا آخر، فهو يترك الحديث عن شعره وعن نفسه، ويبدأ قصائده فى الغزل والهوى، ويطيل القول فى ذلك، حتى يكاد يطغى على الغرض الذى قيلت فيه القصيدة، بل نراه يعود إلى إعلان عجزه عن مناظرة شوقى، وإلى ترك التلميح والتعريض بالحاسد الشانى، انظر إلى هذه القصيدة التى رفعها فى عيد رأس السنة الهجرية ١٣٢٢، وهى تلى القصيدة السابقة، ولا يفصل بينهما إلا أقل من شهر واحد حيث استغرق الحديث عن الهوى والجوى والغرام حوالى ستة عشر بيتا، من قصيدة تبلغ ثمانية وعشرين بيتا، بدأها بقوله[١]:

قصرت عليك العمر وهو قصير ... وغالبت فيك الشوق وهو قدير

وبعد ستة عشر بيتا يتخلص من النسيب إلى غرضه فيقول:

عسى ذلك العام الجديد يسرنى ... ببشرى وهل للبائسين بشير

وينظر لى رب الأريكة نظرة ... بها ينجلى ليل الأسى وينير

ويسترسل بعد ذلك فى حديث غلبة الغرب، ونهضة اليابان فى الشرق، وتقديم النصح والإرشاد للسير فى الطريق؛ حتى ندرك شأو اليابان، وهكذا يمضى فى طريق غير الطرق السابقة، ويبتعد عن الأسلوب السابق، الذى لم يعد يجدى، ويرفع إليه فى هذه المناسبة قصيدة، لا مدح فيها، ولا ثناء عليه، إذا استثنينا البيت الأخير.

فعرشك محروس وربك حارس ... وأنت على ملك القلوب أمير

وبعد هذه القصيدة يتوقف حافظ عن طرق باب الخديو؛ لأنه فيما يبدو قد أصابه اليأس كله، من الوصول إلى بلاطه، أو الوصول إلى قلبه، وعلى الرغم من أن حافظا كان يعود بين الحين والحين إلى الخديو عباس، لكنه لم يكن يعود بنفس الأسلوب الذى بدأ به فى عام ١٩٠١، والذى بقى شئ منه إلى سنة ١٩٠٤، وإذا كان قد سكت عامين بعد محاولته الأولى ومحاولته الثانية، فإنه سكت تماما بعد ذلك حوالى أربع سنوات، فلم يعد إلى تهنئته إلا

(١) ديوان حافظ إبراهيم صـ١٠٤ ط ١٩٣٥، ١/ ٣١ ط ١٩٣٩.

عام ١٩٠٨ بعيد الأضحى المبارك، والذى حفزه إلى ذلك قصيدتان، لإسماعيل صبرى، وشوقى، من وزن واحد، وقافية واحدة، فى تهنئة الخديو، فأنشأ قصيدة من نفس الوزن والقافية، سلم فيها بشاعرية الشاعرين، ووضع نفسه بعدهما[١]، وهناك قصيدة هنأه فيها بعودته من الحج سنة ١٩٠٩، وأخرى هنأه فيها بالعودة من دار الخلافة سنة ١٩١١، وهذه القصائد المتأخرة لا تعنينا فى شئ؛ لأنها ليست من نمط القصائد الأولى، وليس غرضها هو غرض القصائد الأولى، وبهذا لا تدخل هنا فى موضوعنا، فضلا عن أن حافظا فى ذلك التاريخ كان قد وجد مكانته الرفيعة عن غير طريق الخديو، إنه وجد مكانه فى الحركة الوطنية، التى دفعته إلى مكانته دفعا كما سيجئ.

مع عرش الخلافة في تركيا:

أما محاولته طرق باب الخلافة فالذى يبدو أنه لم يستمر طويلا، وأنه حيل بينه وبين الوصول إليه فى وقت مبكر جدا، فليس له فيما راجعنا من مصادر شعره إلا قصيدة واحدة، قالها تهنئة بعيد الجلوس السلطانى سنة ١٩٠١ ومطلعها[٢]:

لمحت جلال العيد والقوم هيب   فعلمنى آى العلى كيف تكتب

وليس بين أيدينا من مدائح فى السلطان العثمانى فى هذا التاريخ شئ غير ذلك، ويقال إن شوقيا الذى حال بينه وبين الخديو عباس فى مصر، هو نفسه الذى حال بينه وبين باب الخلافة العثمانية، وأنه وصل إلى ما أراد بحيلة ماكرة، نثبتها هنا عن محمد فهى عبد اللطيف، فى كتابه «فلاسفة وصعاليك» قال: «حدث فى مرة أن فكر رجال الحاشية فى الخلافة العثمانية أن يجعلوا حافظا شاعر الخليفة فى مصر، كما كان شوقى شاعر البلاط الخديوى، وجاءت هذه الرغبة إلى رجال السراى، فساءهم أن ينال حافظ هذا التقدير، وهو المعروف بأنه من حزب الإمام محمد عبده، الذى يناوئ السراى، وحرص شوقى وأعوانه ألا تتحقق هذه الرغبة، فاتصلوا بإبراهيم المويلحى، لعله يلتمس لهم سبيلا يصرف رجال البلاط فى الخلافة العثمانية عن هذه الرغبة، وما كان الأمر عسيرا على المويلحى فى سعة حيلته وتدبيره، فإذا به يدعو حافظا

(١) انظر قصيدة إسماعيل صبري في ديوانه ص٥٤ ط١٩٣٨، وقصيدة شوقي في ديوانه ١/٤٨٤ ط١٩٨٠ بتحقيق الدكتور أحمد الحوفي، وقصيدة حافظ إبراهيم في ديوانه ص١٤٨ ط١٩٣٥، ١/٢٨ ط ١٩٣٩.

(٢) ديوان حافظ صـ ١٦٥ ط سنة ١٩٣٥.

إلى ليلة حمراء.. وكانت الليلة.. فلما دارت الراح بالرؤوس، اقترح المويلحى على حافظ أن ينظم قصيدة فى التنديد برجل صوفى، يهوى فتى اسمه شكيب، واستجاب حافظ لهذا الاقتراح؛ فأنشأ فى ذلك قصيدته التى مطلعها:

أخرق الدف لو رأيت شكيبا ... وأفض الأذكار حتى يغيبا
هو ذكرى وقبلتى وإمامى ... وطبيبى إذا دعوت الطبيبا
فسلوا سبحتى هل كان تسبيـ ... ـحى فيها إلا شكيبا شكيبا
وإذ أدنف الشيوخ غرام ... كنت فى حلبة الشيوخ نقيبا

إلى أن يقول:

لا تعيبن يا شكيب دبيبى ... إنما الشيخ من يدب دبيبا

وأخذ المويلحى هذه القصيدة، وأرسلها إلى الشيخ أبى الهدى الصيادى، الذى كان كل شئ فى بلاط الخليفة العثمانى، وما كانت القصيدة فى الواقع إلا وصفا لحالة أبى الهدى هذا، وتشنيعا بما يقال عن علاقة له بفتى اسمه شكيب، وفى سرعة البرق جاء الطلب إلى مصر بوقف الرغبة فى اختيار حافظ شاعرا للخلافة، وبهذه المؤامرة ضاعت الفرصة من حافظ[1].

وهكذا ضاع من حافظ باب الخديو، وباب الخلافة، ويئس من أن يكون له هنا أو هناك مكان أو مكانة.

* * *

وفى اعتقادى أن العوائق التى قيل إنها حالت بين حافظ وبين باب الخديو، أو باب الخلافة، ليست هى كل شئ فى ذلك، فطبيعة حافظ التى طبع عليها فى حياته لا تساعده على أن يكون من معية الخديو أو من معية السلطان العثمانى، إن معايشة الخلفاء والملوك والأمراء لها قيود وقواعد، وتقاليد ونظم، ما كان حافظ يستطيع أن يتحمل أعباءها بحال من الأحوال.

ولكن هل كان يعيب حافظا فى شئ أن يمدح الخديو عباس أو يثنى عليه أو يحاول أن يكون من معيته، أو أن يكون شاعره مع شوقى أو بغير شوقى؟!

---

(١) فلاسفة وصعاليك صـ ٦٢، ٦٣.

وهل كان يعيبه أو يقدح فيه أن يكون شاعرا للخلافة في مصر، يهتف باسمها ويدعو لها؟ إن الدراسات التى تدور من حول حافظ تخفى هذا الجانب منه، وكأنه عورة يجب سترها، وعيب يجب إخفاؤه، والطبعات التى خرجت من الديوان فى السنوات التى تلت الثورة محت هذا الجانب من شعره، وكأن الذين تولوا هذا العمل يطهرون ديوانه من رجس كبير، وإثم مبين!!.

بل إنك تعجب أشد العجب من محاولة قلب الحقائق قلبا، وإلباس حافظ ثوبا لم يزعم أنه لبسه من قبل، فالدكتور محمد حسين هيكل يذهب إلى أن خلق حافظ لم ييسر له الاتصال ببلاط أمير مصر، اتصال زلفى وتقريب، فقد كان يشعر فى أطواء نفسه أن له من إمارة الشعر ما يعدل إمارة عباس على عرش مصر[1].

وأنظر إلى الأستاذ الدكتور شوقى ضيف وهو يقول:

«حاول الخديو عباس أن يرعاه، ولعل ذلك سبب مدحه له، ولكن نفسه المصرية أبت عليه أن يكون من رعايا القصر وسدنته»[2] !!.

وإذا كان الأمر على ما قالوا فما معنى هذه القصائد التى أشرنا إليها سلفا؟ وإذا رجعنا إلى السطور الأولى من مقدمة «الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر» رأيناه يفند دعوى معارضة مدح السلطان عبد الحميد، أو مدح الخديو عباس، مع الوطنية، فقد كان كل شعراء هذا العصر يمدحون هذا أو ذاك، فمغاضبة تركيا موالاة للإنجليز، والعكس بالعكس، كما كان عباس فى الفترة الأولى من حياته موضع مدح كل الشعراء، بل موضع حب المصريين جميعا وآمالهم»[3].

وصلة الخديو عباس بالحركة الوطنية وبأبطالها معروف مشهور، وحدبه على الضباط المصريين الذين حوكموا فى السودان وعادوا إلى مصر بعد حادث فاشوده معروف مشهور كذلك(٤).

---

(١) حياة حافظ في شعره/ ذكري الشاعرين صـ ٣٢.هيم.

(٢) صـ١٧٩ ذكري حافظ إبراهيم، صـ٣٥٢ فصول في الشعر ونقده.

(٣) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر للدكتور محمد محمد حسين.

(٤) انظر صـ١٣١ مقدمة ليالي سطيح لعبد الرحمن صدقي ط ١٩٦٤.

ثم إن لحافظ صلة قديمة بالخديو توفيق، والد الخديو عباس، فقد ذكر الأستاذ عبد الوهاب النجار أنه بعد دخول حافظ الكلية الحربية «رفعت دعوى على خاله، محمد نيازى أفندى، بمحكمة طنطا الأهلية، وحكم عليه بسنتين، فنظم حافظ قصيدة للخديو المرحوم محمد توفيق باشا، يستعطفه بها على خاله، فوقعت هذه القصيدة من نفس الخديو موقعا حسنا، فأصدر عفوه عن خاله، وعينه مدرسا للأمراء: أحمد سيف الدين ومحمد إبراهيم وشويكار هانم، وبقى بعد مفارقتها عهد الدراسة يستولى على مرتبه إلى وفاته»(١).

ونحن وإن لم نقف على هذه القصيدة، فما نظنها تقف إلى جوار قصائده فى المرحلة التى وقف فيها على باب الخديو عباس، فقد أصبح آنذاك أصلب عودا وأحسن شاعرية، وإذا كانت القصيدة التى قالها فى أولى خطواتى الشعرية، قد وقعت من والد عباس موقعا حسنا، فحولت النقمة على خاله إلى نعمة دائمة، أفلا يمكن أن يصل شعره الآن إلى قلب عباس، ويمس شغافه، فينعم عليه بلفتة أو نظرة، كما كان يتردد فى شعره؟! اجتمع لحافظ إذن أكثر من سبب يدفعه إلى باب الخديو عباس حلمى، وقد طرق بابه عقب عودته من السودان، بعد أن أحس منه حدبا على الضباط العائدين من هناك، ولم يمدحه قبل ذلك، أثناء عمله فى مصر، ولا أثناء عمله فى السودان، ولكن لا طبيعة حافظ كانت تؤهله ليكون شاعر الخديو، أو أحد شعرائه، ولا الظروف كانت مهيأة ليحتل حافظ هذه المنزلة.

مع عرش انجلترا:

فى نفس الشهر الذى هنأ فيه الخديو عباس بعيد الجلوس، ماتت فيه ملكة انجلترا؛ الملكة فيكتوريا، التى جلست على عرش انجلترا من سنة ١٨٣٧م إلى سنة ١٩٠١م، فاهتبل حافظ إبراهيم الفرصة، وكتب قصيدة فى رثائها، أشاد فيها بقومها وملكها، وجاء فى عنوان القصيدة المنشورة فى الطبعة الأولى من الديوان «وقال يرثى فقيدة الجاه والعلاء، فيكتوريا ملكة بريطانيا العظمى، وإمبراطورية الهند»(٢) وفيها يقول:

(١) صفحة مجهولة من حياة حافظ صـ٢٨٨ مجلة فصول جـ٢ من العدد الخاص بشوقي وحافظ.
(٢) ديوان حافظ صـ١٤٩ ط سنة ١٩٠١م.

أشمس الملك أم شمس النهار هوت أم تلك مالكة البحار
فطرف الغرب بالعبرات جار وعين البمّ تنظر للبخار
بنظرة واجد قلق الرجاء

أمالكة البحار ولا أبالى إذا قالوا تغالى فى المقال
فمثل علاك لم أر فى المعالى ولا تاجا كتاجك فى الجلال
ولا قوما كقومك فى الدهاء

ويبدو أن حافظا أدرك أنه ملوم لا محالة على خطوته هذه، وأن أقل ما سيقال أنه غالى فيما يقول، فأعلن أنه لا يبالى بشئ من ذلك، فإن هو فاز برضا القوم فلا يضيره بعد ذلك شئ، ونسى حافظ محنة مصر والسودان، باحتلال جيوش صاحبة الجلالة، ومحنة حافظ شخصيا، وما لاقاه من بلاء وشدة من رؤسائه الانجليز فى السودان، إنه نسى كل ذلك أمام هذه الفرصة السانحة، التى حول فيها قصيدة الرثاء إلى قصيدة مديح باستثناء الفقرة الأولى.

لكن إذا كان يمكن التسامح فيما قال فى موقف الرثاء، فإن ما قاله فى تتويج ابنها الملك ادوارد السابع لا يمكن التسامح فيه ولا يمكن الاعتذار عنه، انظر إليه وهو يقول[1]:

اليوم يشرق «ادوار» على أمم كأنها البحر بالآذىّ قد زخرا
لو أمطر الغيث أرضا تستظل بهم عدت رؤوسهم عن وجهها المطرا
اليوم يلثم تاج العز محتشما رأسا يدبر ملكا يكلأ البشرا
يصرف الأمر من مصر إلى عدن فالهند فالكاب حتى يبلغ الجزرا
قد سالمته الليالى حين أعجزها عقد لما حل أو تقويم ما أطرا
«ادوار» دمت ودام الملك فى رغد ودام جندك فى الآفاق منتصرا
هم يذكرونك إن عدوا عدو لهم ونحن نذكر إن عدوا لنا عمرا
كأنما أنت تجرى فى طريقته عدلا وحلما وإيقاعا بمن أشرا

فمن الذى يقبل منه أن يدعو للملك إدوارد بدوام ملكه، ودوام انتصار

(١) ديوان حافظ إبراهيم ١/ ٢٠ ط ١٩٣٩.

جنده فى الآفاق؟ ومن الذى يقبل منه أن يعدل بين ادوارد السابع وبين عمر ابن الخطاب ويسوى بينهما؟ ومن الذى يستطيع أن يجد اعتذارا عن هذه الزلة الكبيرة؟ إن حافظا لم ينظر إلى مواطئ أقدامه حينما أقدم على هذه الخطوة، والذى يبدو أن هذه القصيدة تركت أثرا سيئا على عرش مصر، وعرش تركيا على السواء، وربما كانت هذه القصيدة وقصيدة الرثاء السابقة من الأسباب التى حالت بينه وبين هذا العرش وذاك العرش.

لكن حافظا لم يكرر هذه المحاولة مرة أخرى؛ لأنها لم تفده شيئا، بل لأنها أضرته، وتركت نقطة سوداء فى صحيفته.

* * *

وهكذا خرج حافظ من هذه الخطوة غير المحسوبة خالي الوفاض، فهو لم يقدر سلفا أن طرق أبواب ثلاثة عروش، يعادى بعضها بعضا أشد العداء، لا يعود عليه بشئ مفيد، بل يعود عليه بالضرر الأكيد؛ لأن كل عرش من هذه العروش سيرتاب فيه، وفى نواياه، ولن يمد له بحال سببا من أسباب الوصال، وهذا ما كان.

* * *

مع محمد عبده:

ولكن الباب الذى فتح لحافظ الطريق، إلى المنزلة التى احتلها فى قلوب الناس وافئدتهم، كان هو الشيخ محمد عبده، وحافظ لا يعرف على وجه التحديد متى بدأ التعرف على الشيخ محمد عبده «وإنما أتذكر أنه كان يعجب بنثرى، وكنت راوية لا أفتر عن ذكر الأشعار، ونوادر الأدباء، وكنت أيام شبابى أميل إلى الدعابة والفكاهة، فيأنس إلى حديثى»[1]، ولم تكن صحبته للشيخ محمد عبده بملزمة له أن يغير من طبيعته، ولا أن يبدل من سلوكه، لقد اتسع مجلس الشيخ له فأخذ فيه مكانة، واتسع له صدره كذلك وهو على حاله، وكان الشيخ محمد عبده يزوده بالعلم والمعرفة، والحدب والرعاية والمال، فما حال بينه وبين الشيخ سلوكه ولا طبيعته، ولا حريته التى لا حدود لها، وقد قال له الشيخ ذات مرة: «صحبتك عشر سنين فما أمكنك أن تضلنى وما أمكننى أن أهديك». ويقول حافظ أيضا «وكان لى خصوم

---

(١) ساعة مع حافظ إبراهيم -مجلة فصول- العدد الماضي صـ ٢٨١.

ينفسون عليّ صحبتي، ويغارون من حبه لي، ويذكرون عنى إكبابى على الشراب والقمار، فكان يقول لهم: «ما صادقته لأجد فيه شيخا للإسلام أو عالما دينيا»[1].

ويبدو أن الشيخ اكتشف فيه طاقة شعرية، يمكن أن توجه التوجيه الصحيح، فى خدمة القضايا الوطنية، وفى مجلس الشيخ محمد عبده تعرف حافظ على زعماء مصر آنذاك، وأهل الرأى والفكر، وقادة الإصلاح فى ذلك الوقت، كما توثقت صلته بمصطفى كامل، وقد كانت بينهما صلة قرابة من ناحية، وصلة زمالة فى أولى مراحل الدراسة من ناحية ثانية[2].

ومن هذا الباب عرف حافظ طريقه إلى الشعر الاجتماعى، والسياسى، والوطنى، الذى عرف فيه نفسه، ووصل به إلى قلوب الناس وأفئدتهم.

وأنا لا أحب هنا أن أخوض فيما خاض فيه بعض مؤرخيه؛ من أسبقيته إلى الشعر الاجتماعى، أو الشعر السياسى ، ولقد ذهب بعضهم إلى أنه إمام الشعر السياسى والاجتماعى، فى سائر عصور اللغة، وذهب بعضهم إلى أنه مبتكر الشعر الاجتماعى وصاحب قصب السبق فيه، بل ذهب بعضهم إلى أنه مبتكر الشعر السياسى[3]، فإن هذا الذى ذهبوا إليه وتفننوا فيه لا يثبت على النقد.

لكن الذى يعنينا هنا أن حافظا حمل فيما حمل لقب الشاعر الاجتماعى، وهو لقب خلعه عليه الاستاذ محمد كرد على[4] وكان حافظ يميل إليه ويتمسك به، ولكنه بالإضافة إلى ذلك حمل لقب شاعر الوطنية الأول، ودرج هذا اللقب على صفحات جريدة اللواء، ثم لقب شاعر الحزب الوطنى[5]، فكيف سلك حافظ طريقه إلى هذه الألقاب؟!، وكيف استطاع أن ينفذ إلى شغاف القلوب؟ هل عرف الطريق وحده؟ هل كان مهيأ بطبيعته إلى سلوك هذه الطرق، واجتياز هذه المسالك؟

(١) المرجع السابق والصفحة نفسها. (٢) مقدمة الطبعة الثانية للديوان جـ١ صـ٢١.

(٣) أنظر في هذا: ذكري حافظ إبراهيم صـ١٨٥ ، ١٨٨ ، فصول في الشعر ونقده ٣٥٦، ٣٥٧، حافظ إبراهيم الشاعر السياسي صـ١١١، ١١٢ ، الشعراء الثلاثة ٣٥٠ ، ٣٥٢، ذكري الشاعرين صـ ٩٨. (٤) حافظ الشاعر الاجتماعي للرافعي/ ذكري الشاعرين صـ ٩٨.

(٥) حياة حافظ إبراهيم صـ ٦٦، ٧٢.

الحق أن الذى أخذ بيده إلى هذه الألقاب جميعا، وهيأه لها، وهيأها له، هو الشيخ محمد عبده؛ بطريق مباشر، أو بطريق غير مباشر، فلولا الشيخ محمد عبده ما كان حافظ يستطيع أن يغشى مجالس قادة الفكر والرأى؛ لأن طبيعته لا تؤهله لحياة الجد والصرامة، والشدة والصراع، والأخذ والرد، التى كان يحياها هؤلاء الزعماء، ولكن الشيخ محمد عبده أفسح له فى مجلسه، وفى صدره، واحتواه بأبوته، وحنا عليه، وفى مجالسه سمع آراء الوطنية تتردد، وقضايا الإصلاح تثار، ومشكلات الاحتلال تقلب على وجوهها، وقضايا المجتمع تعرض للدراسة وأخذ الرأى، فلم يكن يشارك فى شئ من ذلك أول الأمر؛ لأنه غير مهيأ للمشاركة فى هذا النوع من الحياة الساخنة المتلهبة.

ظل حافظ يختلف إلى مجالس الأستاذ الإمام، فيزداد علما ومعرفة، ويزداد اتصاله برجالات مصر وقادة الرأى فيها، وينفلت من هذه المجالس إلى المقاهى والبارات؛ حيث الحياة الصاخبة، اللاهية الباسمة، لا يرى فى الجمع بين هذا وذاك حرجا، ولا يسلك طريقا أخرى للوصول إلى المجد، بعد أن يئس من أن يكون له فى بلاط الاحتلال موئل، ولم يكن له حتى تجاوز الثلاثين من عمره أى مشاركة من أى لون، فى أى قضية اجتماعية أو سياسية أو وطنية، وما أكثر القضايا التى كانت تعج بها الحياة فى مصر فى هذه المرحلة، ولكنه كان لاهيا عنها، مشغولا بنفسه لا يشارك بشئ، أو على الأقل لا يعلن رأيا، ولا ينشر شعرا، فى أية قضية، حتى جاءت أول فرصة له حينما اشتعل الحريق فى مدينة ميت غمر سنة ١٩٠٢، وقال فيها قصيدته الذائعة الصيت، وهى أقدم ما وصل إلينا من شعره الاجتماعى، ومن شعره فى وصف الكوارث، ولا نعرف له قبل ذلك شيئا.

وبهذا يكون سعيه إلى المجد عن طريق باب الخديو، وعن طريق باب الخلافة فى تركيا، وعن طريق عرش الاحتلال فى انجلترا. أسبق من سعيه عن طريق الشعر الاجتماعى والسياسى والوطنى.

- فأقدم قصائده فى الخديو كانت سنة ١٩٠١م.

- وقصيدته الوحيدة التى عثرنا عليها فى ذلك التاريخ فى السلطان عبد الحميد ترجع إلى سنة ١٩٠١ أيضا.

- وقصيدته فى رثاء الملكة فيكتوريا، والتى أشاد فيها بها وبقومها،

ترجع إلى تاريخ أولى قصائده فى الخديو سنة ١٩٠١م.

– وقصيدته فى التهنئة بتتويج الملك ادوارد ملك انجلترا، تكاد تكون مساوقة لقصيدته فى حريق ميت غمر، وإن كان تاريخ نشرها يرجع إلى تاريخ لاحق لقصيدة حريق ميت غمر، فإن الظروف الطارئة هى التى أخرت حفل تتويج الملك[١]، وهذا هو الذى أخر نشرها، وأغلب الظن أنها كانت معدة قبل نشرها بتاريخ طويل، سابق على الوقت الذى كان يفترض أن يقام حفل تتويج الملك فيه.

–وأقدم قصائده الاجتماعية سنة ١٩٠٢، فى حريق ميت غمر.

– وأقدم قصائده الوطنية كانت سنة ١٩٠٦ فى قضية دنشواى.

وإذا كان قد مدح الخديو اختيارا وطمعا، وإلانة لجانبه، فإنى أعتقد أن الأحداث هى التى فتحت له باب الحديث فى الاجتماعيات، وفى السياسة، وفى الوطنية.

ففى عام ١٩٠٢ لم تحل بمصر نكبة حريق ميت غمر فقط، ولكن قد حدثت نكبة أخرى لا تقل عنها شناعة وبشاعة، هى فتك الكوليرا ببلدة موشا، إحدى نواحى أسيوط، وهى النكبة التى أشار إليها شوقى، فى قصيدته التى هنأ فيها الخديو عباس، بسلامة العودة من تركيا، والتى يقول فيها:

الدهر جاءك باسط الأعذار ... فاقبل فأمر الدهر للأقدار
هل كنت تدفع حاضرا أو غائبا ... عن مصر حكم الواحد القهار
ذاقت نواك وروعت بثلاثة ... بالداء بعد المحل بعد النار
ودهى الرعية ما دهى فتساءلوا ... فى كل ناد أين رب الدار
ذكروك والتفتوا لعلك مسعد ... ذكر الصغير أباه فى الأخطار
فأسى جراحهم وبل صداهم ... طيب الرسائل منك والأخبار
لهفى على مهج غوال غالها ... خا فى الدبيب محجب الأنظار
خمسون ألفا فى المدائن صادهم ... شرك الردى فى ليلة ونهار
ذهبوا فليت ذهابهم لعظيمة ... مرموقة فى العصر أو لفخار
فالموت عند ظلال موشا رائع ... كالموت فى ظل القنا الخطار
أهلا بلطف الله بعد قضائه ... سكن القضاء به فليس بجار[٢]

---

(١) لشوقي قصيدة يشير فيها إلي تأجيل تتويج الملك ادوارد، انظرها في ديوانه ١/ ٣٠٢، تحقيق الدكتور أحمد الحوفي ط: نهضة مصر.

(٢) السابق ١/ ٤٦٩، ٤٧٠.

وعلى الرغم من أن النكبتين متعاصرتان، ونكبة موشا التى حصدت الكوليرا منها خمسين ألفا -حتى لو كان هذا الرقم مبالغا فيه- لا تقل عن نكبة ميت غمر، فإننا لا نجد ذكرا لها فى شعر حافظ، فهى لم تشغل باله، ولم تلفت نظره، لأنه لم يكن آنذاك معنيا بشئ من ذلك كله، وكان فى حياته اللاهية العابثة المتحررة ما يشغله عن النكبات والكوارث، وحياة الجد والصرامة، والمشاركة فى النجدة والإغاثة.

لكن الذى حدث فى حريق ميت غمر، أن الشيخ محمد عبده هاله أمر النكبة، وأفزعه هول الحريق، فتحرك ليصنع شيئا، وأخذ يطوف القرى والبلدان ثلاثين يوما؛ حتى جمع اثنى عشر ألفا من الجنيهات (تساوى الآن حوالى مليون وربع مليون من الجنيهات) قدمها للمنكوبين فى هذا الحريق[1]، فهل ينكص حافظ على عقبه وهو يرى إمامه وشيخه والحانى عليه يطوف البلاد؛ ليجمع المال لمنكوبى هذا الحريق، ولا يقدم شيئا فى هذا الموقف؟.

الذى أعتقده أن هذا الموقف هو الذى وضع حافظا على أول طريق الشعر الاجتماعى، ووصف الكوارث فى آن واحد، وإن كنت لا أستبعد أن يكون الجزء الأول من القصيدة نابعا من وجدانه الخاص، ومشاعره الخاصة، فأنباء الحريق كانت تفرض نفسها على الأسماع والأبصار فرضا، ولم يكن يستطيع أن يتجاهلها حتى ولو غرق فى مستنقع المتعة إلى آذانه، وليس الشأن كذلك فى وباء الكوليرا الذى اجتاح منطقة موشا بأسيوط.

والحق أن الشاعر قد بلغ فى أول القصيدة مبلغا عظيما؛ حتى ذهبنا -كما سيأتى- إلى أن الشعر كان يتدفق على لسانه تدفقا، ولم تضعف دفقات الشعور والشعر إلا بعد أن دخل مرحلة الوصف، ثم بدأت الصنعة تطغى بعد أن دخل إلى دعوة أهل اليسار إلى الإحسان.

ونحن لا نعرف هل ألقاها حافظ أو لا، ولكننا نرجح أنه ألقاها؛ لأن الغرض منها هو حث الناس على التبرع للمنكوبين، وقراءة القصيدة لا تترك فى الناس أثرا مثل سماعها، بصوت حافظ إبراهيم المعبر، وإلقائه المؤثر، الذى ينفذ إلى القلوب، ويختلب الألباب.

والذى يبدو أن هذه القصيدة قد أحدثت أثرا، وأدت دورا ،ولاقت استحسانا- على ما فى بعض أبياتها من ضعف كما سيأتى- فعرف أثر هذا

---

(١) شوقي وحافظ- طاهر الطناحي ص ١١٨.

اللون من الشعر فى الناس، فأراد أن يكرر التجربة فى زلزال مارتنيك- كما ستأتى الإشارة إليه- ولكنه لم يبلغ مما بلغ فى قصيدته فى حريق ميت غمر شيئا، ولا عجب فى ذلك؛ فالقصيدة نفسها ضعيفة لا تصل إلى درجة القصيدة الأولى، والزلزال فى بلد بعيد، ليس له فى نفوس الناس صدى، فضلا عن جراح النفوس الدامية بالنكبات المحلية المتتالية، وربما لإخفاقه فى هذه التجربة الثانية صمت مرة أخرى، وعاد إلى ما كان عليه من لهو وعبث، وممارسة لحريته المطلقة، دون قيود أو حدود.

وفى تاريخ لاحق لكتابة قصيدة «حريق ميت غمر» التى وضع بها قدمه على أول طريق الشعر الاجتماعى، كتب قصيدة أخرى عام ١٩٠٣م على لسان اللغة العربية، وهى قصيدة لا تقل شهرة وذيوعا وقيمة عن قصيدة «حريق ميت غمر»، وسواء أكان حافظ هو الذى شغل بهذه القضية من تلقاء نفسه، أم دفع إلى كتابتها، فإن القصيدة كان ينبغى أن تسبق هذا التاريخ، لو كان حافظ ممن يضعون أنفسهم فى قلب القضايا الملتهبة، فصراع اللغة العربية مع لغة الاحتلال بصفة خاصة، ومع اللغات الأجنبية بصفة عامة، وتوالى الضربات على رأسها، واتهامها فى قدرتها على مواكبة التطور العلمى، ورميها بالتخلف والجمود والشيخوخة، يرجع إلى تاريخ طويل سابق على كتابة قصيدة حافظ، والمعركة كانت محتدمة أمام سمع حافظ وبصره، والسهام الموجهة إلى قلبها كانت تنطلق أمام ناظريه، ولكنه كان فى شغل عن ذلك كله، ولهذا تأخرت هذه القصيدة إلى هذا التاريخ، بعد أن رأى ما حفرته قصيدة «حريق ميت غمر» فى النفوس والوجدان والشعور.

وإذا كانت القصيدة الأولى فى الحريق أوسع انتشارا؛ لأنها بحكم موضوعها يمكن أن تمس شغاف نفوس جميع الناس على السواء؛ الأمى منهم والمتعلم، فإن القصيدة التالية جاءت فى موضعها الصحيح، وبهذا تغلغلت فى نفوس الغيورين على اللغة العربية، وهزت من دعاوى أعداء اللغة، ومازال يتردد فى آفاق الوجود كل يوم بيته الخالد فى هذه القصيدة:

أنا البحر فى أحشائه الدر كامن
فهل ساءلوا الغواص عن صدفاتى

ثم جاءت مناسبة أخرى في سنة ١٩٠٤ وهى زواج الشيخ على يوسف من كريمة السيد أحمد عبد الخالق السادات، شيخ السادة الوفائية، من غير علم أبيها، فتفجرت بهذا الزواج قضية اجتماعية، شغلت الناس فترة طويلة من الزمن؛ لأن الصحف كانت تنفخ فى بوقها، والشعراء كانوا يؤججون نارها، والحكومة والاحتلال دخلا طرفين فيها، وكادت الحكومة تصطدم بالقضاء، ولهذا كانت قضية العام بلا منازع، وهى القضية التى انتهت بفسخ هذا الزواج، لعدم التكافؤ بين الزوجين[1]، فى هذه المعمعة كان حافظ قد امتلأ علما وفكرا من مجلس الأستاذ الإمام، وكان فى الوقت نفسه على دراية بالتيارات المختلفة، التى كانت تتجاذب الحياة فى مصر، وكان كذلك على صلة بكل الأطراف التى زجت بنفسها فى القضية، ولم يكن حافظ إبراهيم يعبأ كما قلنا بالقيود والقوانين، والأعراف الاجتماعية، ولم يكن يقيم لها وزنا، ولعله كان فى دهشة من هذه القضية المثارة على غير سبب، وكان فى عجب من تجاذب الآراء من مختلف الاتجاهات السياسية والفكرية، حول هذا الموضوع الشخصى، ولم يكن يرى سببا لامتلاء أنهر الصحف فى «المقطم» و«المؤيد» وغيرهما، بأخبار هذه القضية، والمناقشات الدائرة من حولها.

وكان حافظ فوق هذا وذاك صديقا للشيخ على يوسف، ومدينا له بالكثير، فهو الذى فتح له أبواب صحيفته، وهو الذى دفع به وبشعره إلى الجمهور، وهو الذى أطلق عليه لقب «شاعر النيل»[2]، فهل يقف حافظ إبراهيم ساكتا، ونار القضية من حوله محتمدة؟ إن الظروف كلها كانت تدفع به دفعا إلى المشاركة فى هذه القضية؛ فكتب قصيدته «زواج الشيخ على يوسف»، ونشرها فى سبتمبر سنة ١٩٠٤م، أى بعد الحكم الابتدائى فى القضية، الذى تم فى أغسطس سنة ١٩٠٤م، وقبل الحكم الاستئنافى الذى صدر فى أكتوبر سنة ١٩٠٤ أيضا، أى أنه قالها والقضية فى أوج احتدامها، ولأن حافظا كان فى ذلك الوقت قد اتسعت مداركه بالقضايا الوطنية -وإن لم يشارك فيها آنذاك بشعره- فإنه كتب قصيدة رائعة، شغل عشرين بيتا فى أولها

---

(١) أنظر تفاصيل هذه القضية في «أدب المقالية الصحفية في مصر» جـ٤ للدكتور عبد اللطيف حمزة صـ١١٠ وما بعدها ط: أولي - دار الفكر العربي.

(٢) حياة حافظ إبراهيم صـ ٥٨، ٥٩.

بالنظرة العامة الغاضبة؛ لأن انجلترا وفرنسا مشغولتان بتقسيم العالم العربى، ومظهره الاتفاق المشهور بينهما فى ذلك الوقت، ونحن نشغل أنفسنا بزواج عادى وقضية عادية، وكانت لفتة منه بارعة، فجاء نقده لاذعا، اسمعه وهو يعدد المساوئ:

أنابتـــة العـــصـــر إن الغـــريب ... مـــجـــد بمصـــر فـــلا تلعب
يقـــولون فى النشء خـــيـــر لنا ... ولـلـنشء شـــــر من الأجنبى
أفى الأزبكيـــة مـــثـــوى البنين ... وبين المســاجــد مـثـــوى الأب
(وكم ذا بمصـــر من المضـحكات) ... كـمــا قــال فـيـهــا أبو الطيب(١)
أمـــور تمر وعـــيـــش يمـــر ... ونـحن من اللـهـــو فى ملعب
وشـــعب يفـــر من الصـــالحـات ... فـــرار السليم من الأجـــرب
وصـــــحف تطن طنين الذباب ... وأخـــرى تشن على الأقـــرب

وبهذا الأسلوب اللاذع يحمل حافظ على بنى قومه، ناعيا عليهم ما هم فيه، من غفلة وخمول ولهو، ولا يبقى من القصيدة إلا خمسة عشر بيتا، يخصصها للغرض الذى كتب من أجله القصيدة كلها، ولم يسلم هذا الجزء من القصيدة من لذعة النقد، الذى ساد الجزء الأول منها، اسمعه يقول فى آخرها:

فـيـا أمـة ضـاق عن وصـفـهـا ... جـنـان المفـــــوّه والأخـطب
تضـيع الحـقـيـقـة مـا بيننا ... ويصـلى البـــرئ مع الـذنـب
ويهـــضم فـــينا الإمـــام الحكيم ... ويكرم فـينا الجـهـول الغـبى(٢)

والذى يبدو أنه فى هذا العام قد أصبح معنيا إلى حد ما بالقضايا العامة، فقد كان على وعى بها ودراية، وقد تبين له أثر هذا اللون من الشعر، فى نفوس الناس، فى العامين الماضيين.

يدلك على ذلك أنه فى نفس هذا العام، رفع إلى الخديو عباس حلمى قصيدة يهنئه بالعام الهجرى الجديد، وفيها قدم لأول مرة فى تاريخ مدائحه له

---

(١) يشير بذلك إلي بيت قاله أبو الطيب المتنبي وهو:
وكم ذا بمصـــر من المضـــحكات ... ولكنه ضـــحك كـــالبكا
(٢) أنظر القصيدة في ديوانه ١/ ٢٥٦ ط ١٩٣٩م.

لغة جديدة، وشعرا مختلفا، يتصل بالقضايا العامة، اسمعه يقول:

أمــولاى إن الشــرق قــد لاح نجـمــه
وآن لـه بعــد الممــات نـشــور

تـفـــاعل خـــيـــرا إذ رآك مملـكـا
وفـــوقك من نور المهـــيـــمـن نور

مـــضى زمن والغـــرب يسطو بحـــوله
علىّ ومـــالى فى الأنام ظهـــيـــر

ولا يمنـع المصـــرى إدراك شـــأوها
وأنت لـطلاب العـــلاء نصـــيـــر

إن النظر إلى نهضة الشرق، وحركة اليابان إلى الأمام، تمثل طورا جديدا فى شعره، الذى يرفعه إلى الخديو، ويبدو أن هذا النمط لم يكن معهودا أو لم يكن مقبولا، فسكت حافظ بعد ذلك أربع سنوات، لم يرفع فيها إلى الخديو شيئا، فى أى مناسبة من المناسبات.

ومما يدلك على تيقظ الوعى فى نفسه فى هذا التاريخ، واستجابته لدواعي الأحداث من حوله، ومشاركته فيها، بعد أن رأى أن الشعر فى هذا الباب أمس بشغاف القلوب، وألصق بنياطها، قصيدته فى «غادة اليابان»، وهى ترجع إلى هذه الفترة نفسها، فقد نشرت فى إبريل سنة ١٩٠٤، ونقده فيها لبنى قومه لا يقل عن نقده فى قصيدة «زواج الشيخ على يوسف» استمع إليه يقول(١):

أنـا لـولا أن لـى مـن أمـــــتى — خـــاذلا مـــابت أشكـو النّوبا
أمـــة قـــد فتّ فى ســاعـــدها — بغـــضـــهـــا الأهل وحب الغـــربا
تعـشق الألقـاب فى غـيـر العـلا — وتفـــدى بالنفـــوس الرتبـــا
وهى والأحـداث تسـتـهـدفـهـا — تعـــشق اللهـــو وتهـــوى الطربا
لا تبـــالى لعب القـــوم بهـــا — أم بهـــا صـــرف الليـــالى لعـــبا

هل ترى فرقا بين هذا النقد اللاذع وبين ما جاء فى قصيدة «زواج

(١) ديوانه ٢/ ٧، ط ١٩٣٩م.

الشيخ علي يوسف»؟

ثم انظر إليه أيضا في قصيدته «الحرب اليابانية الروسية» والتي نشرت في نوفمبر سنة ١٩٠٤، وكيف يشيد بصحوة الشرق واليابان:

تسوؤنا الحرب وإن أصبحت تدعو رجال الشرق أن يفخروا
أتى على الشرق حين إذا ما ذكر الأحياء لا يذكر
ومر بالشرق زمان وما يمر بالبال ولا يخطر
حتى أعاد الصفر أيامه فانتصف الأسود والأسمر
فرحمة الله على أمة يروى لها التاريخ ما يؤثر

وهكذا أصبح في عام ١٩٠٤ على وعي وبصيرة بالأحداث من حوله، وأصبح على دراية بحركة الأحداث في المحيط العالمي، وكان مشدودا إلى تجربة اليابان ونهضتها، ودورها في الحرب، ولم يكن لحافظ قبل هذا التاريخ مشاركة بمثل هذه الكثافة في القضايا العامة، وكانت هذه المشاركة قد أخذت طريقها إلى النفوس، وهي التي حفرت لحافظ مكانا في قلوب الناس وأفئدتهم.

* * *

لكن الحدث الفذ الذي أتاح لحافظ أكبر فرصة ليحتل مكانته الكبرى في نفوس الناس، هو حادث «دنشواي» المشهور سنة ١٩٠٦م، إن الشاعر بادر إلى المشاركة في هذا الحدث، الذي كان يتردد صداه في كل مكان في مصر، والذي أدمى القلوب والأكباد، وهو الحادث الذي أخرج اللورد كرومر من مصر.

وعلى الرغم من أن شعر حافظ كان هينا لينا، لا يتفق مع جلال الحادث، وهيبته وفظاعته، وقسوته وشناعته، فإنه احتل به مكانته في النفوس، خاصة أنه كان أعلى صوت في ذلك الوقت، ووثق من مكانته غيبة شعر شوقي في هذا الحادث، ذلك أنه لم يشارك فيه إلا بعد عام من حدوثه.

كانت الفرصة مهيأة أمام حافظ ليقول ما يشاء، ولينفس من مكنون غضبه. ولم يكن أحد يستطيع أن ينال منه، لأنه في ذلك الوقت كان يعبر عن غضبة المصريين جميعا، ولكنه آثر الحسنى فشارك في الأحداث مشاركة

تحفظ له مكانته، وكان حذرا فلم يفه بكلمة واحدة يمكن أن تلقى به فى قاع السجن، أو توقع عليه العقوبة؛ لأنه لم يكن مهيأ بطبيعته للتحدى، الذى يمكن أن تسوء عاقبته.

ونحن لا نريد أن نتوقف عند هذا الحادث، وإنما الذى يعنينا هنا، أنه هو الحادث الذى فتح باب الوطنية على مصراعيه، أمام حافظ، فولج إلى قلوب الناس مباشرة.

وإذا أضيف إلى ذلك رثاؤه للشيخ محمد عبده سنة ١٩٠٥م، ولمصطفى كامل سنة ١٩٠٨، وقد قال فيهما ما يملك القلوب ويستلب الأفئدة، أدركنا كيف بلغ حافظ مكانته الخاصة فى نفوس الناس.

* * *

وصل حافظ إلى المكانة التى كان يتطلع إليها، وأصبح يحمل على صدره عدة ألقاب، لم يمنحها له الخديو، ولا الخليفة العثمانى، ولا الملك الإنجليزى، وإنما منحها له الشعب، والحركة الوطنية، كان حافظ فى ذلك الوقت قد أصبح شاعر النيل، وشاعر الشعب، وشاعر الوطنية الأول، وشاعر الحزب الوطنى، والشاعر الاجتماعى، وهى ألقاب لم تكن قد اجتمعت لأحد سواه فى ذلك الوقت، وأدرك أن للمجد طريقا غير طريق الخديو، والسلطان العثمانى، وملك الإنجليز، وأصبح اسمه يقترن باسم شوقى شاعر الخديو فى ذلك الوقت، وأصبحا فرسى رهان، لا يذكر اسم أحدهما إلا ذكر اسم الآخر معه.

والأهم من ذلك كله أن حافظا لم يفقد من حريته شيئا، لقد بلغ حافظ المكانة التى وصل إليها، دون أن يتنازل مقابل هذه المكانة عن شبر واحد من حريته المطلقة، أو قل إن شئت من فوضويته، وما كان هذا يمكن أن يحدث لو وصل إلى المجد عن طريق الخديو، أو عن طريق الخليفة، أو عن طريق الملك الإنجليزى.

وهكذا استطاع حافظ أن يجمع بين الصفتين اللتين قلما تجتمعان فى إنسان وهما:

- المكانة الرفيعة، من غير أن تكون هناك أسرة عريقة، ولا مجد قديم،

ولا مال موروث، ولا جاه، ولا سلطان.

- والحرية المطلقة، التى لا تعبأ بالأعراف، ولا بالتقاليد، ولا بالقوانين التى يحبس الناس أنفسهم فى قماقمها.

ولهذا كان حافظ يحمل الفوضوية معه حيثما حلّ وأينما سار، وقد كان بعد أن بلغ من المكانة ما بلغ، يخالط وجهاء القوم، وعظماء المجتمع، ويعاشرهم ويجالسهم، ويأكل معهم على مائدة واحدة، ولكنه لم يكن فى كل ذلك يغير من طبيعته، ولا يتنازل عن حريته، إنه يرسل النكتة فى مجلس كبار القوم، كما يرسلها فى مجلس إمام العبد ومن على شاكلته، بل إن بعض الشخصيات الكبيرة كانت تطلب منه النكتة طلبا، فقد اجتمع ذات مرة على مائدة مدير الغربية محمد محب، فلما مدّت الأيدى إلى الطعام قال المدير: لى عليك شرط يا حافظ، قال وما هو؟ قال: كل لقمة بنادرة، فتهلل وجهه وقال: لك علىّ ذلك، ثم أخذ يقص ويأكل، والعشاء حافل، وحافظ كان نهما، فما انقطع ولا أخل، حتى وفّى بالشرط[١].

ويروى عنه أنه «دعى لمقابلة السلطان حسين كامل، فى أزمة اعتلاله، واختلال أعصابه، فقد بلغ من انبساط حافظ فى الحديث أن علت قهقهته، وأعقبتها قهقهة السلطان، وسمع كبير الأمناء صوت حافظ الأجش وهو يقول: «أبوك وجدك بضمير المفرد، وفى غير ما تحفظ ولا كلفة، فى الحضرة التى كانت وقتئذ الحضرة العلية، مما يعد اجتراء على تقاليد ذلك الزمان»[٢].

ومن ذلك أنه فى العام الأخير من حياة سعد زغلول، أخذ حافظا معه إلى «مسجد وصيف» ليقيم معه هناك، وينعم بجواره، ويقول الدكتور زكى مبارك: «وقد سألت المرحوم حافظ إبراهيم عما اشترطه على سعد باشا فى تلك الصحبة، فابتسم وقال: اشترطت أن أبقى دائما فى البيجامة كيفما كانت الظروف، ثم سكت لحظة وقال: إلا إذا اقتضت الحال أن نستقبل بعض السفراء»[٣].

حتى حينما تناول الطعام على مائدة رئيس الدولة السورية[٤]، لم يغير

(١) ذكري حافظ إبراهيم صـ ١١٦. (٢) السابق صـ ١٦٥.
(٣) حافظ إبراهيم بقلم زكي مبارك صـ ١١٣. (٤) مجلة الكتاب/ أكتوبر ١٩٤٧ صـ ١٤٩٧.

من طبيعته شيئا، بل كان يتصرف ويتحدث -مع أنه ضيف- كما يتصرف في بيته وبين أصدقائه.

ولأن حافظا كان يعرف أن الذى بلغه المكانة الرفيعة هو شعره، وذاكرته القوية، وذكاؤه المتقد، فإنه كان يعني عناية خاصة بهذا الجانب، الذى بلغه هذه المكانة؛ لأنه ركيزته التى يقوم عليها مجده، فقد كان حافظ يعنى بشعره عناية بالغة، ويسلك فيه الطرق الواضحة، فيصوغه فى لغة قريبة، بحيث تكون سهلة الإدراك، وهو الذى يقول إن «السهولة عندى مبدأ من مبادئ الشعر؛ وكثيرا ما يخطر لى المعنى الجليل فأتركه؛ لأن الألفاظ لا تواتينى فى التعبير عنه بسهولة»[1].

ويقول «أما أنا فأميت المعنى إذا لم يتفق لى لفظ رائع»[2].

وكان يعنى كذلك أشد العناية بالإلقاء، وكان صاحب مذهب خاص في الإلقاء عرف عنه وشهر به، وكان يأخذ بالألباب إذا ألقى، ويستولى على الأسماع، والعقول والقلوب، حتى يشغل الناس بروعة الإلقاء عن سبر غور المعنى، والتفتيش عن دقائقه، وحديث هذا الأمر معروف مشهور، يقول العقاد:

«ولقد كنا فى أوج شهرة حافظ نغشى الحفل بعد الحفل، كلما قيل إنه -أى حافظ- من أصحاب الكلمة فيه، فإذا سمعناه فالحفل مستحق لعناء الزحام عليه، والسعى إليه، ولكنه يتخلف عنه لطارئ من الطوارئ، فهو إذن حفل منشور، أو حفل يستوى أن تقرأه فى الصحف وأن تشهده شهود العيان[3].

ويقول: «ولا نعرف هاتفا بالقول المنظوم، نافس الخطباء المفوهين فى ميادينهم، كما نافس هذا الصناجة البليغ بصوته الأجش ونغمته المعبرة، وإلقائه المطبوع، وإيمائه السهل، على بساطة واعتدال، وبعد عن التكلف والاسترسال»[2].

ويقول عنه أيضا: «والمتفق على كل حال أن صوته فى الإلقاء ولباقته فى الإيماء كان لهما شأن فى جذب الأسماع إليه. وإعجاب الناس به، ليس

(١،٢) ساعة مع حافظ إبراهيم /مجلة فصول/ المجلد الثالث -العدد الثاني- صـ ٢٨٠- ٢٨١.
(٣) ذكري حافظ إبراهيم صـ ٦٠.

الشأن اليسير، وكنت أداعبه فأقول له: «إنك بأن تملاء قوالب الحاكى أحرى منك بطبع صفحات الدواوين»[1].

ولأن شعره هو الذى بلغ هذه المكانة التى وصل إليها، فقد نزهه تقريبا عن الروح التى كان قد عرف بها، وهى روح الفكاهة، فالذى يبدو أنه عرف أن الطريق إلى المجد، والمكانة الرفيعة، ينبغى ألا يخلط بالهزل أو الفكاهة، ينبغى ألا تمسه حريته المنطلقة بلا حدود، إن حريته المطلقة هى الجانب الآخر من شخصيته، فما ينبغى أن يخلط بين الجانبين، فالشاعر لم يكن يبلغ مكانته بالفكاهة، وإبراز الجانب الآخر من شخصيته، وإنما كان الجانب الآخر يأتى فى مرحلة تالية، بعد أن يكون قد بلغ بالشعر مكانته، ترى هل كان يستطيع أن يطرق باب الخديو، أو الباب العالى، أو باب الاحتلال، بالفكاهة، أو بإبراز الجانب الآخر من الشخصية؟

وهل كان يستطيع- لو لم يكن قد بلغ مكانته الشعرية -أن يرفع الكلفة بينه وبين رجالات مصر وزعمائها؟

إنه كان يعيش حريته المطلقة بلا حدود بين أصدقائه وأصفيائه، ويقابل عامة الناس بهذا الشعر الجاد الرصين، الذى بلغ به المكانة فى نفوسهم، فلما استوى على مكانته خالط كبار القوم، بنفس الروح التى يخالط بها صعاليك الشعراء، ولهذا ظل شعره دائما بمنأى عن روح الفكاهة -وإن كانت تتخلله بين الحين والحين نفحة روحه الساخرة- وعلى كثرة ما روى عنه شفاهة من شعر فكه، فإنه نزّه ديوانه عن هذا اللون من الشعر، ونزه نفسه عن تسجيله وتدوينه، والعناية به.

* * *

(١) شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي صـ ١٥.

المصادر والمراجع

١ - أدب المقالة الصحفية فى مصر جـ٤ الشيخ على يوسف للدكتور عبد اللطيف حمزة، ط أولى -دار الفكر العربى. ب. ت.

٢- حافظ -تأليف عبد اللطيف شراره- بيروت- ١٩٦٥م.

٣- حافظ إبراهيم بقلم زكى مبارك -إعداد كريمة زكى مبارك -المكتبة الثقافية ١٩٧٨م.

٤- حافظ إبراهيم الشاعر الاجتماعى -لمصطفى صادق الرافعي- منشور فى كتاب «ذكرى الشاعرين»- الذى جمعه أحمد عبيد- ط أولى -دمشق. ب.ت.

٥- حافظ إبراهيم الشاع السياسى -لروفائيل مسيحه- ط أولى - دار الفكر العربى ١٩٤٧م.

٦- حياة حافظ -أحمد حسن الزيات- ذكرى حافظ إبراهيم- وهو الكتاب الذى يجمع البحوث والكلمات والقصائد التي ألقيت فى مهرجان حافظ إبراهيم بمدينة الإسكندرية ١٩٥٧- المطبعة الأميرية سنة ١٩٥٧م.

٧- حياة حافظ إبراهيم -أحمد محفوظ- مؤسسة نصار للتوزيع والنشر - ب. ت.

٨- حياة حافظ فى شعره د. محمد حسين هيكل- يضمه كتاب «ذكرى الشاعرين» السابق.

٩- ديوان حافظ:

أ- جـ١ ط أولى سنة ١٩٠١- مطبعة التمدن- شرح محمد هلال إبراهيم.

ب- ط سنة ١٩٣٥- مكتبة الهلال.

جـ- ط سنة ١٩٣٩ بتحقيق أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الإربيارى.

د- ط ١٩٥٤ للجزء الثانى، و ١٩٥٦ للجزء الأول المطبعة الأميرية.

هـ- ط ١٩٨٠ الهيئة العامة للكتاب، وهى تحمل رقم الطبعة الثانية، وهذا ليس بدقيق.

١٠- ديوان شوقي، ط د/ أحمد محمد الحوفي- نهضة مصر جـ١ سنة ١٩٨٠م.

١١- ساعة مع حافظ إبراهيم - سلامة موسى- نشرت أول مرة في مجلة «الهلال» أول يونيه سنة ١٩٢٨، وأعيد نشرها في مجلة فصول، في الجزء الثاني، من العدد الخاص عن ذكرى شوقي وحافظ، المجلد الثالث- العدد الثاني سنة ١٩٨٣م.

١٢- شخصية حافظ في شعره -حفني محمود- ضمن كتاب «ذكرى الشاعرين» السابق.

١٣- شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي، للعقاد، ط ثالثة، النهضة المصرية سنة ١٩٦٥م.

١٤- شوقي وحافظ - طاهر الطناحي -كتاب الهلال- مايو ١٩٦٧م.

١٥- عصر حافظ -للدكتور محمد صبري- ضمن ذكرى حافظ إبراهيم -السابق.

١٦- فصول في الشعر ونقده- للدكتور شوقي ضيف- دار المعارف سنة ١٩٧١م.

١٧- فلاسفة وصعاليك -محمد فهمي عبد اللطيف- كتاب اليوم ١٩٧٤م.

١٨- مقدمة ديوان حافظ إبراهيم -أحمد أمين.

١٩- مقدمة الطبعة الأخيرة لديوان حافظ -محمد إسماعيل كاني.

٢٠- مقدمة ليالي سطيح -عبد الرحمن صدقي -الدار القومية للطباعة والنشر سنة ١٩٦٤.

٢١- نعمة وحرمان - عبد الوهاب حمودة- مجلة الكتاب -أكتوبر سنة ١٩٤٧.

وغيرها من المراجع التي تناثرت على هوامش هذه الدراسة.

* * *

من الرسائل العلمية التي نوقشت بقسم الأدب والنقد
في كلية اللغة العربية بالقاهرة
عام ٢٠٠٠م ٢٠٠١م

إعداد

الباحث/ مصطفي محمد رزق السواحلي

المدرس المساعد فى قسم الأدب والنقد بالكلية

إشراف

الأستاذ الدكتور/ صلاح الدين محمد عبد التواب

أستاذ ورئيس قسم الأدب والنقد بالكلية

الرسالة الأولي

موضوع الرسالة: الاتجاه الواقعى فى نقد الرواية المصرية (من ١٨٩٠ إلى نهاية ١٩٤٥م، إعداد الباحث: محمود فتحى محمود لاشين.

رقم الرسالة: ٥٨٦٤ دكتوراه فى مكتبة الرسائل بكلية اللغة العربية بالقاهرة.

أعضاء لجنة الحكم:

١- أ.د محمد عبد المنعم خفاجى الأستاذ المتفرغ بقسم الأدب والتقد بالكلية مشرفا.

٢- أ.د إبراهيم محمد عبد الله الخولى الأستاذ المتفرغ بقسم البلاغة والنقد بالكلية مشرفا مشاركا.

٣- أ.د السعيد السيد عبادة الأستاذ المتفرغ بقسم الأدب والنقد بالكلية مناقشاً.

٤- أ.د عبد المنعم إسماعيل محمد أستاذ الأدب الإنجليزى المتفرغ بآداب عين شمس مناقشا.

الحكم: قررت اللجنة منح الباحث درجة العالمية (الدكتوراه) فى الأدب والنقد بمرتبة الشرف الأولى.

حظيت هذه الرسائل باهتمام بالغ فى الكلية، لأن الباحث من القلائل الذين تركوا مجال الشعر وولوا وجههم شطر الرواية فى رسالتيه معاً، ولأنه -رغم استطاعته بغيره- يتمتع بثقافة عربية وأجنبية نادرة يقصر دونها المبصرون، ولأن للباحث تجربة مريرة فى سبيل الحصول على هذه الدرجة من انجلترا كان من أمرها ما كان.

والقارئ لهذا البحث على طوله -إذ يقارب ألفاً من الصفحات لا يشعر بالسآمة لأن الباحث يأخذ بيده إلى ساحة قتال فكرى أدارها باقتدار مع عدد كبير من رواد الفكر من أمثال: سلامة موسى، فخرى أبو السعود، زكى مبارك، أحمد زكى أبو شادى، يعقوب صروف، نعمان عاشور، محمد حسين هيكل، شكرى عياد، إنجيل بطرس سمعان، محمود تيمور، طه وادى، يحيى حقى، أحمد حسن الزيات، وغيرهم من ذوى المشارب الأدبية المتباينة، وكانت له شخصيته التى تدير هذا الحوار القتالى أو القتال الحوارى بغية الانتصار للحقيقة

عرض البحث

يقع هذا البحث فى ثلاثة أبواب:

الباب الأول: وعنوانه (الاتجاه الواقعى والدعوة إلى الأدب القومى) ويقع فى ثلاثة فصول:

الفصل الأول: الاتجاه والرواية وما حولهما تعريف ومناقشة.

وهو فصل نيط به تحديد المصطلحات، واستبعد فيه الباحث ما يراه بعيدا عن المقصود مبنيا أسباب الاستبعاد.

الفصل الثانى: الاتجاه الواقعى لدى جمعة وعبيد تأسيس نظرى.

عرض فيه مقدمة رواية (فى وادى الهموم) لمحمد لطفى جمعة التى كتبها عام ١٩٠٥ ورد نظريته إلى الكتابات النظرية لـ زولا وبلزاك وإبداعات موبسان، كما عرض مقدمة عيسى عبيد لروايته (إحسان هانم) التى كتبها عام ١٩٢١ ، وفيها دعوة إلى أدب قومى مصرى ينبذ الفصحى الراقية.

الفصل الثالث: ملامح الاتجاه الواقعى فى الدعوة إلى الأدب القومى المصرى منذ عشرينيات القرن العشرين.

ناقش فيه جذور الدعوة إلى إنشاء أدب قومى مصر قبل ثورة ١٩١٩م لدى أحمد لطفى السيد، ودعوة السباعى إلى تمصير الأدب، وجهود مجلة السفور فى هذا الصدد مشيراً إلى آثارها فى (زينب) و (ما تراه العيون) وفصل القول فى نظرية (تين) مبنياً أصولها العربية، وناقش سلامة موسى الذى حاول تطبيق المنهج الاجتماعى الغربى فى دراسة الأدب على الأدب المصرى الحديث والعربى القديم، كما ناقش توفيق الحكيم فى دعوته المتطرفة لعزل مصر عن العرب لأنها أقرب إلى اليونان فى حضارتها الفرعونية.

الباب الثانى: وعنوانه (نشأة الرواية الواقعية الاتجاه) ويقع فى أربعة فصول:

الفصل الأول: أسباب ضعف التأليف القصصى فى مصر.

ناقش فيه دعوى المستشرقين ضعف الخيال العربى، ورد الأمر إلى الأمية وانحسار التعليم وافتقاد الذوق المرهف، وغياب رعاية الأغنياء للروائيين مادياً ومعنوياً، واستهلاك أكثر طاقات المثقفين فى النضال السياسى وفى الفصل مناقشات لهيكل ومحمد عبد الله عنان وسلامة موسى.

الفصل الثانى: نشأة الرواية ونمو الطبقة الوسطى.

وقد نفى فيه الباحث دعوى ارتباط الرواية الواقعية بظهور الطبقة الوسطى، مبينا أن ذلك لم يصدق إلا فى حالة وحيدة هى الرواية الإنجليزية، بينما انتفى هذا التلازم فى فرنسا وإيطاليا وهولندا.

الفصل الثالث: نشأة الرواية وأشكال التراث القصصى.

ناقش فيه تجنى المستشرقين على الأدب العربى، وعرض فيه للقيمة القصصية في المقامات ورسالته الغفران وحى بن يقظان مبرزاً تأثير الأخيرتين فى الأدب الأوربى.

الفصل الرابع: موضوعات الرواية وأغراضها، ومغزاها عموماً والأخلاق خصوصاً.

عرض فيه للأصل الإنجليزى لمصطلحات (الموضوع، والغرض، والمغزى) وفصل القول فى موضوعات الرواية مبرزاً موقف الواقعية الإسلامية للأخوين قطب من الجنس فى الرواية وموقف بعض الأوربيين من هذه المسألة.

الباب الثالث: وعنوانه (جماليات الرواية الواقعية الاتجاه) ويقع فيه أربعة

فصول:

الفصل الأول: موضوع الرواية وغرضها ومغزاها.

الفصل الثانى: مقومات الرواية (الشخصية -الحديث- البيئة).

الفصل الثالث: بناء الرواية: عرض فيه لمفهوم الرد موازنة بالمسرحية، وشرح فيه بعض القوالب الروائية مثل الرواية الإقليمية ورواية الرسائل ورواية التكوين وغيرها.

الفصل الرابع: لغة الرواية: عرض فيه آراء النقاد الأوربيين حول اللغة، ومصطلح الأسلوب وتفريق ريتشاردز بين اللغة العلمية واللغة الانفعالية.

اهم نتائج البحث:

١- دحض ما ذهب إليه عبد المحسن طه بدر من أن هيكل هو منشئ الرواية المصرية بروايته (زينب) عام ١٩١٣م إذ سبقت برواية (المملوك الشارد) لجرجى زيدان المنشورة عام ١٨٩١ ورواية (عذراء دنشواى) لمحمود طاهر حقى المنشورة عام ١٩٠٦م.

٢- أن الاتجاه الواقعى أكثر الاتجاهات الغربية تأثيرا فى الرواية المصرية.

٣- دحض ما ذهب إليه بعض الباحثين من أن الأدب المصرى الحديث لم يعرف المذاهب ولا المدارس لأن المبدعين المصريين ليسوا نقاداً ولا فلاسة إذ هناك طائفة من المبدعين النقاد مثل جرجى زيدان ويعقوب صروف.

٤- وجود اضطراب شديد فى المصطلح النقدى بسبب سوء الترجمة من ناحية، واضطراب الأوربيين أنفسهم فى هذه المصطلحات.

٥- تأثر محمد لطفى جمعة بزولا تأثرا فاهما مدركا لطبيعة البيئة، لكن دعوته ذهبت أدراج الرياح، وبات الباقون يرددون كلام زولا كالببغاوات.

٦- أن الدعاة إلى الأدب المصرى لم يفهموا من القومية إلا أنها ترادف الوطنية، وهى دعوة خبيثة هدفها عزل مصر عن الوطن العربى الكبير.

٧- الأسباب التى ذكرت لضعف التأليف القصصى أكثرها مختلق وتشم منها رائحة التعصب وبخاصة ظهور دعوى ضعف ملكة الخيال عند العرب.

٨- ربط ظهور الرواية الواقعية بنمو الطبقة الوسطى حكم نقدى لا يويده الواقع الأدبى محليا وعالميا.

٩- المقامات قدمت أساسا طيبا للرواية كان جديرا بالتفات الرواد إليه لاستلهامه وتشكيل فن روائى محلى.

١٠- الجنس موضوع روائى غير مباح على إطلاقه عند الأوربيين. والذين دعوا إلى ذلك بدعوى حرية الأديب انتهت دعوتهم إلى انتهاك المحرمات ومصادمة القيم.

إلى غير ذلك من نتائج يزخر بها البحث الذى يعد إضافة قيمة إلى المكتبة العربية.

الرسالة الثانية

عنوان البحث: نثر عبد الرحمن شكرى (دراسة وتحليل ونقد)

اسم الباحث: محمد عبد الرحيم عبد الهادى النجار (المدرس المساعد فى كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدسوق.

رقم الرسالة: ٥٨٤٢ دكتوراه فى مكتبة الرسائل بالكلية.

لجنة الحكم:

١- أ.د صلاح الدين محمد عبد التواب أستاذ ورئيس قسم الأدب والنقد بالكلية مشرفا.

٢- أ.د محمد السعدى فرهود رئيس جامعة الأزهر الأسبق مناقشا

٣- أ.د حسن ذكرى حسن مدره أستاذ الأدب والنقد بالكلية مناقشا

تعد هذه الرسالة ثالثة ثلاثة أبحاث احتضنتها هذه الكلية عن عبد الرحمن شكرى، إذ سبقت برسالتين هما: ١- شعر عبد الرحمن شكرى دراسة وتحليل ونقد رسالة دكتوراه من إعداد د. محمد السعدى فوهود عام ١٩٦٧، ٢- نقد الشعر عند عبد الرحمن شكرى -رسالة ماجستير من إعداد د. كمال عبد الباقى لاشين عام ١٩٨١م، وتأتى هذه الرسالة عن النثر لتسوفى جوانب الإبداع عند هذه الشخصية العبقرية.

عرض البحث

يقع هذا البحث فى تمهيد وبابين:

التمهيد ويقع فى مبحثين هما:

١- النثر الأدبى قبيل شكرى وعوامل ازدهاره

٢- ثقافة عبد الرحمن شكرى.

الباب الأول: وعنوانه (الأجناس الأدبية فى نثر شكرى) ويقع فى أربعة فصول:

الفصل الأول: فن المقال في نثر شكرى: درس فيه الباحث المقال الدينى والنقدى والتأملى والاجتماعى والوصفى والتاريخى والسياسى والثقافى وعرج على مقالاته المترجمة والتى نشرت تحت عنوان (نظرات فى النفس والحياة)

الفصل الثانى: السيرة الذاتية لشكرى: تعرض فيه لنشأة أدب الاعتراف فى الأدبين العربى والغربى وحلل كتابه (الاعتراف) من النواحى الخلقية والنفسية والدينية والاجتماعية والفكرية.

الفصل الثالث: فن القصة: أحصى فيه التراث القصصي لشكرى ووقف بالتحليل عند قصته (الحلاق المجنون) و (جريمة أم قصاص) ثم قسم قصصه إلى اتجاهين هما الاتجاه النفسي والاتجاه الرومانسي.

الفصل الرابع: الرسالة في نثر شكرى: أحصى فيه رسائل شكرى وذكر السمات العامة لرسائله والسمات الخاصة من خلال عرضه لبعض رسائل شكرى.

الباب الثاني: الدراسة الفنية لنثر شكرى ويقع في فصلين:

الفصل الأول: دراسة الخصائص الفنية في جانب الشكل درس فيه الألفاظ والصور والبناء الفني.

الفصل الثاني: دراسة الخصائص الفنية في جانب المضمون درس فيه التجربة الأدبية، والأفكار والمعاني والعاطفة.

وقد توصل الباحث إلى عدد من النتائج من أهمها:

١- تحقيق نسبة كثير من الآثار النثرية لشكرى معتمداً على أقواله وأقوال أصدقائه، ثم دراسة العمل داخلياً لتبين منهجه وأسلوبه.

٢- يعد النثر من أهم الأجناس الأدبية التي مارسها شكرى وأكثرها وفرة وشمولاً.

٣- ريادة شكرى لأدب الاعتراف في الأدب العربي، وهو في كتابه (الاعتراف) متأثر باعترافات جان جاك روسو، وانتهى الباحث إلى أن الكتاب نقد للذات وتعرية لها وإبراز لنقائصها للبراءة منها على النحو الذي يصنعه المعترفون في هياكلهم وحجراتهم المظلمة.

٤- كشف الباحث عن ست عشرة قصة لعبد الرحمن شكرى.

٥- جمع الباحث للمرة الأولى مائة رسالة لعبد الرحمن شكرى.

٦- مر نثر شكرى بمرحلتين هما مرحلة الاحتذاء والتقليد ومرحلة التحرر والاهتمام بالمضمور.

٧- الطابع العام لنثر شكرى هو الطابع النفسي السيكولوجي ولعله في هذا متأثر بفرويد وتلاميذه.

* * *

الرسالة الثالثة

موضوع البحث: أثر القصة القرآنية فى الشعر العربى فى مصر (فى النصف الأول من القرن العشرين)

اسم الباحث: محمد عبد الحميد محمد إبراهيم حفيشة

رقم الرسالة: ٥٨٦٦ دكتوراه فى مكتبة الرسائل بالكلية.

لجنة الحكم:

١ - أ.د طه عبد الرحيم عبد البر أستاذ الأدب والنقد بالكلية مشرفا

٢ - أ.د على على صبح أستاذ الأدب والنقد بالكلية مناقشا

٣ - أ.د عبد الفتاح على عفيفى الأسود أستاذ الأدب والنقد بكلية اللغة العربية بالمنوفية مناقشا

الحكم: منح الباحث درجة العالمية (الدكتوراه) بمرتبة الشرف الثانية.

عرض البحث

يقع هذا البحث فى تمهيد وستة فصول وخاتمة

التمهيد: شرح فيه الباحث مفهوم القصة القرآنية وخصائصهما المميزة لها، ومقاصدها وما بينها وبين القصة الحديثة من فروق.

١ - الفصل الأول: تأثر مدرسة البعث بالقصة القرآنية. حصر الباحث القصص القرآنية التى استلهمها شعراء المدرسة وعددها ١٩ قصة، واقفا عند كل قصة موردا صور استلهام الشعراء لها.

٢ - الفصل الثانى: أثر القصة القرآية فى شعر مدرسة الديوان: استعرض فيه القصص التى تناولوها وعددها سبعة.

٣ - الفصل الثالث: أثر القصة القرآنية فى شعر مدرسة أبولو.

٤ - الفصل الرابع: أثر القصة القرآنية فى شعر بعض الشعراء المعاصرين الذين لا ينتمون إلى مدرسة.

٥ - الفصل الخامس: خصائص التصوير القرآنى للقصة.

٦ - الفصل السادس: أثر خصائص القصة القرآنية فى الشعر العربى المصرى فى النصف الأول من القرن العشرين.

وقد تمخض البحث عن عدد من النتائج من أهمها:

١ - أن شعراء مدرسة البعث أكثر الشعراء تأثرا بالقصة القرآنية لشغفهم بالتراث وارتوائهم من معينه.

٢ - أن شعراء مدرسة الديوان أقل الشعراء تأثرا بالقصة القرآنية لتأثرهم البالغ بالوافد الأجنبى.

٣- وقوع بعض شعراء مدرسة أبولو فى كثير من المخالفات الدينية والأخطاء التاريخية.

٤- تعد قصة موسى عليه السلام من أكثر القصص ورود أعلى ألسنة الشعراء إذ هو أكثر الأنبياء ذكرا فى القرآن الكريم، بينما لم تنل قصة إدريس عليه السلام إلا اهتماما يسيرا.

٥- لا حاجة إلى بعض التفاصيل التى يحشوها القصاصون من خلال الإسرائيليات، إذ فى القرآن القصص الحق.

٦- القصة القرآنية ليست عملا أدبيا غايته التأثير العاطفى أو إحداث المشاركة الوجدانية ولكنها كلام الله المنزل للعبرة والموعظة.

٧- خضوع القصة القرآنية لمقتضيات الأغراض الدينية لم يمنع من بروز الخصائص الفنية للقصة فيها ويعد التصوير أبرز هذه الخصائص ظهورا فى القرآن الكريم.

إلى غير ذلك من نتائج تنطق بها صفحات هذا البحث.

الرسالة الرابعة

عنوان البحث: الإسكندرية عند شعراء العصر الحديث

اسم الباحث: أحمد كامل عبد السميع عبد الرحمن القاضى.

رقم الرسالة: ٥٨٥٢ (ماجستير) بمكتبة الرسائل فى الكلية.

لجنة الحكم:

١ - أ.د طه عبد الرحيم عبد البر أستاذ الأدب والنقد بالكلية مشرفا

٢ - أ.د محمد أبوطه الغريب عصر أستاذ الأدب والنقد المساعد بالكلية مناقشا

٣- أ.د عبد الجواد محمد المحص أستاذ الأدب والنقد المساعد بكلية الدراسات الإسلامية والعربية والنقد للبنات بالإسكندرية مناقشا.

الحكم: منح الباحث درجة التخصص (الماجستير) بتقدير ممتاز.

عرض البحث

تقع هذه الرسالة فى ثلاثة أبواب تسبقها مقدمة وتعقبها خاتمة.

الباب الأول: وعنوانه (الإسكندرية فى مرآة التاريخ) ويقع فى فصلين:

الفصل الأول: الإسكندرية ماضيها وحاضرها درس فيه النشأة والموقع والمناخ والتقسيم الإدراى، وأهم المعالم والآثار القديمة والحديثة، كما أعطى لمحة تاريخية عن الإسكندرية.

الفصل الثانى: الإسكندرية سياية وأدبا درس فيه الحياة السياسية والأدبية فى العصر الحديث بالإسكندرية.

الباب الثانى: وعنوانه (موضوعات الشعر السكندرى وبواعثها) ويقع فى أربعة فصول.

الفصل الأول: عشق الإسكندرية والحنين إليها.

الفصل الثانى: وصف الطبيعة السكندرية.

الفصل الثالث: من معالم وآثار ومواقع وأعلام الإسكندرية.

الفصل الرابع: أغراض وموضوعات أخرى (الغزل- المديح- الفخر..)

الباب الثالث: وعنوانه (نظرات نقدية فى الشعر السكندرى) ويقع فى فصلين:

الفصل الأول: نظرات نقدية فى الشعر السكندرى من حيث الشكل درس فيه الألفاظ والأساليب والصور والموسيقى.

الفصل الثانى: نظرات نقدية فى الشعر السكندرى من حيث المضمون درس فيه التجربة الشعرية، الفكرة والمحتوى، العاطفة.

وقد توصل الباحث إلى عدد من النتائج أهمها:

١- تجنى المستشرقين على الفتح العربى الإسلامى للإسكندرية، وزعمهم قضاء العرب المسلمين على الحركة العلمية والأدبية والحضارية وإحراق مكتبتها.

٢- اصطباغ الشعر السكندرى بسحر الطبيعة السكندرية الخلابة.

٣- شيوع الألفاظ الأجنبية فى الشعر السكندرى لتأثرها بالوافد الأجنبى منذ أقدم العصور.

٤- صدق التجربة الشعرية فى معظم النماذج التى طرحها الباحث إذ لم يكن هناك داع لزيف العاطفة من رغبة أو رهبة.

وقد ألحق الباحث برسالته ترجمة لبعض شعراء الإسكندرية فى العصر الحديث ترجم فيه لسبعة وعشرين شاعرا من أشهرهم: عبد العليم القبانى، عبد اللطيف النشار، فوزى خضر، محمد عثمان جلال وغيرهم.

فهرست الجزء الأول